

CRITIQUE SOCIALE ET PENSÉE JURIDIQUE

N° 2



Walter D. Mignolo

# LA DÉSOBÉISSANCE ÉPISTÉMIQUE

RHÉTORIQUE DE LA MODERNITÉ, LOGIQUE DE LA COLONIALITÉ  
ET GRAMMAIRE DE LA DÉCOLONIALITÉ



P.I.E. PETER LANG

CRITIQUE SOCIALE ET PENSÉE JURIDIQUE

N° 2



Walter D. Mignolo

# LA DÉSOBÉISSANCE ÉPISTÉMIQUE

RHÉTORIQUE DE LA MODERNITÉ, LOGIQUE DE LA COLONIALITÉ  
ET GRAMMAIRE DE LA DÉCOLONIALITÉ



P.I.E. PETER LANG

# Préface

## La désobéissance épistémique comme « contre-poétique » décoloniale

par Marc MAESSCHALCK

Si côté anglophone, nord-américain en particulier et côté latino-américain, Walter Mignolo n'est plus un intellectuel que l'on doit présenter, il n'en va pas de même en milieu francophone. Certes, l'auteur argentin d'origine n'a pas échappé à l'attention avertie des spécialistes en études latino-américaines. Ses travaux sont connus en Europe grâce aux séminaires régulièrement organisés à la Roosevelt Academy de l'Université d'Utrecht par l'ami Rolando Vasquez, notamment en lien avec les études postcoloniales néerlandaises. Côté allemand, l'ami Fernet Betancourt a également largement contribué, grâce au fameux programme de dialogue Nord-Sud, mis en œuvre de 1989 à 2001<sup>1</sup>, à une meilleure réception du contexte lié à ces idées, sans oublier aussi les discussions autour de Mignolo à Vienne en 2009 au VBKO ou la traduction allemande du présent ouvrage dans sa version de 2006 chez Turia+Kant<sup>2</sup>. Mais, en ce qui concerne plus spécifiquement le milieu philosophique francophone, Mignolo reste peu et mal connu, malgré l'importance du mouvement intellectuel qu'il représente sur le front de la géopolitique de la connaissance en Amérique latine. Ignoré ou trop vite parcourue à l'occasion d'un article ou au croisement d'un site internet, ce type de pensée sera assimilée au champ bigarré et exotique des *cultural studies*, voire mieux répertorié en fonction des catégories académiques des départements universitaires nord-américains comme relevant des

---

<sup>1</sup> Cf. R. Fernet-Betancourt, « El programa de diálogo Norte-Sur, Historia de un proceso y balance provisional », in J.A. Senent et R. Fernet-Betancourt, *Filosofía para la convivencia*, Mad, Sevilla, 2004, pp. 185-194. Voir aussi la présentation qu'en donne F. Hurtado López, *Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine : vers un universalisme ouvert à la diversité. Enrique Dussel et l'éthique de la libération*, Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, Philosophies Contemporaines, Universidad de Granada, mars 2013, pp. 210 ss.

<sup>2</sup> Qui précise d'ailleurs : « Hier wird ein zentraler Autor der lateinamerikanischen Dekolonialismus-Debatte vorgestellt ».

*ethnic studies* ou, pour les plus aguerris, des *subaltern studies*<sup>3</sup>. Mais toutes ces classifications trop rapides ne valent pas un vrai détour par la découverte et la confrontation avec un ensemble de thèses originales, qui partagent certaines orientations avec un mouvement de pensée plus large comme celui de la décolonialité, mais en y traçant son propre sillon, avec ses questions et ses défis personnels.

En milieu philosophique francophone, Walter Mignolo n'est pas le seul penseur significatif contemporain de l'Amérique latine à connaître cette situation. Le fondateur du mouvement de la philosophie de la libération, Enrique Dussel, est un autre exemple de la résistance de ce milieu à une ouverture systématique et intelligente à des pensées autres. Pourtant, Dussel a bénéficié de traductions partielles de certains textes majeurs et il a multiplié les interventions en milieu francophone durant sa carrière. Mais les contextes culturels et géopolitiques ont été rarement favorables à des échanges fructueux. Côté européen, on a eu tôt fait de classer les propos reçus dans des boîtes bien connues, comme celle du tiers-mondisme marxiste et révolutionnaire, celle du culturalisme identitaire et anti-universaliste, etc. Autant de fins de non-recevoir qui n'ont pas permis d'entamer le travail patient et systématique exigé par la réception sérieuse qui doit précéder la discussion et la construction d'éventuels désaccords.

Il est peut-être temps de s'y reprendre différemment. Nos cercles académiques s'internationalisent de plus en plus. Le temps de l'accueil bienveillant d'étudiants étrangers à enseigner et à formater selon les critères de la pensée universaliste occidentale est révolu. De plus en plus de candidats au doctorat et de post-doctorants circulent entre les continents pour mener leurs recherches selon différentes perspectives. Il faut donc désenclaver nos modes de pensée et ouvrir des chantiers à la mesure de la transculturalité des publics qui fréquentent les programmes proposés, des programmes qui souvent vantent d'ailleurs des qualités de dialogue et de travail interculturel qu'ils n'assument dans les faits que de manière très partielle.

Force est de reconnaître cependant que cette tâche est exigeante. L'interaction entre des registres de pensée volontairement contextualisés et situés (et non décontextualisés) relève d'une gageure que les sciences fortes se gardent bien de risquer quand il s'agit de recherche fondamentale. Entendons-nous. L'échange sur les modèles théoriques est décontextualisé en faisant appel à de hauts degrés de généralisation, eux-mêmes basés sur des méthodes et des langages acceptés par des communautés épistémiques

---

<sup>3</sup> À ce sujet, la belle mise au point de Capucine Boidin, « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français », in *Cahiers des Amériques latines*, vol. 62, 2010, pp. 129-140, pp. 130-131.

visant le consensus sur ces matrices fondamentales. Toutefois, dès qu'il s'agit de mettre en place, sur des terrains spécifiques, des pratiques qui traduisent et opérationnalisent ces modèles théoriques, les questions se posent différemment. Il faut alors particulariser, adapter des protocoles, des manières de faire, modifier des évidences, pour obtenir des résultats. Il est possible d'immuniser les cadres théoriques de base d'un reflux provenant de ces expériences. Mais il n'en reste pas moins que même la capacité à se saisir des opportunités offertes par de tels cadres, la volonté collective de privilégier l'investissement dans leur développement, le rôle social qui leur est reconnu, toutes ces caractéristiques dépendent aussi d'un ordre contextuel de pensée qui organise le monde d'une façon particulière et entend le régir selon ses principes. Un certain universalisme découle donc inévitablement d'un type d'impérialisme moral et intellectuel, d'une forme de mise en ordre matricielle du monde et de la société qui procède généalogiquement d'un contexte historique et géographique.

