



HAL
open science

Walter Mignolo et le manifeste décolonial

Michel Cahen

► **To cite this version:**

Michel Cahen. Walter Mignolo et le manifeste décolonial. Séminaire Décolonial et Universel : perspectives croisées, Maison des sciences de l'homme de Bordeaux; Les Afriques dans le monde (CNRS/Sciences Po Bordeaux), Dec 2022, Pessac, France. halshs-04032584

HAL Id: halshs-04032584

<https://shs.hal.science/halshs-04032584>

Submitted on 16 Mar 2023

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

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

Walter Mignolo et le manifeste décolonial

Michel Cahen

Citer : Cahen, Michel, 2023. Walter Mignolo et le manifeste décolonial. *Esquisses / Les Afriques dans le monde*, <https://elam.hypotheses.org/4715>.

Version PDF : 12 pages.

L'auteur : Michel Cahen est directeur de recherche émérite (CNRS) à LAM (Les Afriques dans le monde). <https://orcid.org/0000-0001-7595-5280>.

Ce texte est écrit à l'occasion du séminaire *Décolonial et universel : perspectives croisées*, coordonnée par Elara Bertho et Michel Cahen et proposé par Les Afriques dans le monde (2022-2023). La séance a eu lieu le 1^{er} décembre 2022.

Références : Walter Mignolo, « Epistemic Disobedience and the Decolonial Option : A Manifesto », *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1 (2), 2011, pp. 44-66. <https://escholarship.org/uc/item/62j3w283>. Un texte très proche avait été publié antérieurement en espagnol : « La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso », *Tabula Rasa. Revista de Humanidades* (Bogota), n° 8, janvier-juin 2008, pp. 243-281. <https://doi.org/10.25058/20112742.331>.

L'attention des lecteur·ice·s est attirée sur le fait que les lignes qui suivent sont la simple transcription de l'intervention orale lors du séminaire, dans l'esprit du site Esquisses.

Il y a une douzaine d'années que j'ai commencé à lire des textes de Walter Mignolo, notamment lorsque je préparais mon habilitation à diriger des recherches, soutenue en 2010. Je suis loin d'avoir lu tous ses textes, car c'est un auteur prolifique, comme de nombreux autres auteurs post et décoloniaux du reste. Cela produit une littérature d'une ampleur décourageante, dans laquelle les éléments concrets issus de terrains de recherche sont parfois bien rares, le débat épistémologique étant dominant. Mais cela ne veut pas du tout dire qu'il faut les écarter d'un revers de la main, comme le firent, en France, Jean-François Bayart, Jean-Loup Amselle ou Yves Lacoste (chacun de manière très différente). Quand on est, comme moi, un adepte du matérialisme historique (et du marxisme plus généralement), on doit avoir la modestie de présupposer que les études subalternes, postcoloniales, décoloniales ou encore d'épistémologies du Sud, peuvent apporter des éléments intéressants, y compris pour le marxisme – celui débarrassé des scories stalinienne. Ainsi, depuis 2010 environ, ma posture à l'égard de la théorie décoloniale a toujours été « critique », mais pas « anti ». L'idéal serait que j'arrive à avancer vers une *théorie décoloniale matérialiste* – un peu comme il y a une école du féminisme matérialiste – qui soit critique de la théorie décoloniale idéaliste (du moins que je considère comme telle) actuellement dominante.

Ce fut ma difficulté, en préparant cet exposé. J'ai relu *The Darker Side of the Renaissance*¹, j'ai lu *La désobéissance épistémique* (récemment publiée en français²) et j'ai relu « Epistemic

¹ Walter D. MIGNOLO, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995, 426 p.

² Walter D. MIGNOLO, *Habiter la frontière, la désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Bruxelles, Peter Lang, 2015, 185 p.

Disobedience and the Decolonial Option : A Manifesto », texte sur lequel nous allons travailler aujourd’hui. Presque à chaque ligne, j’avais envie de faire un commentaire, parfois d’approbation, souvent de questionnement ou de critique, parfois d’opposition totale.

Mais notre séminaire s’est donné une règle : *lire des textes* et chercher à comprendre *pourquoi un auteur a écrit ce qu’il a écrit*. Cela ne signifie pas taire ses critiques, mais les repousser en un second temps. C’est ce que je ferai ici. Je vais faire un exposé que je crois « honnête et loyal », mais je me devais de prévenir le public que la personne qui va parler est très critique !

Walter Mignolo, la décolonialité et le décolonial

Walter Mignolo est un des principaux auteurs postcoloniaux, puis décoloniaux, parmi la dizaine des plus importants. Si l’on se limite aux auteurs décoloniaux, il faut citer évidemment Aníbal Quijano (décédé en 2018), sociologue péruvien venu du marxisme mariatéguste et de l’école d’Immanuel Wallerstein ; le philosophe mexicain Henrique Dussel ; l’Américaine résidente au Pérou, Catherine Walsh, spécialiste de la pédagogie décoloniale ; le philosophe portoricain Nelson Madonado-Torres ; le sociologue portoricain Ramón Grosfoguel ; la Bolivienne Silvia Rivera Cusicanqui ; l’anthropologue américano-colombien Arturo Escobar (dont il va aussi être question aujourd’hui), l’Argentin Ernesto Laclau (décédé en 2014), etc., chacun-e avec ses nuances mais globalement tou-te-s lié-e-s à l’Amérique dite latine et, pour Quijano (fondateur du concept de colonialité), à l’Amérique andine, c’est-à-dire la partie de l’Amérique du Sud où la population indigène est restée majoritaire ou très consistante. Un peu comme pour les tenant-e-s des *Subaltern Studies*, de nationalités indienne (comme Gayatri Chakravorty Spivak ou Dipesh Chakrabarty), ces intellectuel-le-s sont souvent en poste aux États-Unis, de longue date, et occupent donc une position intéressante de double culture.

