

# Une perspective latino-américaine : Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français

lundi 3 septembre 2018, par [BOIDIN Capucine](#) (Date de rédaction antérieure : 2009).

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

Sommaire

- [Estudios decoloniales/postcolo](#)
- [Circulation](#)
- [Traductions et résistances](#)

Les résistances et les débats suscités par l'introduction des études postcoloniales dans les sciences sociales françaises nous conduisent à situer les études décoloniales par rapport à elles. Les unes comme les autres suscitent aussi bien chez les sociologues que chez les anthropologues et les historiens français trois types de critiques : États-Unis-centrisme, manichéisme et essentialisme. Il n'est pas possible de reprendre l'ensemble des nombreux débats actuels liés aux études postcoloniales. En revanche nous comparons et retraçons ici les connexions entre les deux courants de pensée pour montrer en quoi les auteurs dits « postoccidentaux » ou « décoloniaux » ne tombent pas nécessairement tous et systématiquement dans trois écueils rédhitoires qu'un public français réunit volontiers sous un péché capital : le communautarisme. Introduire une pluralité d'auteurs de ce courant aux positions contrastées ne nous épargne pas, au contraire, une critique qui choisit cependant de rester ouverte au dialogue avec des hommes et des femmes travaillant en Amérique latine et aux États-Unis : le philosophe argentin de la libération Enrique Dussel (Mexique), le sociologue péruvien Aníbal Quijano (États-Unis), le sémioticien et théoricien culturel argentin-américain Walter D. Mignolo (États-Unis), le philosophe colombien Santiago Castro-Gómez (Colombie), la sémioticienne argentine Zulma Palermo (Argentine), les anthropologues colombiens Arturo Escobar (États-Unis) et Eduardo Restrepo (Colombie), le sociologue vénézuélien Edgardo Lander (Venezuela), l'anthropologue vénézuélien Fernando Coronil (États-Unis), le philosophe portoricain Nelson Maldonado Torres (États-Unis), le sociologue portoricain Ramón Grosfoguel (États-Unis), la spécialiste en études culturelles et nord-américaine Catherine Walsh (Équateur) et la critique littéraire allemande Freya Schiwy (États-Unis) [1].

## Estudios decoloniales/postcolonial studies

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

Les théories postcoloniales étant un courant de pensée anglophone né dans les années 1980-1990 qui réfléchit sur les héritages coloniaux britanniques en Inde, en Australie, en Afrique et au Moyen Orient des xix<sup>e</sup> et xx<sup>e</sup> siècles, elles ignorent d'emblée l'expérience de l'Amérique latine, dont les pays prirent leur indépendance vis-à-vis de l'Espagne dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle [2]. La tradition de pensée sud-américaine, hispanophone et lusophone, est donc absente. La critique postcoloniale de l'eurocentrisme reste eurocentrique en limitant son champ de réflexion aux legs des empires nord-européens du XIX<sup>e</sup> siècle.

Mise à l'écart constatée, regrettée, analysée et finalement contrecarrée par la proposition de vocables distinctifs : postoccidentalisme, courant décolonial ou programme de recherche Modernité/Colonialité ; adjectifs qui permettent de mieux mettre en évidence la permanence de la colonialité globale du pouvoir, du savoir et de l'être après la décolonisation. La notion de colonialité globale du pouvoir est introduite par le groupe pour faire référence à l'imbrication complexe et dynamique des phénomènes économiques et des processus socioculturels de racialisation (culturelles et linguistiques), de sexisation et de sexualisation<sup>3</sup> dans les rapports de pouvoir et de savoir qui se mettent en place à partir de l'époque moderne, c'est-à-dire à partir du xv<sup>e</sup> siècle. Une imbrication que les processus politiques de libération nationale réalisés au xix<sup>e</sup> siècle en Amérique latine n'ont pas réussi à transformer en profondeur [Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007, p. 17].