Il est essentiel de pouvoir prendre distance par rapport aux évidences représentationnelles qui accompagnent toujours la croyance en un ordre des choses. Car c'est bien de croyance dont il s'agit. Il est certain que l'universalisme tel que l'a construit la pensée occidentale depuis la Grèce jusqu'au positivisme logique rend possible un ensemble d'opérations intellectuelles et pratiques, de la même manière qu'il a permis de soutenir un mode de développement de la raison technoscientifique capable de s'imposer aux religions et à l'autorité monarchique. Mais cet ordre s'accompagne d'une croyance en lui-même qui prétend l'imposer comme une fin de l'histoire, l'accomplissement nécessaire et univoque de la raison humaine, l'optimum d'une manière d'être en commun pour les humains. Cette croyance en vient même à compter sa capacité à tolérer les contestations internes et les dénonciations de ses biais comme une preuve de maturité et d'achèvement, une forme d'ouverture sceptique gardant vivace sa force d'auto-dépassement. Mais la limite de cette croyance réside plutôt dans son incapacité à saisir son conditionnement matriciel, c'est-à-dire à accepter une perspective réductrice, mettant en cause sa suprématie et indiquant sa fixation répétitive dans un mode d'organisation particulier qui garantit son pouvoir.

C'est sur ce point que porte l'exercice d'une *désobéissance épistémique*. Pour prendre distance avec le conditionnement matriciel d'un mode de pensée historiquement dominant, la production d'un écart avec la croyance qui l'accompagne est nécessaire. Il faut désobéir aux lois d'organisation imposées par cette croyance, oser transgresser, pour tester un point de départ différent, adopter une perspective différente. Or celle-ci doit être d'abord apprise, construite, pour sortir de la répétition. Le jeu relationnel est dans ce cas décisif. L'interpellation d'une voix différente,

porteuse d'une rationalisation spécifique, modifiant le processus de validation habituelle des évidences reçues, est la clé du déplacement. Voir différemment avec Walter Mignolo, c'est le défi de cet ouvrage pour toute confrontation avec la matrice coloniale qui a façonné le voir occidental de la raison.

La trajectoire de recherche de Walter Mignolo est particulièrement significative. Son arrivée à Duke University en 1993 dans le programme de littérature est marquée dès 1995 par la publication de l'ouvrage *The Darker Side of the Renaissance, Literacy, Territoriality, and Colonization*. On y trouve exposé systématiquement pour la première fois dans la démarche de Mignolo une perspective localement située sur l'histoire universelle qui se revendique comme un projet épistémique parmi d'autres, arcbouté sur son lieu d'énonciation, intriqué dans des systèmes de représentations politiquement orientés. À la différence de la philosophie de l'histoire de Hegel, qui conçoit sa perspective régionale sur le monde à la manière d'une vérité de son esprit intérieur qui dépasse son énonciateur, Mignolo tente de redécrire cette expérience de l'esprit universel comme une forme de l'extériorité imposée universellement à des intériorités obligées de se décentrer pour contribuer par-devers elles à la diversification intérieure de l'esprit. Alors que l'esprit missionnaire hérité du XVI<sup>e</sup> siècle est encore saisi par la différence des cultures qu'il découvre et s'interroge sur leur place dans l'humanité, l'esprit rationnel du XVII<sup>e</sup> va progressivement dénier la différence coloniale et l'accommoder avec l'idéal d'un esprit éclairé dont la sagesse n'a d'autre sens que le dépassement de la barbarie du monde pour retrouver l'équilibre et la mesure de la règle. Le déni de la différence coloniale crée ainsi l'universalisme séculier de la modernité où le savoir de l'universalité des principes devient le lieu épistémique de l'accomplissement de l'histoire. Plus besoin de géographie et de lutte civilisationnelle, pour affirmer un centre du monde et de la vérité, c'est l'adhésion à une vision de l'universalité qui devient le point de reconnaissance capable d'unir la communauté humaine. La différence épistémique recouvre et efface la différence coloniale. La valeur universelle de la normativité suspend le jeu des puissances au profit d'une « colonialité du pouvoir » intériorisée.

La matrice sémiotique ainsi constituée conditionne toutes les structures représentationnelles en assignant un rôle à toutes ses composantes majeures, économiques et culturelles, mais aussi celles relevant de l'ordre de la nature et des genres, ou encore celles appartenant à l'esthétique et à la littérature. Comment de se dégager d'une telle matrice des représentations ? Il faut rompre avec la subordination qu'elle implique entre l'ordre de la pensée et l'ordre de l'être en osant pratiquement d'autres repères, – des repères qui ne se conçoivent pas constamment en référence avec un idéal de performance et de scientificité, mais partent d'abord de

la compréhension originale de leurs formes de vie et de leurs traditions spécifiques. Il s'agit de la revendication, matérielle et symbolique en même temps, d'un pouvoir d'organiser les relations sociales selon des critères différents que ceux qui régissent la raison moderne colonisatrice. À côté d'exemples comme ceux de Gandhi ou du mouvement zapatiste, le nom de Fanon est régulièrement mobilisé. Cette référence est fondamentale à notre sens pour bien comprendre ce dont il s'agit dans une option décoloniale. Il n'y a ni idéalisation d'un mouvement politique particulier devenu l'archétype de la désoccidentalisation, ni adhésion à un appareillage conceptuel révolutionnaire qui garantirait à lui seul d'une coupure vers de nouvelles manières de procéder. Fanon est entièrement saisi par toutes les contradictions inhérentes à un dégageant de la matrice coloniale. Il s'efforce de déconstruire le travail idéologique réalisé sur la durée par l'administration coloniale, mais en même temps il identifie les illusions que charrient les processus de transformation du pouvoir, les idéaux nouveaux qui s'empresstent de se substituer aux anciens tout en reproduisant les mécanismes d'aliénation. Rien d'assuré dans ce processus de pensée et de lutte, car le sujet de l'énonciation est aux prises avec les multiples formes de sa soumission au désir de l'autre ; il tente de suspendre le rapport aux vérités toutes faites pour faire droit à sa puissance, à sa capacité de relation avant toute fixation représentationnelle. Fanon est particulièrement sensible aux deuils représentationnels qui accompagnent les processus de lutte. La poétique nationaliste et identitaire, par exemple, entretient la représentation idéalisée d'un âge d'or, elle rêve une société unifiée et pacifiée, en attente de sa libération, forte de ses repères et de ses valeurs communes. Mais elle n'envisage pas le caractère obsolète et dépassé de ce rêve, elle n'anticipe pas combien la lutte actuelle qui la valorise comme poétique est déjà elle-même dépassée et vouée à l'oubli face au défoulement du nouveau pouvoir. Car la question pour demain sera toute différente. Il s'agira de la capacité de se détacher des idéaux intériorisés, de la capacité d'achever une révolution dans une lutte contre la répétition de l'ordre longuement appris et assimilé, sans retraite possible vers l'idéal d'un « chez soi » détourné par d'autres différents et étrangers. C'est la position du « damné de la terre » qui se répète dans ce défi de la lutte révolutionnaire : il devient étranger sur sa propre terre ; il est son propre ennemi dans la lutte des classes<sup>4</sup>. « Les damnés n'ont pas de discours » ; ils sont déjà perdus sur cette terre. Il ne s'agit pas pour Fanon de penser à partir d'eux, mais de penser avec eux, comme l'un d'eux, en s'adressant