Sans que l’on verse dans le déterminisme, la trajectoire de vie a évidemment des conséquences sur les manières de penser. Ainsi W. Mignolo est fils d’émigrés italiens en Argentine restés paysans au milieu de paysans créoles (descendant-e-s né-e-s sur place de colons hispaniques). Il a étudié notamment à Córdoba, où il se sentait « paysan », puis en France (à l’EHESS) où il fut « sud-américain » et s’est installé ensuite aux États-Unis où il devint « latino ». Cela ne signifie pas qu’il a souffert comme un émigré prolétaire dans ces pays occidentaux puisqu’il est rapidement devenu professeur d’université, mais le *sentiment d’une différence* est évidemment dans la construction de son identité. Son attention à la « différence coloniale » est à la base de son travail, même s’il n’est pas d’origine indigène³ ou noir. Du reste, très peu des penseurs décoloniaux sont indigènes (parmi les noms cités *supra*, il n’y a que S.R. Cusicanqui) mais, rappelons-le, il y a très peu de professeur-e-s

³ J’emploie le mot « indigène », puisqu’il est généralisé en Amérique du Sud pour désigner les populations originaires. Au Canada, on dit « autochtones » et aux États-Unis, on parle des « Premières nations ».

d'université indigènes tout court. Les liens des intellectuel·le·s aux mouvements sociaux (y compris décoloniaux) sont très variables.

J'ai déjà cité l'ouvrage *The Darker Side of the Renaissance*, publié pour la première fois, en 1995 et en anglais, à Michigan – je vais en reparler, suivi de *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*.⁴ Il faut également citer *Local Histories, Global Designs : Coloniality, Subalterne Knowledges and Border Thinking*⁵, de 1999 ; et encore *The Idea of Latin America*, de 2005. Même si Mignolo est loin d'être le seul à avoir examiné ce problème, l'idée même d'« Amérique latine » n'est absolument pas pacifique, puisqu'elle n'est avérée que pour les descendant·e·s luso-hispaniques et exclut les indigènes et les descendant·e·s d'esclaves noirs. À la limite, on pourrait dire « Amérique latinophone » puisque la très grande majorité du sous-continent parle une langue latine, sauf Belize et quelques petites Antilles. « Amérique latine », du reste, souligne précisément ce que dénoncent les penseurs décoloniaux, à savoir des États-nations créés sur la base de ce que j'appelle personnellement des « indépendances sans décolonisation ». En Amérique « latine », après la fin des colonies impériales, ce sont les indépendances qui ont créé (et non pas détruit) des États coloniaux – ce sont les colons qui ont pris le pouvoir dans des colonies désormais auto-centrées. Il est ainsi tout à fait incorrect, du point de vue historique, de faire cesser l'histoire coloniale à la date des indépendances du début du XIX^e siècle. Sur ce plan, même si je n'emploie pas exactement les mêmes expressions que les auteurs décoloniaux, il y a accord total.

Le concept de colonialité

Un autre point d'accord très fort est l'utilité du concept de *colonialité* forgé par A. Quijano à partir de 1991, et donc celui de *décolonialité*. En effet, l'expansion capitaliste ne s'est pas faite, selon les lieux et les périodes, de la même manière et cela a produit des sociétés et des épistémès variées, ou a influencé de façon diversifiée les épistémès existantes à l'arrivée des envahisseurs. La colonialité est donc l'ensemble de rapports sociaux, des systèmes de pensée, des religions, etc. de type colonial, quel que soit le statut formel du territoire considéré, avant, pendant et après la colonisation. On peut préciser davantage cette définition – ce que je fais dans certains de mes travaux – mais cela signifie que la colonisation (formelle) n'est qu'une des formes de la colonialité.

Les décoloniaux lient la colonialité de façon indissociable à ce qu'ils et elles appellent la « Modernité » – personnellement, je dirais « capitalisme marchand ». Bien que datant généralement celle-ci du XVII^e siècle, ils et elles font commencer le processus à 1492. Je ne suis pas d'accord du tout avec cet usage du concept de Modernité qui, pour moi, est une longue période historique hétérogène et non pas un monstre froid explicatif de tout. Mais peu importe pour l'instant : ce qu'il faut retenir est que l'on ne peut pas étudier d'un côté la Renaissance, les Lumières, la Modernité en Europe et de l'autre la colonialité aux

⁴ Walter D. MIGNOLO, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke University Press, 2011, 458 p.

⁵ Walter D. MIGNOLO, *Local Histories, Global Designs: Coloniality, Subalterne Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000, 371 p. et 2012 (2^e éd. avec une nouvelle préface), 416 p.

