

“Je suis là où je pense”

Walter Mignolo, penseur décolonial



Pedro Lasch

À presque 84 ans (il les aura le 1^{er} mai), Walter Mignolo peut faire état d'un curriculum et d'une bibliographie impressionnants. Né à Corral de Bustos, dans la *pampa gringa chica* argentine, ce fils de paysans italiens émigrés dans la province de Córdoba était un *gringo* aux yeux des *criollos* et des *gauchos*. Avec une licence de philosophie de l'Université de Córdoba, il décroche une bourse pour la France et s'embarque vers Paris quelques mois après le Cordobazo, l'explosion sociale. À Paris, il rejoint l'École des hautes études en sciences sociales et suit les cours de Roland Barthes, Gérard Genette, Algirdas Greimas et Oswald Ducrot. Le gringo est devenu un « Sud-Américain ». Muni d'un doctorat en sémiologie en 1974, il débarque aux USA après un bref crochet par Toulouse. De l'Université d'Indiana, il passe à celle du Michigan puis enfin à la Duke University de Durham, en Caroline du Nord, où il fera la plus grande partie de sa carrière universitaire. Lecteur de Foucault et des structuralistes, il bifurque vers ce qui deviendra l'école décoloniale, inspirée notamment par les écrits de Frantz Fanon. Aux USA, l'Italo-Argentin est devenu un *Latino*, ou un *Hispanic*. En plus de 40 ans, Mignolo a produit un corpus de textes (livres, articles, conférences) passionnants dans le cadre du *réseau modernité/colonialité*, un réseau informel de chercheur-es et de penseur-es principalement latin@s,

éparpillé·es aux quatre coins des malnommées “Amériques”. Ses livres, publiés en anglais et en espagnol, ont été, pour certains, traduits dans d’autres langues, à l’exception...du français ! En effet, on ne trouve qu’un seul livre de Mignolo traduit en français, *La désobéissance épistémique*. Incroyable, mais vrai ! Mais il n’est jamais trop tard pour bien faire. Je vous propose donc, pour commencer, deux entretiens avec Walter Mignolo, datant de 2000 et 2007, qui vous permettront de découvrir le personnage et son œuvre. D’autres textes suivront, si nous parvenons à survivre.-
Fausto Giudice, Tlaxcala



LA GLOBALIZACIÓN DE LA INDIANIZACIÓN / THE INDIANIZATION OF GLOBALIZATION. Pedro Lasch, 2009

TABLE DES MATIÈRES

Luisa Elena Delgado et Rolando J. Romero

Histoires locales et conceptions globales : Entretien avec Walter Mignolo.....3

Nelson Maldonado-Torres

Walter Mignolo : une vie consacrée au projet décolonial.....29

Histoires locales et conceptions globales : Entretien avec Walter Mignolo

Luisa Elena Delgado et Rolando J. Romero, *Discourse* n° 22.3, Automne 2000, pp. 7-33, Wayne State University Press, Detroit, Michigan 2001



Luisa Elena Delgado (1962-2024), née à Caracas, au Venezuela, petite-fille d'exilés espagnols et fille d'immigrés, a grandi en Espagne depuis l'âge de six ans. Elle a déménagé en Californie pour faire son doctorat a vécu aux USA depuis. De 2013 à 2015, elle a vécu à Barcelone, où elle était directrice résidente du programme d'éducation à l'étranger de l'Université de l'Illinois et de l'Université de Californie. Professeure de littérature espagnole, de théorie culturelle et littéraire et d'études de genre à l'Université de l'Illinois (Urbana-Champaign), elle a été l'auteure notamment de *La imagen elusiva*.

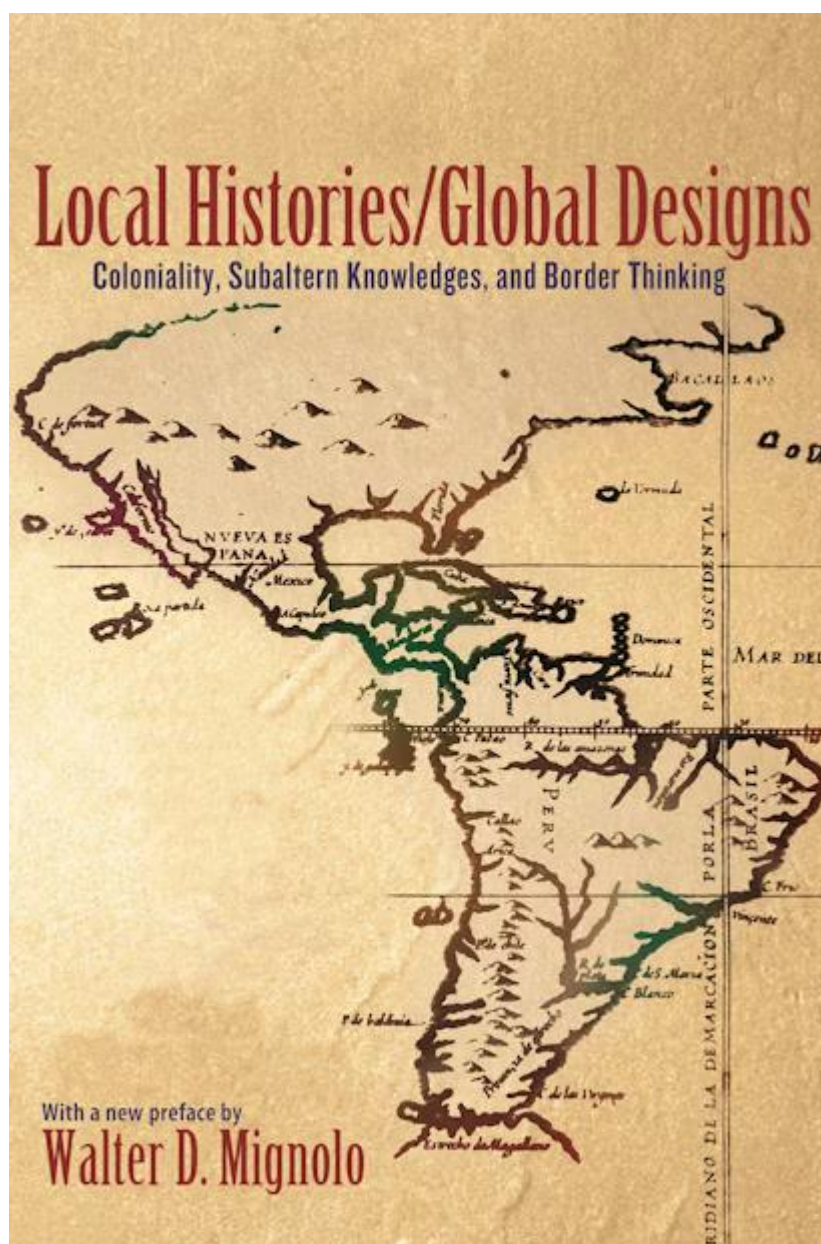
Lenguaje y representación en la narrativa de Galdós (2000) et de *La nación singular. Fantasías de la normalidad democrática española: 1996-2011* (Siglo XXI)