---

<sup>4</sup> W. D. Mignolo, « Le salaire de la peur, la fracture hégémonique, la rhétorique de la modernité et la logique de la colonialité », in *Académie de la Latinité*, EDUCAM, Rio de Janeiro, 2004, pp. 226-269, pp. 266-267, note 4.

à eux, comme un damné cherchant une issue à sa situation. Il s'agit de penser et d'agir, donc de lutter comme « nous – eurodécentré – racialisé par la logique coloniale de la modernité eurocentrée ». En disant avec Fanon, « nous, les penseurs de la décolonialité... », Mignolo tente de s'inscrire dans une forme de « sociogenèse » permettant de rejoindre et d'exprimer la sensibilité du sujet damné par la colonialité, dépossédé de son idéal de soi<sup>5</sup>.

Cette première mise en forme du projet décolonial s'est largement développée et diffusée depuis 1995 et l'ouvrage fondamental a connu une nouvelle édition en 2003, suivie en 2011 par un ouvrage qui reprend partiellement son titre, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Le terme option s'est imposé pour exprimer la dynamique du projet décolonial qui désormais a aussi l'ambition de rendre visible des subjectivités décoloniales à travers son *aestheSis* produite au confluent de différentes pratiques populaires, artistiques et littéraires<sup>6</sup>. L'engagement dans la sociogenèse est devenu plus patent et les échanges avec les approches orientales de la raison se sont multipliés dans la perspective d'une plurilocalisation de l'énonciation rejoignant différentes formes de « contre-poétique » du sujet décolonial. Les cinq sens qui orientent l'engagement de notre corporalité dans le monde se sont imposés comme une clé de réinterprétation anthropo-génétique de la matrice coloniale du pouvoir. Le contrôle colonial s'impose en même temps à la représentation mentale et au sentir corporel<sup>7</sup>.

Certes, progressivement, la construction de la matrice du pouvoir héritée de Quijano (autorité, sexualité, économie et connaissance)<sup>8</sup> s'est largement complexifiée au point d'incorporer une douzaine de descripteurs, mais la porte d'entrée de Mignolo est demeurée fermement la même. C'est la géopolitique de la connaissance et le point de vue épistémique qui est la clé du processus matriciel déterminant les représentations d'un ordre de pouvoir historiquement arrêté. Un principe

---

<sup>5</sup> La référence à Fanon revient dans une belle entrevue menée en 2014 par R. Gaztambide-Fernández, « Decolonial options and artistic/aestheSic entanglements. An interview with Walter Mignolo », in *Decolonization : Indigeneity, Education & Society*, vol. 3, 2014, n° 1, pp. 196-212.

<sup>6</sup> « (...) decolonial subjectivities at the confluence of popular practices of re-existence, artistic installations, theatrical and musical performances, literature and poetry, sculpture and other visual arts », W.D. Mignolo & R. Vasquez, « Decolonial *AestheSis*, Colonial Wounds/Decolonial Healings », consultable en ligne à l'adresse <[http://socialtextjournal.org/periscope\\_article/decolonial-aestheSis-colonial-woundsdecolonial-healings/#sthash.vldFFf1b.dpuf](http://socialtextjournal.org/periscope_article/decolonial-aestheSis-colonial-woundsdecolonial-healings/#sthash.vldFFf1b.dpuf)> (site visité le 25 juillet 2014).

<sup>7</sup> Voir, *infra*, la note 12 de la présente traduction du texte de Mignolo.

<sup>8</sup> A. Quijano, « Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America », in *Nepantla : Views from South*, vol. 1, 2000, n° 3, pp. 533-580, p. 557.



de hiérarchisation des représentations opère sur tous les plans pour marquer la supériorité, la centralité, la généralité, l'exemplarité, l'idéalité, etc. Toutefois, ce principe a pris un sens nouveau et s'est enrichi grâce aux perspectives ouvertes par l'*aesthesis*.

On pourrait penser, comme le suggère notamment Pheng Cheah<sup>9</sup>, qu'il s'agit d'une position contradictoire, dans la mesure où elle mobilise le même logocentrisme que le paradigme qu'elle critique pour en user contre lui, alors qu'elle confirme en même temps la suprématie du logocentrisme en devant à son tour y recourir.

Pourtant, comme nous l'avons indiqué dans notre avant-propos à l'ouvrage *Nouvelle critique sociale*<sup>10</sup>, l'intérêt d'une « option décoloniale » ne réside pas dans la seule affirmation d'un pluralisme de la raison, dont chaque éventualité s'incarne parmi d'autres éventualités, comme si à travers chaque option concurrente se répétait uniquement la nécessaire prise en compte d'un perspectivisme radical de la raison. Pas plus que d'autres, la décolonialité ne détiendrait une vérité finale susceptible de suspendre le débat infini. Mais comme partie d'une vérité toujours à construire collectivement, elle exigerait d'accepter un centre vide de tous les échanges possibles à partir duquel distribuer équitablement la parole et la prétention à un sens partiel. On pourrait même pousser plus loin encore l'idée d'option et y reconnaître le préalable d'une posture éthique conditionnant l'accès à toute forme de prétention à la rationalité et consistant dans la mise en œuvre des moyens de pluralisation des options et de symétrisation de celles-ci, y compris en acceptant des principes de discrimination positive en faveur des options dominées.