Amériques. Apparemment, il y aura accord ici – on a besoin d'histoire globale et d'histoire connectée. Mais je critique personnellement le très fort américano-centrisme des décoloniaux qui oublient systématiquement le système-monde tardo-médiéval, l'Empire ottoman et l'expansion portugaise en Asie qui, au début, fut bien plus importante, économiquement et en termes de formation du nouveau système-monde, que l'« Amérique ».

Les décoloniaux considèrent que ce n'est pas la « Modernité » (selon moi, le capitalisme marchand) qui a provoqué la colonialité et en particulier la race, mais que la colonialité et la race sont constitutives de la Modernité. Ils et elles considèrent que la race est encore la principale structuration du capitalisme mondial aujourd'hui.

Je ne suis personnellement pas d'accord avec cette primauté donnée à la colonialité et à la race, mais ce que je retiens ici est qu'il est impossible d'étudier la Renaissance, les Lumières, etc., sans, indissociablement, étudier leur face sombre – le *Darker Side* de Mignolo. D'où le concept unifié de Modernité/Colonialité utilisé par nombre d'entre eux. À mon avis, cela homogénéise et essentialise l'une et l'autre, mais leur étude conjointe est en revanche indispensable.

Même si Mignolo est un sémioticien, son livre *The Darker Side* est largement un ouvrage d'histoire, extrêmement intéressant. Je ne vais pas l'analyser ici, mais je voudrais juste rappeler deux des cas qu'il étudie : premièrement les grammaires et deuxièmement la cartographie. *A priori*, on ne voit pas le lien entre une grammaire et la colonialité ! Or, la première grammaire du castillan apparaît juste avant la première expédition castillane outre-mer et elle avait comme objectif de montrer que le castillan était, après le latin, la langue la plus pure, la plus digne de ses origines latines, et qui devait donc être adoptée par ou imposée à tous les peuples. C'est ce que les rois espagnols tenteront de faire en Amérique, même si en réalité les choses se sont parfois passées bien différemment. Les « Indiens » étaient sauvages notamment parce qu'ils n'avaient pas de grammaire ou de traités sur leurs langues.

On voit plus directement le lien avec la cartographie. Mignolo raconte une visite de mandarins chinois à une station jésuite et, regardant une carte du monde qui ornait l'un des murs, leur mécontentement éclata quand ils virent que la Chine était en haut à droite alors que l'« Empire du Milieu » aurait évidemment dû être au centre. Pour ces mandarins, les jésuites étaient *insincères*. Aujourd'hui, on ne peut être d'accord avec ces visiteurs chinois, mais les jésuites ne faisaient qu'exprimer la colonialité de leur idéologie.

Avant d'entrer dans le texte « Epistemic Disobedience and the Decolonial Option : A Manifesto », il me faut souligner ce qui, je crois, est une évolution chez les décoloniaux. En effet, quand Quijano énonça le concept de colonialité du pouvoir en 1991, il pensait aux rapports sociaux, politiques et aussi aux aspects subjectifs et épistémiques – mais la question qu'il se posait était avant tout celle de la nature du pouvoir.

Or de plus en plus, les textes décoloniaux se sont intéressés à la colonialité du savoir et à la colonialité de l'être ou de la nature. C'est-à-dire que, de fait, ils ont assumé *le primat de l'épistémique* et ont relativisé la question politique et sociale. Pourquoi une telle évolution, qui les rapproche des études postcoloniales classiques ? Est-ce parce que ces auteurs sont

avant tout des universitaires (même si une minorité ont des liens avec les mouvements sociaux) ? Est-ce parce que leur définition de la colonialité pêche par imprécision ?

Dans son texte pionnier, Quijano ne parle pas de « décolonial », mais de « décolonialité » comme pendant du concept de colonialité. La décolonialité est un mouvement de déprise/déconnexion (*desprendimiento/de-linking*) d'avec la colonialité et le substantif « le décolonial » apparaît un peu plus tard et chez d'autres auteurs, au cours du tournant épistémique déjà évoqué.

L'« option » décoloniale

Cela amène au titre du texte d'aujourd'hui. « Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto ». Le mot *option* n'est pas explicité, mais il l'est dans d'autres textes de Mignolo (notamment dans *La désobéissance épistémique*). En effet, pourquoi n'a-t-il pas écrit « alternative décoloniale » ? Le mot *alternatif* en français, anglais ou espagnol est très fréquent pour indiquer une bifurcation possible ou indispensable. Mais pour Mignolo, une bifurcation est une modalité *au sein* d'un ensemble inchangé. Ainsi la revendication décoloniale chez Mignolo ne concerne pas la reconnaissance des diverses manières de vivre, sentir, penser, voir sur la planète (comme le font les postcoloniaux), son choix n'est pas en faveur de la reconnaissance des modernités alternatives (j'insiste sur le *s*) mais porte sur l'alternative à *la* modernité. Il souhaite donc éviter l'usage du mot (anglais) *alternative*, trop souvent lié selon lui à des nuances au sein d'un système. L'*option*, en revanche, serait une prise de position épistémique et ontologique contre la modernité même, considérée comme expression subjective de l'Empire. Si on ne peut plus sortir physiquement de l'Empire car il concerne désormais la Terre entière – il n'y a pas d'« en-dehors », admettent les décoloniaux –, il faut se débarrasser de la Modernité/Colonialité en une attitude d'extériorité. Est-ce une posture très radicale ? Est-ce une posture à l'inverse non seulement utopique, mais classiquement réformiste (changer le monde en changeant d'abord les idées) ? Je laisse ici ces questions ouvertes.