Tel qu'il est diffusé et présenté en Amérique latine, le postcolonialisme anglo-saxon inclut les études subalternes [3] nées aux Indes (R. Guha, P. Chatterjee et G. C. Chakravarty) mais surtout des auteurs uniquement appelés « postcoloniaux » (H. Bhabha, G. C. Spivak, E. Said) qui réfléchissent à partir des contextes et des enjeux propres aux États-Unis (droits civiques, immigration, multiculturalisme). Ces auteurs s'inspirent essentiellement de la relecture du marxisme hétérodoxe (A. Gramsci) à partir des années 1956 [4] et des volontés de dépassement du marxisme (M. Hardt, A. Negri, M. Lazarrato), du poststructuralisme (G. Deleuze, M. Foucault) et de la critique de la métaphysique occidentale (K. Marx, F. Nietzsche, M. Heidegger). « Il s'agit d'un domaine théorique régional dont l'influence mondiale ne saurait être séparée de son enracinement dans de puissantes universités métropolitaines » [Coronil, 2006, p. 232]. Par contraste, les théories latino-américaines réfléchissent à partir des legs des empires espagnol et portugais du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle pour considérer le système-monde. Les héritages sont pensés non seulement comme coloniaux mais comme indissociablement modernes/coloniaux. Leur pensée puise dans les théories économiques de la dépendance ainsi que dans la philosophie de la libération. Autrement dit et contrairement aux études postcoloniales qui ont surtout pris racine dans les départements de littérature et qui s'attachent à déconstruire l'eurocentrisme des discours, les études décoloniales articulent les analyses économiques, sociologiques et historiques avec des développements philosophiques. Mais par rapport aux analyses du système-monde, la culture a pour eux un rôle plus central : loin d'être un appendice mineur des processus économiques et politiques, elle est au contraire constituative des processus d'accumulation capitaliste [Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007]. Enfin, dernière

différence revendiquée : des philosophes créoles et indiens des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles (José Carlos Mariátegui, Rodolfo Kusch, Fausto Reinaga, Manuel Quintín Lame) mais aussi des auteurs indiens et espagnols de l'époque coloniale (Waman Poma de Ayala, Bartolomé de Las Casas), des auteurs caribéens (Aimé Césaire, Franz Fanon) font partie de leur univers de noms tutélaires. « Les théoriciens décoloniaux pensent que c'est là, chez ces "penseurs subalternes" (et non dans les grandes figures académiques du marxisme et du post-structuralisme) qu'il faut aller chercher les fondements d'une théorie critique de la société » [Nómadas, 2007].

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

## Circulation

Les auteurs des textes que nous présentons dans ce dossier ont largement publié en anglais. De fait le texte de Walter Dignolo, professeur à l'Université de Duke (États-Unis) et celui de Ramón Grosfoguel, professeur à Berkeley (États-Unis) ont été traduits de l'anglais, tandis que celui d'Enrique Dussel a été traduit à partir de la version espagnole, sachant que la version anglaise existe déjà. C'est bien parce que les études postcoloniales et les études subalternes véhiculées en anglais commencent à faire l'objet de traductions et de numéros spéciaux de revues de sciences humaines et sociales [5] dans l'Hexagone, surtout à partir de novembre 2005, que nous-mêmes avons commencé à chercher et connaître des auteurs latino-américains. La question est alors la suivante : serions-nous finalement comme les passeurs naïfs dénoncés par P. Bourdieu et L. Wacquant qui, sous couvert de donner à lire une pléiade d'auteurs appartenant aux minorités en lutte aux États-Unis - ici « hispano » -, participeraient à l'américanisation - par le nord - des sciences sociales, en particulier par la diffusion d'un sens commun aux « études ethniques », lui-même enraciné dans l'histoire particulière des États-Unis ? [6] [Bourdieu, Wacquant, 1998]. Nous suivrons plutôt Osmundo de Araujo Pinho et Ângela Figueiredo qui ont souligné comment le recours à des idées dites étrangères s'inscrit en réalité dans des luttes politiques et académiques anciennes qui n'ont pas attendu les théories nord-américaines pour émerger [Araujo Pinho, Figueiredo, 2002].