Nous pensons cependant que l'originalité d'une « option décoloniale » ne se situe pas d'abord sur le plan du perspectivisme ou sur celui d'une méta-éthique de l'échange rationnel. Ce qui est original dans la posture décoloniale quand elle se pose à la manière d'une option, c'est d'abord de tenir jusqu'au bout le primat de l'épistémique comme clé de toute forme de sortie de la colonialité pour les sujets concernés et d'engager précisément cette sortie en partant de l'*optionalité* de la raison elle-même. C'est ainsi le sens premier de l'épistémè qui est remis en question. La raison n'est pas une unité universelle abstraite et idéale produite par la cohérence de son auto-appréhension comme système apodictique. Elle s'exprime à travers des choix, des prises de position – comme celle d'engager le programme d'une *aesthéSis* en réponse à l'esthétique moderne –, elle se réalise en tant que connaissance spécifique, ainsi qu'en tant que savoir à construire

<sup>9</sup> Pheng Cheah, « The limits of Thinking in Decolonial Strategies », in *Townsend Newsletter*, Townsend Center for the Humanities, Berkeley, Nov-Dec 2006, pp. 9-11.

<sup>10</sup> M. Maesschalck & A. Loute (eds.), « Avant-propos », in *ID.*, *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, Polimetrica, Monza, 2011, pp. 9-18, pp. 13-14.

et à déconstruire et non en tant que science universelle, autogarantie et suspendant l'incertitude pour guider l'action. Il apparaît mieux de cette manière qu'une science implicitement acceptée comme prolongement de la matrice coloniale du pouvoir est évidemment possible et s'effectue au service de cette matrice et de son besoin de reproduction. Mais en même temps, cette science n'est qu'une option qui ne ferme pas d'autres choix possibles qui auront également à déterminer la matrice relationnelle en fonction de laquelle ils entendent construire leurs savoirs.

Mais l'optionnalité de la raison a aussi pour particularité de nous avertir du rapport émancipateur que les sujets peuvent entretenir avec le savoir. Plutôt que de maîtrise des visées représentationnelles, il s'agit d'une suspension de ce type de rapport au profit de l'institution préalable d'un mode de relationalité, du travail sur une matrice relationnelle basée sur la limitation du pouvoir et sur le rapport au « sentir ». Pour les « damnés de la terre », la première mise en perspective du monde de la vie, c'est celle de l'épreuve ou du ressenti. Le monde est une violence éprouvée au quotidien dans un décalage permanent entre la pulsion de vie et la pulsion de mort, immédiatement ressenties dans leur contradiction. C'est la séparation abstraite des registres épistémique et esthétique qui est la clé de la matrice coloniale du pouvoir, la coupure entre le discursif et le répressif, entre le transcendantal et l'empirique. Toute critique qui reproduit cette coupure est déjà inscrite dans le prolongement de la matrice coloniale du pouvoir et soumise à son contrôle. L'effet d'une dislocation épistémique du sujet ne peut être suspendu et dépassé qu'à la condition de s'appuyer sur un constituant plus fondamental de l'épistémé que sa propre règle de représentation, à savoir sa limitation au sentir de la corporalité sociale, ce que Fanon appelait un affrontement *musculaire* avec les résistances du monde environnant, une lutte pour la vie qui opère à partir de soi comme un lien ténu, la jointure constamment reconstruite entre l'espoir rationnel et la violence matérielle.

À la manière du poète et écrivain philosophe Édouard Glissant, nous pensons que cette perspective décoloniale du savoir ne peut échapper à la dislocation du sujet colonial que par l'effet d'une contre-poétique qui s'affronte, au-delà des références spatio-temporelles de la représentation propre à l'esthétique transcendantale, à la distorsion de la puissance énonciative du sujet aliéné. Face au langage de la norme universelle, du vrai et du beau, la langue créée et expressive de la particularité devient la langue de la frustration, la langue de la névrose<sup>11</sup>. La colonialité se traduit ainsi par une opposition entre « une langue dont on se sert et un langage dont on a besoin »<sup>12</sup>, la langue de l'administration et du pouvoir

---

<sup>11</sup> É. Glissant, *Le discours antillais*, Gallimard, Paris, 1997, p. 413.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 403.

face au langage de la vie quotidienne, des besoins primaires, des plaisirs et des peines, du sentir. De cette opposition découlent deux types de poétiques selon Glissant. La première résulte d'une situation où « ne se rencontre aucune impossibilité entre la tension et l'expression »<sup>13</sup> : c'est la *poétique naturelle*. Au contraire, dans une situation où « il faut frayer à travers la langue vers un langage qui n'est peut-être pas dans la logique interne de cette langue »<sup>14</sup> se constitue une *poétique forcée* ou une « contre-poétique ». Cette poétique forcée est « mise en acte par une collectivité dont l'expression ne peut jaillir directement, ne peut provenir d'un exercice autonome du corps social »<sup>15</sup> ; une collectivité dont la sociogenèse est empêchée, contrôlée, retenue. Dans son impossible et son impuissance, cette poétique est l'expression d'un manque collectif, d'une épaisseur accumulée qu'il s'agit d'inventorier, d'explorer pour constituer une relation encore à venir. Alors que la poétique naturelle est à la fois une poétique personnaliste et une poétique de l'instant, « la pointe extrême d'une voyance »<sup>16</sup>, la contre-poétique est à la fois une poétique du génie collectif et une poétique de la durée.

Cette « dichotomie » violente qui suscite les troubles de parole du sujet aliéné se double d'une « *linea de color* », d'une frontière des couleurs qui renforce l'asymétrie entre *deux poétiques* très différentes de la vie et de l'humanité, mais qui ouvre en même temps le besoin de « contre-poétique ». La première de ces poétiques est celle de l'*ego conquistador* ou la poétique du moi conquérant. Je crois que l'on devrait plus radicalement encore l'appeler, suite aux nuances apportées par Maldonado-Torres, une *poétique de l'hétérogénéité* ou une poétique des moi hétérogènes. Elle contient déjà comme dans un miroir inversé la poétique du moi-inférieur, le moi maîtrisé, conquis, dominé ou, encore, colonisé. Ce reflet n'est pas à proprement parler une poétique, mais bien la sous-poétique dérivée de l'idéalisation du Moi conquérant. La poétique du moi idéal-conquérant se constitue dans l'ordre de la pensée, du savoir, de la science. Son emprise sur le monde est justifiée par son accès à la conscience de soi comme pouvoir de dominer la nature par sa force mentale. Sa force déclarative réside à la fois dans le *découpage du monde* qu'elle impose entre l'idéal et l'incomplet, l'inachevé, et dans la *suspension de l'éthique*<sup>17</sup> qu'elle rend ainsi non seulement acceptable, mais pensable.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 402.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>17</sup> N. Maldonado-Torres, « Sobre la colonialidad del ser : contribuciones al desarrollo de un concepto », *op. cit.*, p. 137.