Le tournant décolonial

Mignolo date son tournant personnel de mai 2004, quand lui et son collègue de la Duke University, Arturo Escobar, ont organisé une session du projet Modernity/Coloniality fondé par Henrique Dussel. Dans *The Darker Side...*, Mignolo ne parle pas encore de décolonial et se considère comme un artisan de la théorie postcoloniale. Il continue du reste ensuite à considérer que le « postcolonial » et le « décolonial » sont des théories en bon voisinage mais estime que le décolonial assure une rupture plus profonde avec la Modernité/Colonialité en élargissant son propos en dehors de la littérature et des sciences sociales pour donner voix – en principe – aux « damnés de la terre » –, un peu comme la thèse de Spivak « Les subalternes peuvent-elles [ou ielles, selon les éditions en français] parler ? » Le postcolonial serait une analyse des scories coloniales demeurant dans des discours divers, alors que le décolonial serait prospectif : il doit (en principe) avoir des perspectives pour l'avenir, c'est un projet.

Le but de l'atelier auxquels participaient Mignolo et Escobar en mai 2004 était de dépasser la « théorie critique » de l'École de Francfort et notamment de Horkheimer. En effet, les participant·e·s considérèrent cette « théorie critique » comme critique *au sein* de la modernité. Que deviendrait-elle si les prolétaires de Horkheimer étaient remplacés par la multitude et si le genre, la race et la nature étaient pleinement incorporés à la théorie ? Les participant·e·s considérèrent qu'il fallait abandonner les « formulations du XX^e siècle » qui ne tenaient pas suffisamment compte de l'épuisement de la modernité. Si j'ai bien compris, ils ne prônaient pas la destruction révolutionnaire de la modernité, alors que dans son texte de 1991, Quijano appelait à la « destruction de la colonialité du pouvoir mondial ». Cela dit, même cette formule était un peu confuse : il ne s'agissait pas de détruire le pouvoir mondial de la colonialité mais la colonialité du pouvoir mondial. C'était toutefois assez révolutionnaire. Les décoloniaux de 2004, eux, défendirent l'extériorité à la modernité/colonialité, comme posture individuelle et collective subjective : une *désobéissance*.

Ainsi, tout le texte (et d'autres) de Mignolo semble montrer que la construction de cette extériorité est une démarche subjective, ontologique. Il y a très peu, dans le « Manifesto... », de réflexions sur la nature des mouvements sociaux décoloniaux à construire, des mouvements indigènes, subalternes, etc. En revanche, il faut convaincre les gens – et d'abord les « Damnés de la terre » – de rompre avec la Modernité/Colonialité.

Mignolo s'attache alors à une tâche gigantesque puisque la rupture avec la Modernité/Colonialité – donc la décolonialité – impose non seulement de faire surgir une pensée nouvelle à partir des points de vue, des modes de pensée, de sentir et de croire des Damnés de Terre, mais aussi de faire ressurgir des pensées presque disparues (il est ici très proche de ce que le sociologue portugais Boaventura de Sousa Santos appelle la « sociologie des émergences » pour faire réapparaître des épistémès vaincues ou bâillonnées). De même que la Modernité tire sa généalogie de la pensée gréco-latine de l'Antiquité, de même il faut faire ressurgir des voix et des auteurs oubliés, dont la réémergence serait, pour les décoloniaux, ce que la pensée de tradition gréco-latine est toujours pour la pensée « moderne rationaliste ».

Il va présenter deux cas mais auparavant il consacre de longues pages à ce qu'il dénomme « the Epistemic Shift » (le changement épistémique). Il ne s'agit pas ici de parler de sa propre évolution du postcolonial au décolonial, mais de montrer que la « pensée décoloniale surgit à la fondation même de la modernité/colonialité, comme son pendant » (p. 46). Seulement les penseurs contemporains ne s'en étaient pas rendu compte. Selon Mignolo, cela s'est produit aux Amériques et, seulement ensuite et sans lien, en Asie et en Afrique – il ignore toujours l'expansion portugaise en Asie, antérieure et plus importante pour le système-monde que les « Découvertes » de l'Amérique.

Mais selon lui, à la fin de la Guerre froide, aurait eu lieu la réémergence de la pensée décoloniale – se différenciant du postcolonial venu du post-structuralisme – alors que le changement épistémique décolonial en vérité était la conséquence de la formation de la matrice coloniale de pouvoir, comme Quijano l'avait souligné. L'origine de la pensée décoloniale se trouve donc, selon Mignolo, au XVI^e siècle, avant l'arrivée de l'Angleterre en Amérique du Nord ou aux Caraïbes. Il serait « réapparu » ensuite en Asie et en Afrique du

fait des empires britannique et français (il continue d'ignorer la colonisation portugaise en Asie, qui a pourtant ses grands historiens asiatiques, comme Sanjay Subramanyam qui a étudié la conquête portugaise à *partir des sources asiatiques*). « En résultat, on trouve les premières manifestations du d'écocolonial dans les vices-royautés, celles de l'Anáhuac [Mexique] et du Tawantinsuyu [empire Inca] » (p. 47) et au XVIII^e siècle dans l'empire anglais. Il étudie deux cas d'œuvres qu'il place comme pièces maîtresses de la généalogie de la pensée coloniale à (re)construire :