Rolando J. Romero, né dans le nord du Mexique, a émigré à San Antonio, au Texas, à l'âge de treize ans. Six ans plus tard, il s'est inscrit à la Wharton School de l'Université de Pennsylvanie, où il s'est spécialisé en finance. Il a également terminé tous les cours requis pour une majeure au département d'espagnol. Il faisait partie du groupe initial de quinze étudiants chicanos qui ont fondé le M.E.Ch.A (Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán) à l'université de Pennsylvanie. De retour à San Antonio, il a travaillé comme analyste de recherche sur les droits de vote pour le Mexican American Legal Defense Fund et le Texas Rural Legal Aid, tout en terminant son master à l'université du Texas à San Antonio. Il a obtenu son doctorat à l'université de Californie à Santa Barbara. Le professeur Romero a été engagé par l'Université de l'Illinois à Urbana-Champaign en tant que premier directeur des études latines. [Bibliographie](#)

Cet entretien avec Walter Mignolo développe les questions des modernités, de la pensée frontalière, de la géopolitique du savoir, de la subalternité et du post-occidentalisme présentées dans *Local Histories/Global Designs : Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking [Histoires locales/conceptions globales : colonialité, savoirs subalternes et pensée frontalière]* (Princeton University Press 2000). Depuis le milieu des années 1980, Mignolo travaille sur ce qu'il appelle "la question coloniale". Cet intérêt a conduit à la publication de *The Darker Side of the Renaissance [La face cachée de la Renaissance]* (1995) (unanimentement salué dans les revues littéraires, sociales et historiques), l'une des

évaluations les plus influentes et les plus largement discutées de l'expansion coloniale européenne dans les Amériques. *Local Histories* reprend et développe les notions de différence coloniale et impériale et de colonialité du pouvoir, questions cruciales soulevées dans *Darker Side*. *Local Histories* relie également les discours critiques sur l'eurocentrisme et la mondialisation provenant de différentes parties du monde à différentes traditions critiques (latino-américaine, usaméricaine, latin@, nord-africaine, indienne et sud-européenne) afin de nous faire penser "avec, contre et au-delà de l'héritage de l'épistémologie occidentale". Cependant, malgré toute son érudition, *Local Histories* peut être compris comme un manifeste politique et éthique qui nous oblige à réfléchir à l'éthique et à la politique de l'enseignement et de la recherche, à la production institutionnelle de connaissances et à notre propre investissement (en tant qu'universitaires) dans la perpétuation des différences coloniales et des injustices sociales.



[Télécharger PDF](#)

Delgado et Romero : Comment considérez-vous la relation dialectique entre les histoires locales et les conceptions globales ? N'est-il pas vrai, dans un certain sens, que les questions posées par les histoires locales ont acquis une nouvelle pertinence compte tenu de la mondialisation de la culture ?

Mignolo : Permettez-moi d'abord d'aborder la question de la "relation dialectique entre les histoires locales et les conceptions globales". J'ai dit quelque part dans le livre que les histoires locales sont partout, mais que seules certaines histoires locales sont en mesure d'imaginer et de mettre en œuvre des projets globaux. Ce que j'appelle le "monde moderne/colonial" est en soi un monde issu de certains types d'histoires locales : les histoires locales impériales. L'Espagne impériale est devenue un agent instrumental et a rendu possible la mise en œuvre de projets chrétiens de conversion à l'échelle mondiale. C'est l'Angleterre impériale, en complicité avec les Lumières françaises, qui a déplacé (mais pas remplacé) les conceptions chrétiennes globales par des conceptions civilisatrices laïques. Ce sont les USA impériaux qui ont déplacé (mais pas remplacé) le projet mondial de la mission civilisatrice par un projet mondial de développement et de modernisation.

Et c'est le marché qui devient la conception globale d'une nouvelle forme de colonialisme, une colonialité globale, qui est analysée comme "la société en réseau" (Castells), "le centrisme global" (Coronil) et "l'Empire" (Hardt et Negri). Ainsi, la mondialisation de la "culture" a toujours existé, puisque la "culture" (dans la technologie disponible à l'époque) est l'aspect matériel dans lequel l'histoire du capitalisme et des conceptions globales (christianisme, mission civilisatrice, développement et modernisation, marchandisation) s'est développée. Aujourd'hui, la technologie permet à la "culture" et aux marchés financiers de se déplacer plus rapidement. Cependant, je ne dirais pas qu'il y a une mondialisation de la culture. Je dirais plutôt que la communication planétaire et la colonialité du pouvoir se déplacent plus rapidement et, comme au XVI^e siècle, dans une seule direction. La force avec laquelle les "cultures" inca et aymara ont pénétré et modifié la culture castillane a été moins importante que l'inverse. C'est-à-dire que les connaissances et l'attitude des Castillans envers la vie n'ont pas autant changé que les connaissances et l'attitude envers la vie des peuples aymara et inca. Même chose aujourd'hui : les musiciens et les restaurants boliviens aux USA ou en Europe sont moins importants (n'est-ce pas ?) que la télévision et la musique populaires européennes en Bolivie. À La Paz, par exemple, il existe une « chaîne allemande » qui fournit les prévisions météorologiques en Allemagne et en Europe au public bolivien. Je ne connais pas de « chaîne bolivienne » en Allemagne qui fasse de même.

Delgado et Romero : La frontière, en particulier la frontière entre les USA et le Mexique, en tant que source de connaissances localisées dans les travaux de Gloria Anzaldúa et d'Alfred Arteaga, alimente votre réflexion. Pourtant, l'utilisation de votre terme "pensée frontalière", qui lie la frontière davantage à l'épistémologie (« avons-nous besoin d'un type de pensée qui se déplace le long de la diversité du processus historique lui-même ? ») qu'à une région, peut être considérée comme une dilution des problèmes et des pratiques politiques que la théorie elle-même tentait d'aborder. La menace d'une telle dilution est-elle réelle ?

Mignolo : Merci d'avoir posé cette question qui me permettra de clarifier, pour vous et pour moi, ce qui ne me semble pas encore clair dans le livre. Et permettez-moi de commencer par votre question entre parenthèses (“avons-nous besoin de...”). Permettez-moi de dire, tout d'abord, que le processus politique (et les événements sociaux) sera, par nécessité, interprété dans le cadre des macro-narrations existantes, qui sont en fait des théories. Il existe un certain nombre de macro-récits qui guident notre interprétation des événements et des processus. L'un d'entre eux est la cosmologie chrétienne, qui commence par la création du monde, de la première femme et du premier homme. Un autre est la vision laïque de la civilisation occidentale, qui trouve son origine en Grèce. Une autre encore est la macro-narration laïque et scientifique de l'histoire naturelle du monde et de l'espèce humaine. D'autres encore sont les points de vue opposés et complémentaires des cosmologies libérales et marxistes après le dix-huitième siècle. Il existe, bien sûr, des disciplines particulières, des méthodes et des théories dans chaque discipline, et même des tentatives interdisciplinaires pour comprendre les processus et les événements. Cependant, mon hypothèse est que les disciplines sont quelque peu dépendantes d'un ou de plusieurs des macro-récits occidentaux existants. J'aborde cette question en particulier au chapitre 6, mais le problème est soulevé et mentionné presque partout dans le livre.