Face à cette première poétique qui domine encore les ontologies contemporaines de l'identité<sup>18</sup>, une contre-poétique décoloniale et transmoderne offre une autre voie<sup>19</sup>. Elle ne peut s'ériger qu'en rompant le miroir et en misant sur la restauration d'une relation plus fondamentale oblitérée par le découpage de la poétique de conquête et d'hétérogénéisation. C'est une *poétique de la relation*, marquée par une coupure libératrice, par le primat de la relation sur le découpage, de l'homogène sur l'hétérogène. Parole *désémantisée* sur la vie, elle est vouée à l'action, à l'engagement pour lever les ambiguïtés d'un sens séculaire, marqué dans des mots forgés pour affirmer la supériorité. Cette poétique s'édifie comme une langue du corps destinée d'abord au Tu, c'est-à-dire en demande d'accueil dans le monde du Tu. Il s'agit donc bien de parler une autre langue que celle qui a produit les découpages ancestraux de la modernité conquérante entre sujets, sexes, races, peuples et religions. Comme pour Fanon et Levinas<sup>20</sup>, il s'agit de poétiser d'abord la demande corporelle d'acceptation d'une relation.

Pour saisir cette poétique, il faut la suivre dans sa genèse à travers la résistance de sujets colonisés qui ont tenté un changement radical de perspective en vue de refonder une éthique de la relation là où régnait les principes justifiant la suspension de l'éthique et leur dénégation dans l'universalisme bien-pensant. « *Decolonization is about the creation of a new symbolic and material order that takes the full spectrum of human history, its achievements and its failures, into view* »<sup>21</sup>.

Le terme de reconnaissance est trop faible pour exprimer cette contre-poétique. Il s'agit plutôt de « disloquer » le cogito qui divise le monde pour renouer avec un autre vocabulaire, une autre parole, un autre matériel symbolique. Trying « to dislocate the subject through the awareness of a response to those who are locked in positions of

---

<sup>18</sup> Cf. S. Wynter, « Después del Hombre, su última palabra : sobre el posmodernismo, *Les Damnés* y el principio sociogénico », in W. Mignolo (ed.), *La teoría política en la encrucijada decolonial*, Del Siglo, Buenos Aires, 2009, pp. 51-123, pp. 89-90.

<sup>19</sup> W.D. Mignolo, « L'option décoloniale », in M. Maesschalck et A. Loute (eds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, op. cit., pp. 233-256. Il s'agit de parvenir à « relégitimer ce qui a été disqualifié et refoulé ». Cf. W.D. Mignolo, « Preface to the 2012 Edition », in *ID.*, *Local Histories/Global Designs, Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton U. P., Princeton, 2012 (1<sup>st</sup> ed. 2000), pp. ix-xxiii, p. xiv.

<sup>20</sup> En commentant Levinas, Marcel Hénaff écrit : « *Comment une relation avec autrui est-elle possible ? Elle n'est possible que parce qu'elle arrive* » (M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, Seuil, Paris, 2002, p. 516). Entendons ainsi qu'elle est pure événementialité, extériorité, don sans retour. Comme un mot est livré, oblige à une interprétation/traduction, délivre un moi...

<sup>21</sup> N. Maldonado-Torres, « The topology of being and the geopolitics of knowledge, Modernity, empire, coloniality », in *City*, vol. 8, 2004, n° 1, pp. 29-56, p. 36.

subordination »<sup>22</sup>. Paradoxalement, pour Fanon comme pour Glissant, il appartient au poète de nommer la responsabilité éthique de l'infériorisé ! Le poète colonisé n'a, en effet, d'autre choix que de partir du « point occulte » de basculement de l'identité du colonisé, de sa subjectivité aliénée, disloquée, de ce déséquilibre où se transforme l'attente d'un autrui différent, suspendu dans son geste d'humiliation, dépouillé des attributs du savoir absolu. Pour le poète colonisé, « *l'universalité réside dans cette décision de prise en charge du relativisme réciproque de cultures différentes une fois exclu irrévérablement le statut colonial* »<sup>23</sup> d'infériorité.

Nous pensons que ce que perçoit bien Fanon, c'est la dimension proprement thérapeutique de la poésie du poète colonisé. Elle est nécessaire à la relance de la relation, comme la poésie de Glissant, parce qu'elle s'exprime à partir de « la trame sans cesse recommencée de ces opacités consenties »<sup>24</sup> face au système unifiant de l'Être. Ce qui est en jeu dans la contre-poétique des Glissant et des Fanon, c'est le passage à un sens de la relation qui n'est pas donné d'emblée. Édouard Glissant parle d'un savoir « insu »<sup>25</sup>, donc acquis involontairement, latent et prisonnier encore de cette latence. La contre-poétique ne cesse d'osciller entre d'un côté les figures les plus arrêtées de la monadicité du je dominant, celles reçues du passé et celles exprimées dans l'immédiat de la relation économique, et d'un autre côté la rencontre d'un autre différent, indécis, en quête d'une attitude mieux adaptée à ce que l'autre lui adresse comme sujet singulier. À l'image idéale de *l'homme*, la contre-poétique oppose son renoncement en exprimant les particularités infinies de *l'humain* métissé, arrimé au choc des cultures, dépossédé de son origine et de son corps<sup>26</sup>, perturbé par son manque. Elle force ainsi le passage à un ordre intersubjectif post-fusionnel et non imaginarisé, un ordre qui concerne aussi nécessairement l'intellectuel « décolonial ».

De fait, ce qui est en jeu, dans ce cas, c'est inévitablement aussi une transformation du rôle de l'intellectuel et pas uniquement une redéfinition, la plus méthodique soit-elle, de son objet de réflexion. Pour accompagner le passage, le passeur doit lui-même trouver la manière d'être passant. Si pour Glissant et Fanon, le rôle primordial du poète comme passeur ne fait aucun doute, la fonction de l'intellectuel demeure en elle-même

---

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> F. Fanon, « Racisme et culture », in F. Fanon, *Pour la révolution africaine*, Maspero, Paris, 1969, pp. 33-45, p. 45.

<sup>24</sup> É. Glissant, *op. cit.*, p. 418.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 405.

éminemment problématique<sup>27</sup> dans la mesure où elle suppose toujours une action conceptualisante qui se détache tout autant de l'expérience immédiate de la résistance populaire que de l'usage redondant et forcé d'une poétique relatant cette résistance. Cette dimension relationnelle et intersubjective du passeur ne peut être confondue avec l'opération discursive produite sur l'épistémè, auquel cas le modèle dominant de scientificité se répéterait par l'instauration d'un méta-savoir transcendantal du passage gommant sa propre opérativité dans la mise en scène d'une sagesse différante produite à partir des pratiques réprimées par la colonialité.