- d'une part, un texte de Waman Puma de Ayala, *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (Nouvelle Chronique et Bon Gouvernement). Waman Puma était un métis hispano-quechua et écrivit en un espagnol approximatif parsemé de quechua. Il envoya son texte à Philippe III en 1616 et on n'en entendit plus parler jusqu'au début du ^{XX}^e siècle, quand il fut retrouvé dans les archives... danoises.
- d'autre part, un texte de Quobna Otabbah Cugoano, né dans l'actuel Ghana, esclave libéré de la Jamaïque qui publia en anglais ses *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*, à Londres, en 1787.

Mignolo considère comme typique de la colonialité le fait que ces deux auteurs n'aient pas eu le succès de Machiavel, Hobbes ou Locke : « Réinscrire ces auteurs aujourd'hui dans la généalogie de la pensée d'écocoloniale est un projet urgent » (p. 47). Mais pourquoi considère-t-il que ces textes sont d'écocoloniaux et pas simplement des textes anticoloniaux pionniers ? Mignolo considère que Waman Puma et Cugoana ont « ouvert la porte à une autre pensée » (p. 48) parce qu'à l'inverse des auteurs qui ont défendu les indigènes au XVI^e siècle ou qui ont protesté contre l'esclavage au XVIII^e, ils ont écrit à partir de (*from*) l'espace et l'expérience de la blessure coloniale infligée aux Indiens et aux Noirs. Ainsi ces portes ouvertes vers d'autres types de vérité n'ont pas comme base l'Être mais la colonialité de l'Être.

Il donne alors sa définition du « tournant d'écocolonial » (*decolonial turn*) :

« Le tournant d'écocolonial est l'ouverture et la liberté à partir de la pensée et des façons de vivre (économies autres ; théories politiques autres), le nettoyage de la colonialité de l'Être et du savoir, la déconnexion d'avec le sortilège de la rhétorique de la modernité, de son imaginaire impérial articulé à la rhétorique de la démocratie. » (p. 48)

S'il parle ici marginalement de l'économie, on voit que l'approche de Mignolo s'intéresse avant tout à la pensée et à l'ontologie. Le tournant d'écocolonial est défini comme un mouvement de la pensée, pas comme une nouvelle génération de mouvements sociaux ou de courants politiques. Au sens philosophique, c'est une noèse (un acte de pensée). Pourtant, il réaffirme la thèse de Quijano selon laquelle « la pensée d'écocoloniale a comme raison d'être et comme objectif la d'écocolonialité du pouvoir » (p. 48), mais Quijano lui-même donne comme étape à cet objectif

« la d'écocolonisation épistémique comme voie à une nouvelle communication interculturelle [...] comme base d'une nouvelle rationalité qui pourrait légitimement prétendre à quelque universalité. En effet, il n'y a rien de moins rationnel que la prétention d'une cosmovision spécifique d'une ethnie particulière devrait être acceptée comme rationalité universelle, même si cette ethnie s'appelle Europe occidentale parce que c'est elle qui réussit à surimposer un universalisme sur un provincialisme » (p. 49)

C'est clair : la d'écocolonialité du pouvoir sera atteinte par la d'écocolonisation épistémique préalable, c'est le mouvement de la pensée qui modifiera la société. Mais qu'en est-il de la vie quotidienne ? Quand les « tensions non résolues entre la rhétorique de la modernité et la logique de la colonialité » émergent-elles ? Il prend l'exemple des émeutes dans les quartiers périphériques en France en 2005. Comme solution à ce problème, « la tendance libérale proposera l'éducation, la tendance conservatrice l'expulsion et la tendance de gauche l'inclusion. Toutes ces solutions laissent intacte la logique de la colonialité » (p. 49). Il précise son raisonnement sur la « tendance de gauche » et les rapports avec la pensée d'écocoloniale : il affirme que cette dernière n'apparaît pas encore même dans les publications de la gauche la plus radicale : « Et la raison est que la pensée d'écocoloniale n'est pas de gauche mais est quelque chose entièrement autre, c'est une déconnexion du moderne, de l'épistémè politique articulée comme droite, centre et gauche. » (p. 50)

Pourtant, il a des considérations critiques qui seraient facilement qualifiées de « gauche » sur les d'écocolonisations qui ont gardé l'État au sein d'une économie capitaliste (p. 50), il dénonce les « États coloniaux » créés par les élites créoles. Mais ensuite, il considère l'Inde comme un « État d'écocolonial » ou P. Lumumba comme proche du marxisme ! Tous ces échecs seraient dus au fait que ces mouvements n'ont pas été portés par une « autre pensée », contrairement aux Zapatistes actuels et à... Hugo Chavez (p. 50) ! Il considère que Lula da Silva (président brésilien de 2003 à 2010) a engagé son pays sur la voie d'une « désoccidentalisation » en rejoignant des pays d'Asie refusant les diktats du FMI et de l'Union Européenne. Je suppose qu'il fait référence à l'alliance des BRICS (acronyme anglais pour Brazil-Russia-India-China-South Africa). Il est pourtant bien étonnant qu'il inclue le Brésil et la Chine comme des pays d'écocoloniaux ou au moins en voie de « désoccidentalisation ». Le capitalisme ne se renforce-t-il pas dans ces pays et ne serait-il plus « occidental » ?