Où cela nous mène-t-il ? À votre question, je crois, à savoir si nous avons besoin d'un type de pensée qui se déplace le long de la diversité processus historiques. Permettez-moi de le dire autrement : si le subalterne ne peut pas parler, comme Gayatri Spivak nous a appris à le penser, ce n'est pas parce qu'il ne peut pas vraiment parler ou écrire. Selon elle, l'immolation de la veuve en tant qu'événement a été “traduite” dans le macro-récit de la mission civilisatrice, car il n'y avait pas de macro-récit disponible à partir duquel les besoins du subalterne auraient pu être interprétés. Ainsi, mon point de vue est que les événements et les processus politiques qui tentent de contrer le contrôle de l'État ou des forces mondiales ont besoin de macro-narratifs dans la perspective de la colonialité. Ces macro-récits permettraient d'interpréter les processus et les événements dans un macro-récit (théorie ou cosmologie) soulignant à la fois l'acte de protestation, l'énergie créatrice des événements et des processus subalternes pour créer une société plus juste et plus égalitaire.

Permettez-moi de simplifier mon propos. Les macro-récits (néo)libéraux et (néo)marxistes sont aujourd'hui des modèles dominants à différents égards : tous deux comprennent et justifient l'expansion capitaliste, ils la comprennent et la critiquent. Cependant, ces deux modèles ont été mis en place à l'apogée de la construction des États-nations en Europe, et certains de ces États-nations (l'Angleterre, la France et l'Allemagne) étaient en même temps impliqués dans la deuxième vague d'expansion coloniale. L'expansion du capitalisme s'est accompagnée d'une expansion des concepts, des méthodes et des théories. Kant et Hobbes, Hegel et Marx, Freud et Heidegger sont devenus les modèles de pensée de ces histoires locales dans lesquelles les conceptions globales des histoires locales occidentales ont été exportées et, avec ou sans succès, mises en œuvre. On peut voir dans cette rencontre de conceptions globales imaginées et exportées de certaines histoires locales (européennes) vers d'autres histoires locales (en Amérique, en Asie ou en Afrique) l'importance du concept de frontière et de la pensée frontalière du point de vue de la subalternité

Par exemple, que faire de Kant en Afrique puisqu'il est en même temps un brillant penseur des Lumières et totalement aveugle à la colonialité ? Que faire de Marx si l'on se place dans la perspective de l'histoire et des expériences des populations indigènes des Amériques ou des colonies françaises ou des (ex) colonies britanniques afro-caribéennes ? Bien sûr, vous pouvez l'utiliser pour comprendre et critiquer la "structure logique" de l'économie capitaliste, mais vous ne pouvez pas nécessairement dériver une éthique et un ethos d'une expérience marxienne avec le prolétariat de la révolution industrielle européenne. Il faut comprendre et imaginer des avenir possibles au-delà des expériences du prolétariat du capitalisme, car les victimes de l'exploitation capitaliste étaient aussi les esclaves indigènes et africains, même si ce n'est pas la même chose que l'expérience des travailleurs européens dans les usines européennes. Je souligne, dans le livre, comment [Khatibi](#), Fanon et les zapatistes ont mis en évidence ce type de limites dans la pensée marxiste. Et, bien sûr, je n'ai rien à ajouter ici à la critique de la perspective (néo)libérale, non seulement dans ses aspects de célébration mais aussi dans les réflexions autocritiques sur l'excès des capitalistes, en particulier dans cette phase que nous appelons mondialisation ([Giddens](#), Soros, de Soto, par exemple).

Ainsi, la frontière entre les USA et le Mexique m'a offert une métaphore épistémologique pour m'efforcer de penser au-delà de la conceptualisation occidentale hégémonique (de tout), pour la droite et pour la gauche, qui est allée de pair avec l'expansion capitaliste et coloniale de l'Occident. Pourquoi ? Parce que vous avez, d'une part, un discours hégémonique de "droite" (modifié et adapté aux histoires locales, qu'il s'agisse des USA, de l'Indonésie ou de la Bolivie) qui dicte le discours du marché, de la loi et de la société. D'autre part, il existe également un discours hégémonique de "gauche" (modifié et adapté aux histoires locales, qu'il s'agisse des USA, de l'Indonésie ou de la Bolivie). Le monde continuera-t-il à penser et à parler à partir des modèles de pensée hégémoniques, de droite et de gauche, qui ont émergé en Europe sous le capitalisme ?

D'autre part, comme nous ne pouvons pas revenir à d'autres traditions de pensée "originelles" (Chine, Islam, Inde, Amérindiens et Latino-Américains) en raison de l'hégémonie croissante du monde occidental et moderne/colonial, ce qui nous reste à notre disposition est soit de reproduire les universaux abstraits occidentaux et de les projeter dans le monde entier, soit d'explorer les possibilités de la pensée frontalière afin d'imaginer des futurs possibles. En d'autres termes, il s'agit d'aborder le colonialisme de l'épistémologie occidentale (de gauche et de droite) du point de vue des forces épistémologiques qui ont été transformées en formes de connaissance subalternes (traditionnelles, folkloriques, religieuses, émotionnelles, etc.) La métaphore de la "frontière" telle qu'articulée par [Anzaldúa](#) m'a fourni une métaphore puissante que j'ai tenté d'utiliser comme un connecteur pour établir des liens avec des métaphores similaires émergeant d'une diversité d'expériences coloniales. Par exemple, la double critique et une *pensée autre*, la double conscience, la double traduction des zapatistes, la créolité, la transculturation, la provincialisation de l'Europe, la critique négative introduite par les philosophes africains, etc. sont un arsenal conceptuel déjà existant qui permet de "penser autrement", depuis l'intérieur et l'extérieur de la frontière. Autrement dit, s'engager dans une pensée frontalière, c'est dépasser les catégories créées et imposées par l'épistémologie occidentale.

Est-ce que je dilue les problèmes et les pratiques politiques que la théorie elle-même tentait d'aborder ? Je ne le crois pas. Nous ne pouvons pas, mon avis, penser la "frontière" comme un objet d'étude à partir d'une épistémologie "territoriale", qui ne soit pas infectée par la frontière. Une dilution consisterait à penser qu'une efficacité politique différente pourrait être obtenue en changeant le contenu et non les termes de la conversation. Changer uniquement le contenu permettrait, bien sûr, de remporter certaines victoires, par exemple sur la **Proposition 227** [*initiative de 1998 pour éliminer l'éducation bilingue en Californie, NdT*] ou d'autres conflits sociaux similaires. Il s'agit là d'un niveau de réforme qui, bien entendu, restera ouvert. Mais mon argumentation se dirige simultanément vers une finalité complémentaire : celle de la transformation, de la modification des termes, et pas seulement du contenu, de la conversation. La politique et l'éthique ont besoin à ce stade d'une nouvelle épistémologie, des épistémologies qui viennent des frontières et des perspectives de la colonialité subalterne.