Dans une perspective décoloniale, la relation entre le producteur conceptuel et la multitude tente à la fois de dépasser la représentation d'un manque d'être de la multitude des damnés et de permettre à l'analyse intellectuelle de conduire la multitude à reconnaître ce dépassement comme résultant de son propre pouvoir et non comme procédant d'un savoir illusoire qui lui serait extérieur. Il y a un écart entre la production conceptuelle et sa reprise dans l'ordre effectif d'une contre-poétique offrant un langage aux sujets aliénés. De l'exploitation intuitive (aesthétique) de cet écart par la multitude résulte un moment de désidéologisation des rôles dans la relation épistémique au profit d'un processus plus incertain, plus faillible, mais aussi moins prévisible et donc plus ouvert. Ce moment est décisif car il permet d'identifier et de reconstruire des significations partagées à partir du processus induit par l'analyse intellectuelle<sup>28</sup>.

C'est donc dans l'exploitation de l'asymétrie intersubjective présente dans l'analyse intellectuelle vécue comme processus relationnel que réside une réponse possible aux défaillances des structures relationnelles qui ont conduit le sujet à réprimer ses propres potentialités et à accepter les comportements qui le maintenaient dans cette situation de dépréciation de soi. Cet apport est certes in-anticipable, mais il faudra essayer de mettre ensemble l'imprévu et le connu en acceptant la friction qui construit l'être de la relation au profit d'un savoir suscité par l'intellectuel « à son insu ». Il y a ainsi incurvé, dans le moment humain de l'interaction intellectuelle avec les pratiques décoloniales, et avec les aesthesis qui s'y jouent, une épreuve de limitation de l'intervention intellectuelle elle-même qui rend réfléchible une modification des rôles, contenant à la fois leur imprévisibilité et leur coconstructibilité en fonction d'une sociogenèse relationnelle. Ce qui nous intéresse ici c'est le fait que la

---

<sup>27</sup> Pour mémoire, les fameuses thèses de Fanon dans F. Fanon, *Peau noire, Masques blancs*, Seuil, Paris, 1952.

<sup>28</sup> Suivant S.A. Mitchell, *Hope and Dread in Psychoanalysis*, Basic Books, New York, 1993, p. 221.

position décoloniale ne permet d'envisager un basculement vers une autre forme de relationalité sociale qu'à la condition de mobiliser un principe de genèse sociale intégrant un moment de limitation de l'intervention intellectuelle elle-même qui laisse place à l'interruption de la domination grâce à l'expérience du trauma.

C'est pourquoi la position de l'intelligence décoloniale ne peut s'élaborer abstraitement à partir d'un discours fictif sur l'histoire des ruses de l'esprit. Elle est en besoin d'alliance avec un *extérieur à soi* que manifeste la référence au trauma de l'histoire et elle ne peut commencer à s'élaborer que par cette prise en compte d'une certaine communauté de « sentir » à construire par la rencontre de la puissance poétique des sujets résistants. Si l'élaboration d'une poétique décoloniale est fondamentale, c'est parce qu'elle incarne l'énonciation du sujet intellectuel dans une *aesthesis* de soi dirigée vers le déplacement de son sentir. À travers les mots qu'il érige en concept, tels « *aesthesis* », « colonialité », « décolonialité », « transmoderne », « matrice du pouvoir », « différence coloniale », « *linea de color* », etc., le sujet intellectuel expose le manque recouvert par le langage académique conventionnel et exprime son désir d'un « sentir autrement » que par le flux des représentations dominantes. Dans ce processus, il manifeste non seulement la puissance subjective d'un langage du « sentir-vrai », il indique aussi, par son attente d'un « faire-pouvoir » avec d'autres, la nécessaire limitation de la résistance convulsive des concepts. Il n'est pas porte-parole, mais il est le passeur d'un autre sentir. Sartre disait de Fanon, à juste titre pensons-nous, qu'il ne parlait pas aux Occidentaux, mais bien à ses semblables, les colonisés<sup>29</sup>. Il s'adressait comme damné aux damnés de la terre et cette communauté préalable et assumée donne à la puissance de son dire un goût, une odeur, une *aesthesis* d'emblée différente. De ne pouvoir parler d'emblée à tous universellement et d'assumer cette limitation de sa puissance comme une condition de son effectuation constructive pour la vie représentationnelle fait de sa parole un lieu de passage pour le « faire-pouvoir » des damnés, un espace de transition, de sociogenèse.

Cette mise au service du concept au profit du « sentir-vrai » à partir de soi était aussi au centre de la démarche pédagogique et libératrice d'un Paolo Freire. Dans cette perspective également, la parole n'a de force émancipatrice que lorsqu'elle limite sa puissance abstractive et tire son pouvoir des situations qui se l'approprient pour énoncer leur vie. Toutes les formations d'adultes et de professionnels sont confrontées à

---

<sup>29</sup> « Un ex-indigène de "langue française" plie cette langue à des exigences nouvelles, en use et s'adresse aux seuls colonisés (...) » (J.-P. Sartre, « Les Damnés de la terre », in *Situations, V, Colonialisme et néo-colonialisme*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 167-193, p. 170).

ce genre d'*option* : imposer un cadre général d'apprentissage avec des compétences standard à acquérir avec le langage qui les accompagne ; ou bien nommer les insatisfactions et les désirs pour les transformer en projets par la production d'une discoursivité adaptée. C'est toute la différence, par exemple, entre un discours adressé aux soignants dans une institution de santé et la construction d'une parole propre de soignant qui s'élabore en savoir partagé pour transformer une situation donnée. Il est fondamental de voir que ce qui se joue dans l'espace pratique des micro-dominations se rejoue dans l'espace géostratégique des hégémonies culturelles. De part et d'autre se joue en définitive une « optionalité » du rapport au savoir selon qu'il convient à la reproduction d'un ordre de vérité extérieur aux sujets ou qu'il devient par la limitation de son « pouvoir-faire » l'espace transitionnel d'une sociogenèse par laquelle des sujets parviennent à élaborer ensemble une autre manière de « faire-pouvoir », et ceci en fonction du ressentir des violences et des espérances refusées.