Certes, le risque de déshistoricisation des théories lors de leur déracinement avec ce que le processus implique comme malentendus lors des replantations est grand. Toutefois il n'est pas soutenable de reléguer d'emblée tout un ensemble de réflexions en raison de leurs contextes sociohistoriques d'émergence. Les connaître et en analyser l'influence est toutefois indispensable. Effectivement, les rencontres qui ont jalonné la constitution du groupe se sont tenues entre les États-Unis et les Amériques latines : Binghamton à l'Université de l'État de New York (SUNY) en 1996, Caracas à l'Université Centrale du Venezuela avec l'appui de la CLACSO [7] et de nouveau Binghamton en 1998, en Colombie grâce à la Pontificia Universidad Javeriana et à l'Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, puis Boston en 2000, Duke en 2001, Berkeley en 2003, Chapel Hill et Duke en 2004, Quito en 2006 [8]. Anibal Quijano est actuellement en poste à l'université de Binghamton, Ramon Grosfoguel à Berkeley et Walter Dignolo à Duke. Un certain nombre d'éléments

objectifs permettent de penser que la constitution du réseau en tant que « groupe », en tant que latino-américain, caribéen et « latino » et en tant qu'équivalent des études postcoloniales anglo-américaines s'effectue dans les interactions avec les collègues nord-américains. Une identité dialogique somme toute classique. Ces interactions fomentent-elles alors l'américanisation de la pensée latino-américaine ou l'inverse ? Il est frappant de constater que les publications sont d'abord en espagnol, tournées vers des questions qui touchent à la pratique de la pensée en Amérique latine pour se tourner ensuite vers la question de l'immigration « latino » aux États-Unis et vers l'analyse de la globalisation. Et en même temps, les derniers livres sont de nouveau en espagnol et reprennent la question des conditions de production des théories latino-américaines en sciences sociales.

Les connexions établies sont traversées par des rapports asymétriques tout en permettant la transgression de certaines frontières. Elles ne sont ni subversives ni conservatrices en elles-mêmes, quel que soit le sens de leur mouvement, du sud vers le nord ou du nord vers le sud. Comment interpréter l'influence de ce que Walter Dignolo nomme « la pensée aymara » sur sa définition de « *communal future* », un futur fondé sur la coexistence de droits collectifs et individuels sur les ressources naturelles ? Là où Walter Dignolo cherche à faire connaître la pensée aymara, l'économiste en question verra peut-être un pillage intellectuel, dénonçant son passeur universitaire comme l'a fait Silvia Rivera Cusicanqui [2006]. Mais il est difficile en même temps de nier la créativité que permet une réélaboration permanente qui cite ses sources. Les idées ne sont pas « pures » et surtout elles ne sont pas fixes, elles se forment par la circulation. Lorsque Ramón Grosfoguel utilise en anglais, et avec sa connaissance approfondie des réalités nord-américaines, le concept de « colonialité du pouvoir » du sociologue péruvien Aníbal Quijano pour comparer les situations des immigrés caribéens aux États-Unis, en Hollande, en France et en Grande-Bretagne, nous sommes peut-être devant un concept proprement transaméricain.

En réalité, il est trop simple d'interpréter l'arrivée des études décoloniales via l'anglais et les États-Unis comme une « ruse de la raison impérialiste ». Les premiers ouvrages du philosophe Enrique Dussel sont publiés en français depuis la fin des années 1980 [1989, 1992, 2003] [9]. Dès 1994, un article d'Aníbal Quijano est mis en ligne sur le site de la revue *Multitudes*, revue qui a récemment traduit un article de Ramón Grosfoguel en 2006 [n° 26]. Les liens entre penseurs critiques latino-américains et français sont antérieurs à la percée des études postcoloniales en France. Les traductions concernent le plus souvent des ouvrages et des articles des auteurs avant leur mise en réseau et leur réflexion commune.

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

## **Traductions et résistances**

Même si elles percent, les études latino-américaines dites « postoccidentales » par certains, ou « décoloniales » par d'autres, sont malgré tout significativement absentes du panorama éditorial

français. En effet, il est très frappant qu'aucun ouvrage de Walter Mignolo ne soit encore traduit en langue française [10] alors même que les parutions – anglaises – de ses livres ont fait l'objet de comptes rendus par Serge Gruzinski dès 1997 dans *l'Homme* [11], puis dans *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, en 2005 [12]. De fait, tout en soulignant l'apport central d'un regard non europécisé sur les Amériques du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, Serge Gruzinski regrette que *The darker side of the renaissance* fonctionne sur un manichéisme inversé :