Une dernière remarque : les épistémologies frontalières que je revendique ne sont pas destinées à "remplacer" les épistémologies existantes. Cela ne se passera pas comme ça, même si nous le voulons. Les macro-récits existants sont bien ancrés. Ce que je revendique, c'est l'espace pour une épistémologie qui vient de la frontière et qui vise des transformations politiques et éthiques.

Delgado et Romero : Vous affirmez que « les modèles théoriques relatifs aux langues ont été construits en complicité avec l'expansion coloniale ». L'une des questions que vous n'abordez pas dans votre texte est l'« expansion de ces modèles dans le cadre du mouvement English-Only » ou des initiatives « English for The Children » qui ont gagné du terrain dans le sud-ouest des USA. Qu'avons-nous appris de l'histoire quant au succès ou à l'échec de telles initiatives ?

Mignolo : Vous avez raison, je ne traite pas spécifiquement de ces questions, mais je crois que je fournis tous les éléments nécessaires pour tirer quelques conclusions préliminaires. Tout d'abord, rappelons que l'anglais est à la fois le "compagnon de l'Empire" (pour transposer à notre époque **l'expression heureuse de Nebrija** datant du quinzième siècle) et une langue nationale de l'Angleterre et des USA. Ainsi, l'anglais n'est pas la langue « maternelle » du nombre d'anglophones dont je parle au chapitre sept. Permettez-moi de préciser, pour éviter les critiques à tendance déconstructiviste, que par "langue maternelle", je veux simplement dire que l'anglais n'est pas la langue dans laquelle tous les anglophones actuels sont nés et ont été élevés pendant les quatre-vingt premières années de leur vie. Pour beaucoup, beaucoup de gens, l'anglais n'est pas "leur langue", ils ne font que "l'utiliser", comme l'humoriste Victor Borge aimait à le dire. D'un autre côté, "English Only" a plusieurs angles et portes d'entrée. La plus évidente, bien sûr, est la reproduction de l'idéologie nationaliste du XIX^e siècle : un territoire, une langue, une culture et les conséquences qu'elle entraîne pour le concept post-Lumières d'"étranger" et de "citoyen". Deuxièmement, "English Only" a en effet deux "ennemis" identifiés. "English Only" ne signifie pas « pas de français, pas d'allemand, pas d'italien ». Il signifie « pas d'espagnol et pas d'anglais-noir ». Ce qui signifie que *English-only* est la concrétisation actuelle des liens entre la langue, l'empire et la race qui sont à la base de matrice du monde moderne/colonial. La variation intéressante ici est qu'une langue impériale (l'espagnol) a été rétrogradée pour la troisième fois dans l'histoire lorsqu'elle

est devenue une “langue minoritaire” forte aux USA, comme nous en sommes témoins aujourd’hui. La première fois que l’espagnol a été rétrogradé, c’était au XVIII^e siècle, lorsque l’Espagne catholique et latine a perdu le train de la modernité au profit des pays protestants et anglo-saxons d’Europe. La deuxième fois, c’est lorsque l’espagnol est devenu la langue d’une grande partie du tiers monde (l’Amérique espagnole), et la troisième fois, après 1848 et 1898, et surtout après 1970. Je connais moins bien l’histoire et les subtilités de l’anglo-anglais et du *black-english*, mais je voudrais souligner qu’il s’agit également d’un phénomène très intéressant à analyser en comparaison avec le créole-anglais dans les Caraïbes. Le rôle impérial des USA a créé un clivage différent entre l’anglais usaméricain et ses variantes, par rapport à la manière dont les différences linguistiques et raciales ont été articulées dans les anciennes Caraïbes britanniques.

L’histoire nous a donc appris que la langue est la compagne de l’empire et un facteur d’unification de la nation. En outre, la langue est ancrée dans l’épistémologie et la défense de la pureté et de l’hégémonie d’une langue va de pair avec la défense de la pureté et de l’hégémonie d’une épistémologie. Nous pourrions en tirer une discussion intéressante sur l’anglais en tant que langue de la connaissance, comme le sanskrit et le latin l’ont été dans le passé dans différentes parties et époques du monde. La pensée frontalière, quant à elle, permet d’imaginer des futurs possibles dans lesquels la richesse de la pensée et la créativité de la langue proviennent des frontières. Plus précisément, du côté subalterne de la frontière, de l’anglais noir vers l’anglais, de l’espagnol latino vers l’espagnol (par exemple, en infectant l’épistémologie hégémonique de l’anglais noir ou de l’espagnol, comme le font Toni Morrison et Gloria Anzaldúa). C’est à partir de ce type d’épistémologie que l’on peut dériver des stratégies politiques et des impératifs éthiques. Sinon, vous dépendrez du cadre politique et des impératifs éthiques imposés par le “bon côté” des récits hégémoniques existants, en opérant sur le concept de “territoire” plutôt que sur celui de “frontière”, de “double conscience” ou d’“une pensée autre”, ou en opérant sur la conceptualisation ancrée dans les langues coloniales, dont l’anglais est la dernière et la plus puissante version, au niveau national et international. C’est du moins ce que l’histoire nous apprend.

Delgado et Romero : Vous remettez en question les « liens naturels entre les langues et les territoires » et, à un moment donné, vous affirmez même que les études régionales ont contribué à ce mythe. Comment l’enseignement de la littérature (“latino-américaine”, “américaine”, “Latina/Latino U.S.”) peut-il avoir lieu aujourd’hui aux USA, si nous devons reconnaître la construction artificielle de ces liens ?

Mignolo : Je me demande s’il faut continuer à penser en termes d’“enseignement de la littérature”. La “littérature” telle qu’elle est comprise aujourd’hui presque partout dans le monde et partout dans la société (de l’université aux médias de masse) a été idéologiquement façonnée par la combinaison des conceptions nationales/mondiales. C’est précisément l’un des arguments forts d’Edouard Glissant que j’essaie de mettre à profit dans *Local Histories/Global Designs*. Ainsi, plutôt que « l’enseignement de la littérature », j’aurais tendance à penser, et en fait je pratique dans mon enseignement, en termes de « questions et problèmes d’enseignement » liés à l’histoire du monde moderne/colonial et à l’articulation actuelle de la colonialité mondiale. Bien entendu, ces questions et problèmes peuvent être abordés de différentes manières. Pour simplifier les

choses disons que vous pouvez traiter ces questions dans le cadre des sciences sociales ou des sciences humaines. C'est pourquoi je m'intéresse plutôt au rôle que ceux d'entre nous qui travaillent dans le domaine des sciences humaines souhaiteraient voir jouer à ces dernières dans l'université du XXI^e siècle. J'ai écrit un court article qui a été publié dans [PMLA](#) sur cette question.