# Qui est Walter Mignolo ?

## Brève notice de présentation

par Juan PABLO BERMÚDEZ

Né en Argentine, au sein d'une famille de migrants italiens établis à la campagne, il grandit en milieu paysan. Vers ses 7 ans, son père décide de déménager en ville afin qu'il puisse aller à l'école. Quand il a 20 ans, il se déplace à Córdoba pour faire ses études en philosophie à l'Universidad Nacional de cette ville. C'est là où il commence à faire la lecture d'auteurs comme Lévi-Strauss, Barthes, Foucault, Derrida, Greimas, Genette, etc. Le structuralisme et le poststructuralisme auront une influence spécifique dans sa pensée. À cette époque, les échanges intellectuels entre la France et l'Argentine étaient forts.

Suivant ces influences, après avoir terminé ses études en philosophie, il pose sa candidature à une bourse pour faire des études en France, à Paris, et l'obtient. À Paris, Mignolo s'inscrit à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) pour réaliser un doctorat en sémiotique. Pendant cette période, il suit les cours de Roland Barthes et de Gérard Genette, ainsi que ceux d'Algirdas Greimas et d'Oswald Ducrot. Ses études terminées, il enseigne quelque temps en France, à Toulouse notamment, puis arrive aux États-Unis dont il devient citoyen et où il fera la plus grande partie de sa carrière académique.

Tant les lectures qu'il a faites en Argentine des auteurs mentionnés que ses déplacements géographiques sont déterminants pour comprendre le parcours intellectuel de Mignolo. Autant à la campagne, étant descendant d'Européens, qu'à la ville étant paysan, il rencontre la sensation de la différence. Ce genre de ressenti se répétera aussi lors de son séjour à Paris ainsi qu'à l'occasion de son déplacement définitif aux États-Unis. D'après lui, c'est suite à ces déplacements qu'il commence à percevoir la « différence » telle qu'il l'a théorisée quelques années plus tard. Il s'agissait toujours d'une sensation de non-appartenance qu'il ressentait en permanence à chaque endroit. D'abord en étant Italien au milieu de paysans créoles, puis à l'école primaire en étant paysan dans un endroit citadin et cultivé, ensuite en France comme Latino-Américain, et finalement comme Latino ou Hispanique aux États-Unis. Toutes ces situations le mettaient dans une position d'exclu par rapport aux autres.

On peut diviser son parcours en deux lignes : celle de sa carrière professionnelle, et celle de l'évolution de sa pensée.

En ce qui concerne sa carrière professionnelle, après avoir quitté la France, il est parti aux États-Unis où il a donné des cours de sémiotique et de théorie littéraire à l'Université d'Indiana à partir de 1973. En 1974, il part à l'Université de Michigan où il accomplira toute sa carrière comme professeur : de professeur visitant à assistant, puis associé et finalement à temps plein. Il reste à Michigan jusqu'en 1992. En 1993, il arrive à l'Université de Duke, à North Caroline, pour intégrer le programme de littérature dans le département d'Études romanes, où il est nommé, quelques années plus tard, doyen du département. Mignolo a aussi été distingué comme professeur William H. Wannamaker. Pendant une année sabbatique prise après avoir quitté le poste de doyen, il a commencé à travailler avec le Center for Global Studies and the Humanities, toujours à l'Université de Duke, où il travaille encore jusqu'à aujourd'hui.

En ce qui concerne la ligne proprement académique, on peut identifier trois étapes spécifiques marquant d'une certaine façon l'évolution de sa pensée.

Une première étape comprise entre 1971 et la fin des années 1980, liée à ses études de sémiotique et caractérisée par l'influence du structuralisme et du poststructuralisme, dont plusieurs de ses articles s'inspirent. Ainsi, l'étude « Borges, el libro y la escritura », écrite avec Jorge Aguilar Mora et publiée chez Caravelle, à Toulouse, en 1971, mobilisait l'ouvrage *De la grammatologie* de Derrida. En 1972, Mignolo publiait « La dispersión de la palabra. Los heraldos negros de César Vallejo », dans la Revue *Nueva Revista de Filología Hispánica* au Mexique, article qui proposait une analyse structurale de l'auteur. Jusqu'au début des années 1980, Mignolo continue à faire des articles qui comprenaient comme sujets la littérature, le structuralisme, la grammaire générative et la philosophie du langage. Cet ensemble des travaux a été publié dans un ouvrage de compilation intitulé « Textos, modelos y metáforas » en 1986 par la Universidad Veracruzana de Jalapa, Mexique. Parallèlement à ces travaux, l'auteur argentin développait des recherches sur l'analyse du discours et les liens entre la fiction et la littérature, dont les résultats ont été publiés en 1984 dans un livre intitulé « Teoría del texto e interpretación de textos ». Cette période comprend en outre la publication de son livre « Elementos para una teoría del texto literario », publié en 1978, par Editorial Crítica, à Barcelone, qui est sa thèse doctorale réaménagée.

La deuxième étape, partiellement imbriquée dans la dernière, s'étend jusqu'au milieu de la décennie quatre-vingt-dix. On peut l'identifier comme correspondant aux études coloniales. C'est pendant cette période que Mignolo se concentre sur l'historiographie de la Renaissance

et l'historiographie des Indes, en les croisant avec des questions linguistiques et cartographiques. Durant cette période, il publie deux articles qui deviendront paradigmatiques pour les études coloniales, à savoir : « El metatexto historiográfico y la historiografía indiana », publié chez *Modern Languages Notes*, à la John Hopkins University en 1981 ; et « Cartas, crónicas y relaciones del Descubrimiento y la Conquista » qui est la recollection de travaux publiés par Editorial Cátedra, à Madrid, en 1982.

