

La philosophie de la libération et le courant décolonial

Capucine Boidin et Fátima Hurtado López



Édition électronique

URL : <http://cal.revues.org/1506>

ISSN : 2268-4247

Éditeur

Institut des hautes études de l'Amérique latine

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2009

Pagination : 17-22

ISBN : 9782371540538

ISSN : 1141-7161

Référence électronique

Capucine Boidin et Fátima Hurtado López, « La philosophie de la libération et le courant décolonial », *Cahiers des Amériques latines* [En ligne], 62 | 2009, mis en ligne le 31 janvier 2013, consulté le 14 décembre 2016. URL : <http://cal.revues.org/1506>

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.



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.

Capucine Boidin* et Fátima Hurtado López**

La philosophie de la libération et le courant décolonial

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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