Pour répondre à votre question dans ce cadre, j'ai enseigné l'année dernière et j'enseignerai encore plusieurs fois à l'avenir un cours de premier cycle intitulé « Pourquoi les Hispaniques ne sont pas blancs : la mondialisation et la *latinidad* ». J'y utilise de la littérature, des ouvrages comme ceux d'Anzaldúa qui m'aident, ainsi que les étudiants, à réfléchir à la question, mais j'utilise également des documents du World-Wide-Web, des essais comme le racisme d'Albert Memmi ou des articles sociologiques comme ceux de Wallerstein et de Balibar sur la race et le travail et sur la race et l'immigration. Mon objectif dans ce séminaire est d'aider les étudiants à comprendre la formation historique du pentagone ethnoracial aux USA, du point de vue des Hispaniques/Latinos. J'essaie également de leur faire comprendre comment la latinité est apparue au dix-neuvième siècle, en Europe, et a été traduite en Amérique latine dans le cadre du projet impérial français. Dans un autre cours que j'enseigne sur « Langues, littératures et post-nationalisme », j'utilise entre autres : Rigoberta Menchú, Rosario Ferré (*La maison de la lagune*), Cherríe Moraga, Ariel Dorfman (*Rumbo al Sur, deseando el Norte*), un article de Parta Chatterjee, "*Talking About Our Modernity in Two Languages*" (Bengali et anglais), etc. Mon objectif n'est pas tant d'« enseigner la littérature » que d'utiliser la littérature pour explorer les questions de politique des langues et de l'écriture dans un monde post-national. Ou mieux encore, si j'enseigne quelque chose, je dirais que j'essaie « d'enseigner aux étudiants à penser de manière critique à la modernité/colonialité et à la colonialité mondiale » et que ce faisant, j'utilise parfois des textes littéraires. Mais les textes littéraires ne sont jamais le point d'arrivée. Le point d'arrivée, ce sont les questions ou problèmes que j'explore de manière critique en tant qu'universitaire et enseignant dans le cadre de l'enseignement supérieur.

Les sciences humaines. Ce n'est pas le lieu de discuter des lacunes des "humanités". Permettez-moi simplement de dire qu'il est crucial, à ce stade, de repenser les articulations dans la production et la distribution de la connaissance, et le rôle des sciences humaines, des sciences sociales et sciences naturelles dans l'université entrepreneuriale dans laquelle nous vivons et travaillons. Votre question implique une compréhension de la structure et de la transformation du monde moderne/colonial, elle implique d'aller au-delà des littératures nationales et d'examiner le tableau plus large de la structure du pouvoir colonial, de la langue et du système interétatique. Et c'est ce que j'aime faire aujourd'hui. Il serait mesquin de consacrer du temps et de l'énergie à discuter des études littéraires par rapport aux études culturelles au sein de l'académie usaméricaine ! Nous devrions laisser cela à la *Chronicle of Higher Education* et nous concentrer sur la décolonisation du savoir et des études, bien sûr au sein de l'académie !

Delgado et Romero : Vous avancez l'idée qu'il faut penser l'exil comme un lieu. Nous comprenons votre phrase comme signifiant que l'exil peut être interprété comme un état d'esprit, plutôt que comme la reconnaissance d'un déplacement géographique. Est-ce le cas ? Assimilez-vous l'exil à votre définition de la pensée frontalière ?

Mignolo : Il y a un sens de la “territorialité” intégré dans l’idée de “localisation” de telle sorte que le mouvement n’est pas perçu comme une localisation mais précisément comme son contraire, comme une “dislocation”. Et “localisation” est considéré comme signifiant “sur terre”. D’où vient cette idée ? Peut-être de l’imaginaire national qui a commencé à prendre forme au XVIII^e siècle, en Europe. Immanuel Kant a traduit l’imaginaire politique dans le discours métaphysique de l’“espace” et du “temps”. *L’Atlantique noir* de Paul Gilroy a effectivement, et peut-être indirectement, marqué le début de fin de cet imaginaire. L’“Atlantique noir” est en effet un lieu “dans l’eau” si l’on veut, un lieu transitoire, le lieu de ceux qui ont été délocalisés du territoire. Bien sûr, je ne dis pas que l’exil est lié à l’eau et à la mer. Je dis que la contribution de Gilroy pour imaginer la “localisation” au-delà de l’imaginaire de la nation, du territoire avec des frontières, a été le premier pas pour penser que le fait d’être localisé et par quoi (qui) n’a pas d’importance. Ou, si l’on veut, qu’il est impossible de ne pas être localisé et qu’il n’y a aucune raison de croire que “localisation” signifie “sur terre” signifie "fixation", signifie “territorialité”. C’est l’imaginaire métaphysique construit sur la détermination politique des États-nations et les conceptions impériales.

Maintenant, si les exilés (ainsi que les diasporiques, les migrants et les réfugiés) sont tous une forme de “localisation en mouvement” plutôt que de “localisation sur le territoire” (et que les localisation en mouvement et sur le territoire sont considérées comme des “lieux”), nous pourrions peut-être affirmer que la pensée frontalière est une conséquence nécessaire de ces types de localisations. Les exilés “doivent” quitter le territoire auquel ils appartenaient et, par conséquent, se trouvent dans un type particulier de position subalterne, et cette position subalterne crée les conditions de la double conscience et de la pensée frontalière.

Être en exil, c’est être simultanément dans deux lieux et dans une position subalterne. Ce sont là les conditions de base pour que la pensée frontalière émerge à différents niveaux : épistémique, politique et éthique. Permettez-moi de vous donner un autre exemple : Le concept d’“être” de Heidegger est fondé sur (ou présuppose) une notion territoriale de localisation, tandis que le concept d’“**autrement qu’être**” de Levinas est fondé sur (ou présuppose) une notion frontalière de localisation. Levinas présuppose une sorte de double conscience ; la localisation diasporique qui est enracinée dans les personnes qui non seulement “pensent”, mais plutôt “sentent” la localisation non territoriale de la diaspora juive.

Gilroy a transposé ce sentiment à l’Atlantique noir de la diaspora africaine. Ce faisant, il a rendu plus visibles les similitudes et, en même temps, les différences historiques entre les diasporas juive et africaine. Un dernier point : tous ces différents types de lieux dans les mouvements auxquels je fais référence sont des formes qui ont été historiquement articulées par la nature coloniale du pouvoir (c’est-à-dire la colonialité du pouvoir) dans l’élaboration du système mondial moderne/colonial. Et en ce sens, en ce sens précis, ils sont tous des lieux potentiels de pensée frontalière épistémique, politique, éthique et esthétique.

Delgado et Romero : Pouvez-vous articuler pour nos lecteurs votre concept de “langagement” (“languaging”) ?

Mignolo : Tout d’abord, le concept de “langagement” a été introduit, à ma connaissance, par les neurophysiologistes chiliens [Umberto Maturana](#) et [Francisco Varela](#) dans leur livre révolutionnaire *L’arbre de la connaissance*. Le concept apparaît dans le dernier chapitre, celui qui traite de l’interaction entre les organismes vivants. Si vous cherchez le terme “*linguaging*” dans ce livre, ne le trouverez pas. Vous trouverez l’“idée”, mais pas le terme. Celui-ci apparaît tel quel dans la traduction anglaise, *The Tree of Knowledge*. Pour comprendre le concept de *linguaging*, il faut d’abord comprendre le langage au-delà des langues “humaines”, tel qu’il a été conceptualisé par les chercheurs occidentaux à travers la philosophie du langage, depuis Platon, et par la tradition que Noam Chomsky a identifiée comme étant la “*linguistique cartésienne*”. Selon Maturana et Varela, le langage est tout type d’interaction entre organismes vivants, et pas seulement les organismes vivants humains.