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

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

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

La critique est forte, pour ne pas dire massacrant. Les écrits de Walter Mignolo seraient culturalistes et essentialistes pour deux raisons : parce qu'il ne serait attentif qu'aux métissages actuels – dans la lignée des théoriciens indiens mais aussi, et contradictoirement parce qu'il estimerait « purs » (non métissés) les cosmologies amérindiennes actuelles du Chiapas. Il ne verrait que trop ou trop peu de métissage. Dans tous les cas, la démarche serait essentialiste parce qu'elle présupposerait et renforcerait l'altérité (pour la mélanger ou pour la célébrer dans sa

pureté). Cependant la démarche radicalement inverse conduit alors à ne plus reconnaître aucune forme d'altérité et à ramener toute potentielle altérité à soi-même. En même temps, il faut reconnaître que de part et d'autre du continent la plupart des mouvements politiques actuels rendent les références au passé colonial moins légitimantes que les enracinements dans les passés précolombiens. Au Mexique, le passé colonial n'est plus un héritage revendiqué alors même qu'il l'était encore au début du xxe siècle : ce passé est devenu inerte, tandis que le passé précolombien devient un héritage vivifié [Lopez Caballero, 2008]. Au moment même où l'anthropologie des « héritages coloniaux » émerge [de l'Estoile, 2008] et analyse la présence active, et donc objet de débat, du passé colonial dans la culture matérielle et immatérielle des métropoles et de la culture mondiale, alors même qu'il devient difficile d'ignorer la colonialité de la modernité et de nos modes de vie actuels, il y a une certaine forme d'ironie à vouloir faire « comme si » le passé précolombien pouvait descendre directement dans la réalité actuelle sans autre forme de procès. Les contradictions d'aujourd'hui des mouvements politiques et des courants théoriques décoloniaux vis-à-vis des passés coloniaux et précoloniaux, sont profondes et mériteraient une analyse plus poussée, à partir de plusieurs points de vue. Cela dit, l'angoisse que les intellectuels des « suds » décrochent de l'Occident et tombent dans le fondamentalisme relève surtout d'un profond malaise lié aux questions politiques hexagonales actuelles plus que d'une analyse attentive aux nuances des auteurs décoloniaux ou postcoloniaux [13]

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

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

Pourtant, c'est bien en prêtant attention à l'universalisme des énoncés formulés par les chercheurs latino-américains, et en les critiquant aussi, que nous pourrions avancer. Le principal intérêt de ce dossier est de donner à entrevoir la richesse de l'innovation conceptuelle et l'universalité du projet intellectuel porté par le courant des études dites « modernes/coloniales » ou « décoloniales ». Ainsi

Enrique Dussel propose de partir de l'idée que toutes les sociétés de l'humanité ont toujours exprimé certains « noyaux problématiques universels ». Les réponses rationnelles à ces « noyaux » prennent tout d'abord la forme de récits mythiques où l'emporte la profusion de sens et des sens. La formulation de discours catégoriels philosophiques est un nouveau développement dans la rationalité humaine. Cependant, celle-ci n'invalide pas tous les récits mythiques.

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

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

Autrement dit, devant les lectures françaises radicalement critiques de certaines propositions des auteurs décoloniaux – souvent concentrées sur les œuvres de Walter Dignolo : à savoir nord-américanisme, manichéisme et essentialisme, il nous semble que l'association colonialité/modernité et la distinction colonialité/colonisation [14] méritent discussion et mise à l'épreuve par l'analyse des sources historiques.

## **Capucine Boidin**

### *Notes de l'auteur*

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

### *Bibliographie*

*Des DOI (Digital Object Identifier) sont automatiquement ajoutés aux références par Bilbo, l'outil d'annotation bibliographique d'OpenEdition.*

*Les utilisateurs des institutions abonnées à l'un des programmes freemium d'OpenEdition peuvent télécharger les références bibliographiques pour lesquelles Bilbo a trouvé un DOI.*

Amselle Jean-Loup, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008.

Araujo Pinho Osmundo de, Figueiredo Ângela, « Idéias fora do lugar e o lugar do Negro nas Ciências Sociais Brasileiras », *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 24, n° 1, 2002, p. 189-210.