Selon lui, « cet autre monde » que nous commençons à imaginer ne peut pas être simplement libéral, chrétien ou marxiste, ou un mélange des trois. Et il écrit : « Dans ce panorama, le marxisme resterait l'opposition nécessaire au maintien du système » (p. 51). CQFD...

De même, les mouvements d'indépendance ont gardé la même logique de la modernité (pas l'Inde ? pas la Chine ?), que ce soit avec les modèles des Révolutions anglaise, française et bolchevique (p. 52).

Mignolo revient ensuite en détail sur les cas de Waman Puma et de Ottabah Cugoano et réaffirme que si le postcolonial est né du postmodernisme (avec Saïd, Bhabha, Spivak se fondant sur Foucault, Lacan et Derrida), la pensée d'écocoloniale se construit à partir des *palenques* (villages fortifiés d'esclaves marrons). Il considère donc que Waman Puma et Ottabah Cugoano doivent être considérés pour la pensée d'écocoloniale de la même manière que la Grèce antique est au fondement de la pensée occidentale (p. 53).

En effet, Waman Puma propose une nouvelle forme de gouvernement sur la base d'un nouveau récit de la conquête espagnole parce qu'il n'est pas d'accord avec la teneur des autres Chroniques écrites essentiellement par des missionnaires. Il veut rétablir l'histoire qui seule permettra un gouvernement d'amitié entre les Blancs, les Indiens, les « Maures »

(métis ?) et les Noirs. Il exprime, selon Mignolo, une pensée de frontière, issue de sa double conscience métisse.

Un siècle et demi plus tard, Ottobah Cugoano décrit la face sombre des Lumières. Lui-même peut être considéré comme exprimant une pensée de frontière, car il se place du point de vue du christianisme (religion coloniale) pour montrer que l'esclavage, c'est l'enfer, même d'un point de vue religieux (p. 57).

Même si la pensée de ces deux auteurs est de frontière, il les considère comme pionniers de la pensée décoloniale *en raison du lieu de leur parole*. En raison de ce même positionnement, Gandhi fait partie du même monde, de même que Frantz Fanon, tous liés *par l'empire colonial* (p. 62).

En conclusion, cela lui permet de dire que, alors que la pensée moderne vient d'un « espace réduit », de la Grèce à Rome, de l'Europe occidentale aux États-Unis, en revanche la pensée décoloniale est enracinée dans un espace planétaire, celui de l'expansion coloniale/impériale (p. 63). C'est aussi pourquoi la généalogie de la pensée décoloniale est pluri-verselle et non uni-verselle. Ainsi il conclut sur les tâches, quoique de manière très vague :

« Notre situation présente demande et rend nécessaire une pensée décoloniale qui articule des généalogies éparpillées sur la planète et qui offre d'"autres" modalités subjectives, économiques, politiques et sociales. Ce processus est en progrès et nous le voyons chaque jour, en dépit des mauvaises nouvelles qui arrivent... » (p. 63)

Sa conclusion réaffirme donc que le changement mondial espéré viendra d'abord de l'émergence d'une nouvelle pensée, la pensée décoloniale. C'est de la désobéissance épistémique que viendra la libération. Mais comment cette nouvelle pensée naîtra-t-elle à une échelle massive dans les sociétés dominées, semble-t-il indépendamment des mouvements sociaux (puisque'il n'en est pratiquement pas question) ? On ne le sait pas.

Éléments de critique du décolonial

[Faute de temps, cette partie n'a pu être exposée pendant la séance]

Ma critique est profonde⁶, mais je reste convaincu que les concepts de colonialité et de décolonialité sont extrêmement utiles à la compréhension de l'histoire de l'expansion

⁶ Voici diverses références de travaux où j'expose à la fois mon attachement et ma critique à la pensée postcoloniale puis décoloniale : « À propos d'un débat contemporain : Du postcolonial et du post-colonial », *Revue Historique*, n° 660, 2011, pp. 899-914, <https://doi.org/10.3917/rhis.114.0899> ; « Is "Portuguese-speaking" Africa Comparable to "Latin" America? Voyaging in the Midst of Colonialities of Power », *History in Africa : A Journal of Method*, XL (1), 2013, pp. 5-44, <https://doi.org/10.1017/hia.2013.1> ; avec Ruy BRAGA (eds), *Para além do pós(-)colonial*, São Paulo, Alameda Editorial, 2017 [avril 2018], 336 p. ; « Déclinaisons post(-)coloniales à la portugaise? Théorie postcoloniale et culture nationale au Portugal », in Silvia AMORIM, Bárbara dos SANTOS & Ilana HEINEBERG (eds) « Déclinaisons du post/dé/colonial en contexte de langue portugaise », dossier, revue *Conceptos*, n°5, septembre 2022, <https://ameriber.u-bordeaux-montaigne.fr/articles-conceptos-n-5/952-c05-04> ; à paraître, « Régimes de colonialité – Regimes de colonialidade », in Natália GUERELLUS (ed.), *titre en cours*, Lyon, Université de Lyon, 2023 ; à paraître, « Brésil : de la décolonisation impossible à une "décolonialisation" possible ? Essai », chapitre in Elara BERTHO & Pascale BARTHELEMY (eds), *Histoires d'Afrique(s): en compagnie d'Odile Goerg* [mélanges en hommage à O. Goerg], Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2023.

capitaliste marchande et esclavagiste, puis impérialiste, et des identités en résultant. Cela m'a énormément permis de réfléchir et d'éviter – je l'espère ! – l'eurocentrisme dans le marxisme.