Finalement, la troisième étape est celle de la Modernité/Colonialité – Décolonialité. Grâce à ses travaux antérieurs, Mignolo publie un ouvrage qui le signale comme un des fondateurs et constant collaborateur du réseau Modernité/Colonialité – Décolonialité. Il s'agit de « *The Darker Side of the Renaissance* », ouvrage où il remarque qu'à côté de la Renaissance européenne des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, il y a eu la colonisation des Amériques comme le côté occulte qui a servi de soutien à ses ambitions. Avec ce livre, Mignolo prend une place importante, pas seulement dans les études postcoloniales et subalternes, mais aussi dans la philosophie latino-américaine, à cause du dialogue établi avec des philosophes importants de ce continent comme Dussel, Zea, Kusch et O'Gorman. À cette époque-là, Mignolo ne connaissait pas encore les travaux du sociologue péruvien Aníbal Quijano, créateur du concept de « Colonialité ». Mais les ponts étaient déjà jetés entre ces deux courants de pensée qui, avec la philosophie de la libération de Dussel, deviendront les ciments fondamentaux du réseau Modernité/Colonialité – Décolonialité. Les apports les plus importants de Mignolo à ce réseau sont, d'une part, la théorisation de la « différence coloniale », concept qui montre comment la colonisation a attribué aux habitants des territoires colonisés, une condition d'infériorité par rapport aux colons. C'est à partir d'une pareille attribution que tout un ensemble d'autres déqualifications des colonisés sont aussi créées, telles que l'infériorité de leurs savoirs, de leurs coutumes, voire de leur existence elle-même. D'autre part, en tenant en compte la différence coloniale, Mignolo a étendu le concept de « colonialité du pouvoir », en y ajoutant aussi la colonialité de l'être afin de dévoiler les processus de subjectivation que la colonisation a engendrés chez les sujets colonisés. De plus, à titre prospectif, Mignolo a aussi apporté à ce réseau de recherche les concepts d'épistémologie frontalière et de désobéissance épistémologique (développé dans l'ouvrage que nous publions ici avec la traduction de Yasmine Jouhari et de Marc Maeschalck). Ces deux concepts viennent supporter tout le projet de la décolonialité en relevant le caractère localisé et particulier de toute connaissance et en ouvrant ainsi l'espace aux autres possibilités de pensée autrement, des possibilités différentes de celle qui a prétendu, par la force de la colonialité, s'imposer comme la seule et unique valide, universelle et abstraite.

On pourrait ainsi conclure que Walter Dignolo est un penseur latino-américain qui a dédié sa vie à créer des possibilités pour ouvrir un espace de pensée transmoderne et transcoloniale en revendiquant les endroits voilés par une matrice de pouvoir qui continue à s'imposer sur toute la planète en procédant à l'élimination de tout ce qui prétend lui résister.

Nous terminerons cette brève présentation de Walter Dignolo en citant ses ouvrages les plus représentatifs, à savoir :

- *The Darker Side of the Renaissance : Literacy, Territoriality, Colonization* (1995).
- *Local Histories/Global Designs : Coloniality. Subaltern Knowledges and Border Thinking* (1999). Traduit en espagnol : *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2002.
- *The Idea of Latin America* (2005). Traduit en espagnol : *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa, Barcelona, 2007.

# La désobéissance épistémique

## Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité

par Walter MIGNOLO

(traduit par Yasmine JOUHARI et Marc MAESSCHALCK)

« [...] Le colonialisme ne se contente pas d'imposer sa loi au présent et à l'avenir du pays dominé. Le colonialisme ne se satisfait pas d'enserrer le peuple dans ses mailles, de vider le cerveau colonisé de toute forme et de tout contenu. Par une sorte de perversion de la logique, il s'oriente vers le passé du peuple opprimé, le distord, le défigure, l'anéantit » (F. Fanon, *Les damnés de la terre*, La découverte et Syros, Paris, 2002, p. 201).

### Introduction

En mai 2004, Arturo Escobar et moi-même avons organisé une réunion du groupe modernité/colonialité à l'université de Duke et à l'université de Caroline du Nord<sup>1</sup>. Depuis 1998, les rencontres avaient porté sur deux thèmes d'égale importance : (1) les questions et/ou les problématiques les plus intéressantes apparues lors de la réunion antérieure ; (2) les problématiques qui avaient occupé les membres du groupe dans l'entre-deux. Suite à nos rencontres tenues durant les mois de mai et de juin 2004, nous nous sommes surtout interrogés sur la théorie critique de Max Horkheimer et sur ses rapports avec nos centres d'intérêts.

Comment la théorie critique pouvait-elle nous aider à penser dans un même mouvement les expériences et les subjectivités frontalières engendrées par la montée en puissance de l'Occident et

---

<sup>1</sup> Y participèrent les membres du projet de recherche : Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Boaventura de Sousa Santos, Freya Schiwy, José Saldivar, Nelson Maldonado-Torres, Fernando Coronil, Javier Sanjinés, Margarita Cervantes de Salazar, Libia Grueso, Marcelo Fernández Osco, Edgardo Lander, Arturo Escobar et moi-même. Et les invités de la faculté de Duke dont les œuvres et les questionnements étaient proches des nôtres : Miriam Cooke, Ebrahim Moosa, Roberto Dainotto, Ralph Litzinger et Leo Ching. Cette monographie fut publiée en anglais dans *Cultural Studies*, 21/203, 2007, édition spéciale coéditée par Arturo Escobar et Walter Mignolo, et intitulée « Globalization and the decolonial Option ».

par la disqualification subie par les autres langues, cultures, religions, économies et formes d'organisations sociales ? Cette question s'ancre dans une époque où des révolutions globales et pluri-verselles ont lieu et où la diversité et la pluri-versalité des histoires locales font dissidence, ce qui porte préjudice au contrôle exercé par l'histoire universelle.

Il s'agissait donc de déterminer comment une théorie résultant d'un développement historique particulier pouvait contribuer au projet que s'assigne le programme Modernité/Colonialité/Décolonialité. De fait, la théorie critique s'ancre dans l'histoire spécifique de l'Europe et est élaborée à l'époque par un groupe d'intellectuels minorisés en Europe : les colonisés internes que sont les Juifs depuis 1492. Que deviendrait une théorie critique où les *Damnés de la terre*<sup>2</sup> prendraient place à côté du *prolétariat* de Max Horkheimer ou de la *multitude* qui est la version actuelle du « prolétariat » ? Plus précisément, nous nous sommes interrogés sur les transformations que devrait subir une théorie critique afin qu'elle puisse intégrer les concepts de « genre », de « race » et de « nature ». Finalement, dans quelle mesure cette théorie pouvait-elle prendre place dans le cadre du projet de modernité/colonialité et de décolonisation ? Une telle intégration impliquerait-elle de renoncer à la formulation de la théorie critique marquée par le XX<sup>e</sup> siècle ou de reconnaître que le projet de la modernité est à bout de souffle ?

Ces questionnements, qui ont animé nos discussions en 2004, ne visaient pas à clôturer le débat sur la base d'un consensus. Au contraire, notre objectif était surtout d'ouvrir la réflexion sur un nouveau champ de recherche. D'ailleurs, j'ai la conviction qu'à l'issue des trois jours d'atelier chaque participant en est ressorti avec ses propres réponses, avec une autre façon de formuler ses questions ou avec d'autres interrogations en lien avec la problématique. Avant la réunion, j'avais commencé à rédiger le texte qui suit. Toutefois, il n'est pas resté indemne de ces rencontres. Cette monographie porte la trace indélébile de ces trois jours de dialogue intense, créatif et productif.

---

<sup>2</sup> F. Fanon, *Les damnés de la terre*, La découverte et Syros, Paris, 2002.