Si l’on renverse ça, on obtient que les “*langues humaines*” ne sont qu’une petite partie et un type particulier d’interaction entre les organismes vivants, différent, par exemple, du langage de la “*flore*” et de la “*faune*”. Or, il y a quelque chose de particulier aux organismes vivants que nous appelons “*humains*” et cette particularité est que les “*organismes vivants humains*” peuvent être des observateurs de domaines d’interactions entre organismes vivants, sont capables de décrire ces comportements et, en outre, de s’observer eux-mêmes en train d’observer d’autres organismes. Ainsi, Maturana et Varela résument cette idée complexe comme suit :

Nous (c’est-à-dire les organismes vivants qui sont des observateurs) opérons en langage lorsqu’un observateur voit que les objets de notre distinction linguistique sont des éléments de notre domaine linguistique. Le langage est un processus continu qui n’existe qu’en tant que langagement, et non en tant qu’éléments isolés de comportement. (*L’arbre de la connaissance*, p. 210)

Comment la neurophysiologie, le colonialisme et la pensée frontalière peuvent-ils se rejoindre à travers le concept de langagement ? L’une de vos questions précédentes portait sur la “*langue*” et l’“*empire*”. J’aimerais dire maintenant que lorsque vous écrivez des grammaires et des vocabulaires d’un ensemble complexe de processus de langagement au sein d’une population donnée, vous convertissez le processus en un objet et vous possédez ce processus que vous appelez langue. La langue devient alors un objet, avec une grammaire et un vocabulaire que vous possédez et réglez. Elle devient également le point de référence pour mesurer et classer les pratiques de langagement qui ne sont pas conformes à la force régulatrice de la langue.

J’ai consacré les chapitres 1 et 2 de *La face cachée de la Renaissance* à ce processus, à la colonisation des langues au cours du XVI^e siècle. C’est-à-dire à la double opération qui a consisté à a) écrire la grammaire et le vocabulaire du castillan à partir de la grammaire et du vocabulaire du latin, comme l’a fait Nebrija, et b) utiliser la grammaire du latin pour écrire la grammaire et le vocabulaire des langues indigènes, comme l’ont fait de nombreux missionnaires. Lorsque le langage devient la langue, et que la langue est conçue comme un objet qui peut être contrôlé par une grammaire et un vocabulaire, ainsi que comme un instrument de contrôle de la population, on assiste à la conversion d’un processus interactif inscrit dans le corps en quelque chose qui est “*extérieur*” à soi et dont on devient dépendant. Pensez maintenant à la complicité entre la grammaire

(plutôt que la langue) et l'État. Pensez à *English Only* et vous comprendrez non seulement la définition mais aussi la nécessité d'un concept de langage pour rendre la légitimité à des pratiques langagières qui ne suivent pas nécessairement les règles de l'État. Des pratiques qui sont cependant aussi humaines et légitimes que celles que l'État voudrait contrôler par la grammaire de la langue nationale.

En outre, il serait nécessaire de réfléchir davantage à la complicité durable entre une philosophie du langage fondamentalement dénotative, en Occident depuis Platon, et la grammaire de la langue et le droit de l'État. La pensée frontalière en lien avec le langage est un aspect particulier de mon argumentation dans laquelle j'essaie de rompre avec le contrôle de la grammaire, de la langue et de l'épistémologie (chapitre six de *Local Histories*). Enfin, les liens entre la grammaire, l'épistémologie de la langue et la "loi" de l'État sont des liens instrumentaux pour le contrôle des langues mineures et migrantes. Il s'agit donc d'une raison supplémentaire de s'intéresser à la linguistique en tant que processus plutôt qu'à la langue en tant qu'objet et instrument de communication.

Delgado et Romero : Vous écrivez que 1848 (guerre usaméricano-mexicaine), 1898 (guerre hispano-usaméricaine) et 1959 (révolution cubaine) ont créé les conditions de l'émergence de la culture latina aux USA. Quel rôle pensez-vous que les politiques gouvernementales, telles que le Programme Bracero et l'Opération Bootstrap [d'industrialisation de Porto-Rico après 1945, NdT], ont joué dans l'émergence de ces cultures ?

Mignolo : Votre question invoque deux niveaux différents de la notion de "cultures émergentes". Permettez-moi d'abord d'aborder la question des dates. Elles sont les marqueurs des transformations significatives de l'ordre mondial. Il est vrai que 1848 est un conflit national et qu'en tant que tel, il n'a pas le même impact que la révolution usaméricaine de 1776 ou la guerre hispano-usaméricaine de 1898. La guerre hispano-usaméricaine est un événement marquant, aussi important que la Révolution française de 1789. Le fait que ces deux événements ne soient pas au même "niveau", dans l'imaginaire académique comme dans celui de la société civile, est dû à l'hégémonie de l'histoire eurocentrique et non à la transformation socio-historique de l'ordre mondial. C'est à ce moment que la distinction raciale entre les cultures anglo et latino, au niveau du monde atlantique, est refondue dans les Amériques avec force. La justification de la guerre hispano-usaméricaine par la suprématie de la race blanche donne un imprimatur définitif au fait que les catholiques blancs et les Latinos ne sont pas assez blancs. D'autre part, la révolution cubaine introduit une autre dimension, une dimension qui n'était pas encore disponible pour ceux qui ont construit l'idéologie de la guerre hispano-usaméricaine.

La révolution cubaine a contribué à une dimension différente de la culture latina aux USA et a plus à voir avec l'idéologie politique qu'avec l'idéologie raciale. Cuba a servi de signature à l'agitation politique de l'Amérique centrale, au Chili d'Allende et à tous les réfugiés politiques d'Amérique du Sud. Cuba a non seulement contribué à la culture de la latinité aux USA, mais a également permis à l'administration Nixon d'introduire l'étiquette hispanique comme cinquième pilier de ce que David Hollinger a appelé le pentagone ethnoracial.

Mon souci était donc de dessiner la carte de la condition globale de la latinité en Europe comme dans les Amériques, puisque la distinction anglo/protestant et catholique/latino a été établie en Europe autour du dix-huitième siècle. Il suffit de lire ce qu'Immanuel Kant pensait de l'Italien et de l'Espagnol pour comprendre que le Sud/Latinité/Catholicité était un paradigme de rang inférieur par rapport au Nord/Anglicité/Protestantisme. Ainsi, il ne fait aucun doute que le programme Bracero et l'opération Bootstrap, ainsi que la nomination de Linda Chávez au poste de secrétaire au travail ou celle de Paul H. O'Neill (directeur général d'Alcoa, dont les usines sont à Acuña au Mexique, au sud de la frontière) comme secrétaire au Trésor, contribuent tous de différentes manières à la culture latina/hispanique.