D'abord, je considère que les décoloniaux idéalistes développent en réalité un « orientalisme à rebours » (j'emprunte la belle formule de Gilbert Achcar), car ils inventent un « Occident » et une « Modernité ». Certes, quelques-uns (dont Mignolo) disent bien que l'Occident et la Modernité ne sont pas homogènes mais ils n'en tirent aucune conclusion et leur raisonnement vient entièrement d'une supposée homogénéité, dans l'espace et dans le temps. De la Finlande au Portugal, de l'Irlande à la Grèce (y compris antique !) et aux États-Unis, c'est l'« Occident » bien plus que le système-monde capitaliste (c'était moins le cas chez Quijano). Et la même Modernité inclut Hitler et Marx, Gobineau et Montaigne, qui font tous partie du même Empire. Mais moi, historien, je ne sais tout simplement pas ce que sont cet « Occident » et cette « Modernité »....

Ensuite, le tournant épistémique est un tournant « subjectiviste ». Ce sont les idées qui créent la société et non une dialectique entre forces productives, rapports sociaux et expressions subjectives. C'est la race qui crée l'exploitation. La colonialité est ainsi vue de plus en plus comme une idéologie impériale, celle de LA modernité, et non comme un système de rapports sociaux coloniaux. Et la décolonialité n'est plus une lutte politico-sociale de masse, mais un mouvement idéal de déprise d'avec l'idéologie impériale. Du reste, les conséquences politiques concrètes des écrits décoloniaux – du moins des écrits décoloniaux universitaires – sont rarement évoquées et, quand elles le sont, de manière très brève et vague. Il y aurait pourtant beaucoup à apprendre de l'anticolonialisme indigène contemporain et des mouvements décoloniaux noirs et d'autres subalternes ! Parfois, on a l'impression de la réinvention de la roue, comme dans l'insistance sur le lieu de l'énonciation. Sans même avoir à se revendiquer du marxisme (« D'où tu parles, camarade ? »), n'importe quel anthropologue sait l'importance du lieu.

Du reste, le lien entre la décolonialité et la décolonisation n'est pas clair. Le décolonial se distingue de l'anticolonialisme, mais en quoi ? Pour ma part, je considère que les écrits de Waman Puma et de Cugoano sont des écrits anticoloniaux pionniers. En ce qu'ils sont anticoloniaux, ils sont aussi décoloniaux puisque la colonialité inclut, dans ses diverses manifestations, la colonisation. Ainsi, tout ce qui est anticolonial est décolonial mais l'inverse n'est pas vrai : le décolonial lutte contre la colonialité, tandis que l'anticolonial lutte contre la colonisation. Ainsi aujourd'hui même, les luttes des indigènes du Brésil, du Mexique, de Colombie, des États-Unis, desdits aborigènes d'Australie et de Nouvelle-Zélande sont anticoloniales car elles continuent de contester la colonisation dont ils ont été et sont toujours victimes en tant que peuples. En revanche, les luttes des descendant-e-s d'esclaves, dont l'existence sociale a été produite par la colonisation, sont décoloniales. En général, les luttes indigènes sont autonomistes (puisque'il s'agit de récupérer terres et cultures amoindries, voire détruites par le colonisateur) et les luttes noires sont intégrationnistes (puisque'il s'agit d'exiger plus d'égalité et une meilleure insertion dans la nation).

Il n'y a pas non plus une claire vision des diverses formes de ruptures avec les métropoles (selon moi : indépendance sans décolonisation ; décolonisation sans indépendance ; indépendance avec décolonisation). Aux Amériques, ce furent des indépendances sans

d'écocolonisation. Pourquoi alors ne plus caract'riser les t'ches actuelles de la lib'ration comme anticoloniales, mais « seulement » d'écocoloniales ? L'ind'pendance aurait-elle quand m'eme 't' un peu d'écocolonisatrice ? La d'écocolonisation serait-elle uniquement politique (un pays ind'pendant ne saurait donc pas 'tre une colonie et un 'tat colonial), alors que la d'écocolonialit' serait mentale ? Mais comment une d'ep'rise de la colonialit' peut-elle se produire ' 'chelle de masse sans mouvements sociaux ? Qu'est-ce qui produit les mouvements d'id'ees ?