Bourdieu Pierre, Wacquant Loïc, « Sur les ruses de la raison impérialiste », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 121, n° 1, 1998, p. 109-118.

DOI : 10.3406/arss.1998.3250

Castro-Gómez Santiago, Grosfoguel Ramón, *El giro decolonial, Reflexiones para una diversidad epistémica mas allá del capitalismo global*, Bogota, Siglo del Hombre Ed., 2007, p. 9-23.

Coronil Fernando, « Les Études postcoloniales latino-américaines et la décolonisation du monde », in Lazarus Neil (dir.), *Penser le Postcolonial*, Paris, Éd. Amsterdam, 2006, p. 331-357.

Grosfoguel Ramón, « Les Implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global : transmodernité, pensée-frontalière et colonialité globale », *Multitudes*, 26, 2006, p. 51-74.

Guillaumin Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côté-femmes Éd., 1992 (qui reprend des articles publiés à partir de 1977).

Kergoat Danièle, « La division sexuelle du travail et les rapports sociaux de sexe », in Hirata H., Laborie F., Le Doare H., Senotier D. (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, 2000, p. 66-71.

L'Estoile Benoît de, « Hegemonic gravity and pluralistic utopia : a comparative approach to internationalization in anthropology », in Narotzky S. et Lins Ribeiro G. (ed.) « Other anthropologies, anthropologies otherwise, and political engagement », *Journal of the World Anthropologies Network* (électronique), no 3 April/Abril 2008. <http://www.ramwan.net/html/journal.htm>

L'Estoile Benoît de, « The past as it lives now : anthropology of colonial legacies », *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 2008, vol. 16, n° 3, p. 267-279.

Lopez Caballero Paula, « Which heritage for which heirs ? The pre-columbian past and the colonial legacy in the national history of Mexico », *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 2008, vol. 16, n° 3, p. 329-345.

DOI : 10.1111/j.1469-8676.2008.00047.x

Nómadas, « Teorías decoloniales en América latina », Bogota, n° 26, 2007.

Quijano Aníbal, « Colonialité du pouvoir et démocratie en Amérique latine », in Cohen J., Gómez L. et Hirata H. (éd.), *Amérique latine, démocratie et exclusion*, L'Harmattan (Revue Futur antérieur), 1994, p. 93-100. <http://multitudes.samizdat.net>

Rivera Cusicanqui Silvia, « Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre practicas y discursos descolonizadores », in Yapu M. (dir.), *Modernidad y pensamiento descolonizador*, La Paz, U-Pieb, IFEA, 2006, p. 3-16.

Shohat Ella, « Notes sur le "post-colonial" », in « Qui a peur du postcolonial ? Défis et controverses », *Mouvements*, n° 51, septembre-octobre 2007, traduction de l'original anglais datant de 1992, <http://www.mouvements.info>

---

## P.-S.

### • Référence papier

Capucine Boidin, « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français », *Cahiers des Amériques latines*, 62 | 2009, 129-140.

### Référence électronique

Capucine Boidin, « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français », *Cahiers des Amériques latines* [En ligne], 62 | 2009, mis en ligne le 31 janvier 2013, consulté le 25 août 2018. URL : <http://journals.openedition.org/cal/1620> ; DOI : 10.4000/cal.1620

• Capucine Boidin est maître de conférences en anthropologie à l'IHEAL-Sorbonne Nouvelle Paris 3,



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

• Creative Commons License

Les Cahiers des Amériques latines sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'utilisation commerciale - Pas de modification 4.0 International.

---

## Notes

[1] La précision de la discipline et de la nationalité de chaque membre sert principalement à mettre en relief le caractère hétérogène et pluridisciplinaire du groupe.

[2] De fait, une publication française récente sur le postcolonialisme, par ailleurs passionnante, ne contient aucun article sur l'Amérique latine : Marie-Claude Smouts, *La situation postcoloniale*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2007. Au contraire un livre antérieur à la vague postcoloniale l'intégrait : Marc Ferro (dir.), *Le livre noir du colonialisme, xvie-xxie siècle ? : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2003.