Mais pour être plus précis sur le programme Bracero, il correspond tout à fait à l'image plus large du racisme, dans le monde moderne/colonial, comme justification de l'exploitation de la main-d'œuvre. En outre, si l'on garde à l'esprit que le programme Bracero a débuté après la Seconde Guerre mondiale et s'est achevé vers 1964, lorsque le poids de l'immigration devenait incontrôlable, le racisme en tant que justification du travail a rencontré les limites du nationalisme et du contrôle de l'immigration. Il existe donc un lien étroit entre la fin du programme Bracero et le début de l'étiquette Hispanique, introduite sous l'administration de Richard Nixon. C'est-à-dire dans la manière dont les Latinos/Hispaniques se perçoivent et sont perçus dans la structure coloniale du pouvoir et la catégorisation raciale inhérente à la colonialité du pouvoir.

En d'autres termes, les cultures hispaniques/latines ne sont pas seulement constituées par ce que les Hispaniques/Latinos/as font ou ne font pas, mais aussi par le cadre dans lequel elles sont interprétées par l'État ou par les sociétés transnationales (comme Alcoa). La "culture" et l'"identité" sont toujours, d'une part, un double processus d'attribution hégémonique et de relocalisation subalterne du sens et, d'autre part, un jeu de forces complexe entre le marché, l'État, la société civile et la société politique (subalterne).

Delgado et Romero : Quelles sont les implications du fait de lier la langue non pas au territoire mais au corps ?

Mignolo : Cette question nous ramène à la langue. Si la grammaire est la compagne de l'Empire, comme l'a bien perçu Nebrija, elle a aussi été plus tard la compagne de l'État-nation. Et dans le cas des États-nations qui étaient aussi des empires, la grammaire a travaillé dans deux directions : pour unifier la nation et pour le contrôle symbolique des possessions coloniales, comme l'espagnol en Amérique ou l'anglais en Inde. Ainsi, dans la perspective de l'État (Empire ou Nation), la langue est liée au territoire, puisque la langue est, dans cette conception, soit presque un objet que nous possédons, soit un instrument que l'État peut utiliser.

Si vous rendez le langage au corps, c'est-à-dire dans le sens où nous n'"avons" pas de langage mais "nous sommes" langage, alors vous contribuez à restituer quelque chose que l'État a pris au peuple et utilisé comme forme de contrôle social. Imaginez à quel point il est terrible d'être dépossédé de quelque chose qui fait partie de soi, de perdre un organe par exemple, et que cet organe devienne un instrument qui vous contrôle. C'est pourquoi le langage devient important dans mon argumentation. Le langage n'est pas

un objet ou un instrument, mais une partie intégrante de la vie elle-même (n'oubliez pas que je place le langage dans le large spectre des organismes vivants).

En ce qui concerne le contrôle social, et plus précisément le type de contrôle social mis en place par la colonialité (et la colonialité du pouvoir), il est très important de se rappeler que si l'État "s'approprié" la langue, il n'a pas le droit de la "posséder". Il n'a pas non plus le droit de la transformer en instrument de contrôle. Le langage appartient aux individus dans leur vie interactive et à la vie elle-même, qui survit toujours à l'individu. Nous avons donc ici une autre façon de comprendre pourquoi les "droits linguistiques" et les "droits culturels" sont devenus un espace de conflit entre la pluralité des communautés nationales et la monologie de l'État.

Delgado et Romero : Un argument implicite de votre travail semble être que le latino-américanisme doit se développer en direction de la culture latina/latino des USA. Les études usaméricaines ne devraient-elles pas aller dans le même sens ? En outre, comment voyez-vous l'interaction entre ces deux branches de la connaissance ?

Mignolo : C'est une question intéressante. Mais permettez-moi d'abord de clarifier quelques points de votre question. Ce que vous soulignez n'est pas seulement implicite. C'est explicite. J'ai déjà publié un article traitant de ces questions et un autre est à venir. Deuxièmement, je ne fais aucune recommandation sur ce que les latino-américanistes (ou, comme je le dirai plus loin, les américanistes) devraient ou ne devraient pas faire. Je suis très attentif à ne pas faire ce genre de recommandation. Les déclarations déontiques, qu'elles viennent de la gauche ou de la droite, ont toujours un germe impérial implicite. Mon travail n'a pas pour but de donner des recommandations mais d'entrer dans un dialogue et de dénoncer tout type de recommandation et de position vigilante à partir d'une position supposée supérieure, qu'elle soit (néo)chrétienne, (néo)libérale, (néo)marxiste ou postmoderne, conduisant à un "racisme épistémique". C'est précisément l'un des principaux arguments et l'idée maîtresse de *Local Histories/Global Designs*.

J'ai réfléchi et discuté de la question que vous abordez dans des séminaires de troisième cycle et avec des collègues. Plusieurs facteurs doivent être pris en compte lorsque l'on réfléchit aux relations entre les études latino/a, d'une part, et les études latino-américaines/usaméricaines, d'autre part. Aux USA, les études latino-américaines faisaient partie des études régionales pendant la guerre froide. Bien qu'impliquées dans la guerre froide, les études usaméricaines ont pour fondement l'étude de la nation. Pour cette même raison, les études usaméricaines n'ont pas prêté attention, jusqu'à récemment, au fait que les USA étaient à la fois une nation et un empire. Le volume édité par Amy Kaplan et Donald Pease, *Cultures of United States Imperialism*, est l'un des premiers à s'engager dans cette nouvelle voie. Ainsi, les relations que ces trois champs d'investigation entretiennent les uns avec les autres sont très différentes au point de penser à un parallèle dans la manière dont vous le formulez dans votre question.

Quelle est en effet la force des études latines par rapport aux études latino-américaines ? Tout d'abord, les études latino-américaines sont une création institutionnelle de l'université et du gouvernement usaméricains, et non une création de l'université et des

gouvernements d'Amérique latine. Il n'existe pas d'études latino-américaines en tant que telles en Amérique latine. L'Amérique latine était l'"objet" des études latino-américaines aux USA, l'"objet" à travers la différence coloniale, alors qu'elle est devenue le "sujet" de la colonialité du pouvoir pour les intellectuels latino-américains.

Si un parallèle était nécessaire, je dirais que ce que nous avons en Amérique latine serait plus proche des études usaméricaines que des études latino-américaines aux USA. Mon argument à cet égard est donc double : a) les études latinas sont similaires à ce que j'ai appelé la pensée latino-américaine, une réflexion critique sur l'être et la dépendance, la colonialité et la modernité, sur la configuration historique de l'Amérique latine en tant que "sujet" plutôt qu'en tant qu'"objet".