Bien s'ur, il y a aussi la question de l'universel et de l'universalisme, bri'vement 'voqu'ee par Dignolo ' la fin du « Manifesto ». Dignolo – avec bien d'autres – 'crit que la d'écocolonialit' est pluri-verselle. Je crois qu'il fait une confusion gigantesque (et fr'quente) entre d'une part la pluralit' des 'pist'm's – ou de ce qu'il en reste dans les soci't'es vaincues – et d'autre part l'absence d'universel et l'impossibilit' de l'universalisme. Or la pluralit' des 'pist'm's n'est pas du tout antagonique avec l'affirmation d'un universel et de sa traduction politique (l'universalisme) : il y a beaucoup de points communs, d'aspirations communes, entre tous les peuples, d'un bout ' l'autre de la plan'ete. Dans son « Manifesto », Dignolo ne parle d'ailleurs pas de l'universalisme – c'est-'-dire la posture en faveur de l'affirmation d'un universel. Mais lui ou d'autres auteurs d'écocoloniaux, dans divers textes, d'noncent ouvertement l'universalisme et pr'nent le pluri-versalisme. En fait, ils confondent l'universalisme avec l'uniformit' (l'imposition d'une seule 'pist'm'e, « occidentale »), c'est-'-dire l'universalisme abstrait de l'glise ou de la bourgeoisie triomphante, qui ont impos' et imposent toujours leurs valeurs comme 'tant les seules civilis'ees. Pourtant, des mouvements comme les zapatistes par exemple sont tout ' fait universalistes – m'lant valeurs mayas et anti-imp'rialisme. Ces mouvements partent de la d'fense de la diversit' des peuples et des 'pist'm's pour affirmer qu'ils peuvent converger, qu'aucun syst'eme de pens'ee d'un peuple n'est enti'ement 'tranger ' celui d'un autre, bref, qu'il existe un universel – sans doute ce que Souleymane Bachir Diagne qualifie d'« universel lat'ral »⁷ – et que l'universalisme concret est possible. En fait, le pluri-versalisme est culturaliste puisqu'il affirme l'irr'ductibilit' des 'pist'm's, il les naturalise et les essentialise.

Enfin, pour moi qui suis marxiste, il est un peu 'nervant de lire chez les d'écocoloniaux (id'alistes) que le marxisme fait partie de l'empire ou est eurocentrique, sans qu'il n'y ait (presque) jamais un v'ritable effort de critique ou de d'construction du marxisme. C'est juste une assertion : « le » marxisme est « imp'rial » et « eurocentrique », voire, comme l'ass'ne Dignolo, « le Marxisme [est] l'opposition n'cessaire au maintien du syst'eme » (p. 51). Les anticapitalistes sont procapitalistes, c'est aussi simple que cela... Et la d'ocratie est une « rh'torique » indissociable de l'« imaginaire imp'rial » (p. 48), comme si le plus important n'etait pas les conqu'etes et droits d'ocratiques des peuples. Que pensent nos d'écocoloniaux id'alistes des actuels « d'soccidentalis'es » Vladimir Poutine, Xi Jinping, Narendra Modi, ou encore l'ancien pr'sident d'Afrique du Sud, Jacob Zuma ?

⁷ mais cela n'induit-il pas qu'il peut y avoir plusieurs universel, ce qui annule la notion m'eme d'universel ?

Références

- MIGNOLO, Walter D., *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995, 426 p.
- MIGNOLO, Walter D., *Local Histories, Global Designs: Coloniality, Subalterne Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000, et 2012 (2^e éd. avec une nouvelle préface), 416 p.
- MIGNOLO, Walter D., « La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso », *Tabula Rasa. Revista de Humanidades* (Bogota), n° 8, janvier-juin 2008, pp. 243-281. <https://doi.org/10.25058/20112742.331>.
- MIGNOLO, Walter D., *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke University Press, 2011, 458 p.
- MIGNOLO, Walter D., « Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto », *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1 (2), 2011, pp. 44-66. <https://escholarship.org/uc/item/62j3w283>.
- MIGNOLO, Walter D., *Habiter la frontière, la désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Bruxelles, Peter Lang, 2015, 185 p.
- CAHEN, Michel, « À propos d'un débat contemporain : Du postcolonial et du post-colonial », *Revue Historique*, 2011, n° 660, pp. 899-914 . <https://doi.org/10.3917/rhis.114.0899>
- CAHEN, Michel, « Is "Portuguese-speaking" Africa Comparable to "Latin" America? Voyaging in the Midst of Colonialities of Power », *History in Africa : A Journal of Method* , XL (1), 2013, pp. 5-44. <https://doi.org/10.1017/hia.2013.1>
- CAHEN, Michel, « Déclinaisons post(-)coloniales à la portugaise? Théorie postcoloniale et culture nationale au Portugal », in Silvia AMORIM, Bárbara dos SANTOS & Ilana HEINEBERG (eds) « Déclinaisons du post/dé/colonial en contexte de langue portugaise », dossier, revue *Conceptos*, n°5, septembre 2022, <https://ameriber.u-bordeaux-montaigne.fr/articles-conceptos-n-5/952-c05-04>.
- CAHEN, Michel (à paraître), « Régimes de colonialité – Regimes de colonialidade », in Natália GUERELLUS (ed.), *titre en cours*, Lyon, Université de Lyon, 2023.
- CAHEN, Michel, « Brésil : de la décolonisation impossible à une "décolonialisation" possible ? Essai », in Elara BERTHO & Pascale BARTHELEMY (eds), *Histoires d'Afrique(s): en compagnie d'Odile Goerg* [mélanges en hommage à O. Goerg], Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2023.
- CAHEN, Michel, & BRAGA, Ruy (eds), *Para além do pós(-)colonial*, São Paulo, Alameda Editorial, 2017 [avril 2018], 336 p.