[3] Les phénomènes économiques et culturels sont imbriqués dans la mise en place d'une valence différentielle et essentialisante des corps à partir de l'apparence et des comportements (phénotype, sexe, sexualité). La division du travail et la distribution des revenus s'organisent selon les sexes et les « nations/races ». Différences qui, par là même, deviennent significatives d'un point de vue économique. Les féministes réfléchissent également sur ces imbrications complexes en partant des rapports sociaux de sexe [Guillaumin, 1992 ; Kergoat, 2000].

4 Les subaltern studies sont une série de volumes collectifs publiée par Oxford University Press-Dehli depuis 1982, qui portent le sous-titre : *Writings on South Asian History and Society* et rassemblent une dizaine de chercheurs sous l'égide de l'historien bengali Ranajit Guha, marxiste dissident inspiré par les thèses de Gramsci et par les travaux d'historiens britanniques comme Edward P. Thompson, Hobsbawm, etc. Pour une présentation didactique, voir Pouchepadass [2000] et Merle [2004]. Dans sa version initiale des années 1980, non encore marquée par le tournant postcolonial des années 1990, ce courant a été davantage reçu, critiqué et travaillé en Amérique latine qu'en France. De fait les travaux latino-américains ont donné lieu à une compilation traduite en anglais : Ilean Rodriguez (ed.), *The latin american subaltern studies reader*, Duke, Duke University Press, 2001.

[4] En 1956 deux événements révèlent les côtés obscurs du communisme soviétique (le rapport de Khrouchtchev sur les erreurs de Staline en février et la répression des manifestations de Budapest en octobre). Nombreux sont alors les intellectuels qui quittent le parti communiste et recherchent une inspiration dans les marxismes hétérodoxes, que ce soit Aimé Césaire, E. P. Thompson, Charles Taylor, Ranajit Guha, Jean-Paul Sartre...

[5] Il n'est pas de notre ressort ici d'analyser la manière dont l'année 2005 a été un pivot pour que chemine une lecture postcoloniale de la situation politique française. Notons seulement que les premiers auteurs à publier en France et en français sur le postcolonialisme sont Mamadou Diouf, *L'historiographie indienne en débat, colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*,

Paris, Karthala, 1999 (aujourd'hui il est professeur d'histoire à l'Université de Columbia), et Achille Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, puis *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000. (Il est actuellement membre de l'équipe du Wits Institute for Social & Economic Research (WISER) de l'Université du Witwatersrand de Johannesburg en Afrique du Sud). Il faut attendre l'année 2005 pour que le sujet devienne une question sociale et politique en France et fasse l'objet de plusieurs publications. Neil Lazarus (dir.), *Penser le postcolonial : une introduction critique*, Paris, Éd. Amsterdam, 2006 ; « Pour comprendre la pensée postcoloniale », *Esprit*, n° 330, 2006 ; « La question postcoloniale », *Hérodote*, n° 120, 2006 ; « Postcolonialisme et immigration », sous la dir. de Sadri Khiari et Nicolas Qualander, *Contretemps*, n° 16, janv. 2006 ; « Faut-il être postcolonial ? », sous la dir. de Laurent Dubreuil, *Labyrinthe*, n° 24, 2006 ; « Postcolonial et politique de l'histoire », *Multitudes*, n° 26, sept. 2006, « Qui a peur du postcolonial ? », un dossier coordonné par Jim Cohen, Elsa Dorlin, Dimitri Nicolaïdis, Malika Rahal et Patrick Simon, *Mouvements*, n° 51, sept.-oct. 2007. Traduction également récente de Homi K. Bhabha, *Les lieux de la culture, Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot & Rivages, 2007 [1994] et de Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Éd. Amsterdam, 2009. Voir également Capucine Boidin, « L'Atlantique noir entre nord et sud », in C. Agudelo, C. Boidin et L. Sansone, *Autour de l'Atlantique noir, une polyphonie de perspectives*, Paris, IHEAL, 2009, p. 213-221.

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

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

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

[9] *Histoire et théologie de la libération*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 1989 ; 1492,

L'occultation de l'autre, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 1992 et L'éthique de la libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion, Paris, L'Harmattan, 2003.

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

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

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

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

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

Haut de page