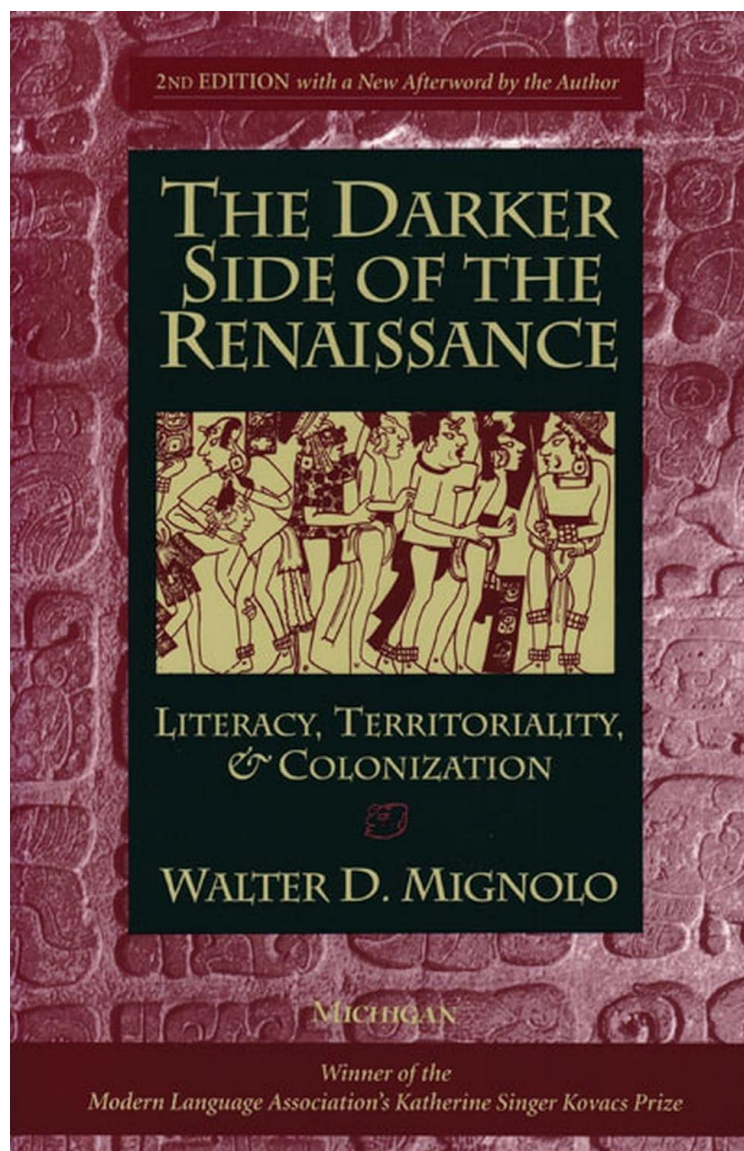
Plus que l'"étude" d'un objet, la pensée (critique) latino-américaine est un discours critique soutenu qui inclut la philosophie, les sciences sociales, les essais et la littérature. De même, la "latinité" n'est pas un "objet" d'étude pour les chercheur-es latin@s. Les études latinas sont plutôt une réflexion critique sur l'historicité et la constitution d'un sujet, le sujet "latin@".

Il se trouve que les études usaméricaines sont équivalentes à ce que j'appelle les réflexions latino-américaines puisque les chercheurs en études usaméricaines ont une relation "subjective" avec le champ d'investigation. C'est-à-dire "l'Amérique", contrairement à "l'Amérique latine", puisque pour les latino-américanistes, il ne s'agit pas d'un objet là-bas, mais plutôt d'un sujet de notre "propre" historicité. Et ce "propre" peut être compris selon différentes perspectives : Les USAméricains anglo comme latinos ou noirs. En ce sens, les études latinas font partie des études usaméricaines. Le problème ici est la relation de pouvoir au sein des études usaméricaines elles-mêmes. Ainsi, la question n'est pas seulement d'ouvrir les études usaméricaines à l'impérialisme usaméricain, mais de reconnaître que les études usaméricaines ont été principalement dominées par l'"épistémologie blanche" de l'histoire nationale. Je ne dirai donc pas que les études usaméricaines iront dans la même direction que les études latino-américaines, mais il n'est plus évident que les études usaméricaines se limiteront à l'histoire de l'USAmérique anglo et qu'elles resteront dans le cadre de l'épistémologie blanche. En ce sens, je soupçonne que les études usaméricaines devront s'ouvrir à la pensée frontalière, à la "double conscience" et à ce que des universitaires amérindiens comme Vine Deloria Jr. appelleraient « les vieilles méthodes dans un nouveau monde » En bref, il me semble que nous commençons à peine à réfléchir à la réorganisation des champs de connaissance et à leur relation avec l'éthique et la politique.

Delgado et Romero : L'un des thèmes récurrents de votre livre est la question des modernités (au pluriel) et l'effacement de l'Espagne et du Portugal de la conceptualisation de la Modernité (au singulier, et avec une majuscule) telle qu'elle a été enfermée pendant et depuis le siècle des Lumières. Dans cet argument, vous suivez le chemin critique de certains critiques latino-américains, comme Enrique Dussel, Anibal Quijano et Leopoldo Zea. S'il est vrai qu'en Amérique latine, la pensée critique sur ce sujet a été largement débattue, ce n'est manifestement pas le cas dans d'autres disciplines. En particulier, les ouvrages critiques rédigés à partir de la discipline des études anglaises se réfèrent toujours à la "modernité" au singulier ; de même, la plupart des critiques postcoloniales supposent le lien entre l'empire et la modernité

capitaliste. Bien que nous soyons certains que votre livre contribuera à démanteler ces idées fausses, nous n'avons pu nous empêcher de penser, en le lisant, que ce n'est que parce que vous écrivez en anglais, que vous êtes publié par une grande maison d'édition usaméricaine et que vous occupez un poste prestigieux dans l'une des meilleures universités des USA, que vos arguments deviendront le "courant académique dominant". En fait, malgré votre volonté de reconnaître votre dette intellectuelle à l'égard de ces critiques latino-américains, leurs travaux ne seront jamais aussi largement connus que les vôtres dans cette partie du monde (à moins qu'ils ne fassent également partie de l'élite universitaire à laquelle vous appartenez indubitablement). Et nous faisons cette remarque non pas pour contester l'importance de votre contribution ou la sincérité de vos convictions, mais pour souligner ce qui pourrait être perçu comme une contradiction inhérente entre votre propre position énonciative (littéralement et symboliquement) et le sujet de votre livre (la subalternisation de la connaissance et la différence coloniale). Comment répondriez-vous à une telle objection ?

Mignolo : Tout d'abord, je vous remercie de poser ces questions qui sont essentielles pour l'éthique et la politique de l'enseignement et de la recherche dans lesquelles beaucoup d'entre nous (comme vous décrivez la situation) sont impliqués, que ce soit en Amérique latine ou dans d'autres parties du monde. Deuxièmement, je ne vois pas cela comme une objection mais comme une réalité complexe. « C'est comme ça », comme disait Walter Cronkite à la fin de son journal télévisé quotidien. Mais examinons les différents aspects de votre question un par un.



Télécharger PDF

Tout d'abord, dans l'introduction de *The Darker Side of the Renaissance*, j'ai expliqué pourquoi j'ai décidé d'écrire en anglais. Si j'avais écrit ce livre en espagnol, il aurait reçu beaucoup moins d'attention pour différentes raisons, tant dans le monde hispanophone qu'anglophone. Les chercheurs qui travaillent sur la période coloniale ou le XVI^e siècle en Amérique latine ou en Espagne, par exemple, sont plus orientés vers l'histoire que vers la théorie. Ceux qui travaillent sur la période dite précolombienne s'arrêtent à la conquête et ne s'intéressent pas au fait que la période coloniale est constituée à la fois de sociétés et d'histoires espagnoles et amérindiennes déplacées. Il y a eu plusieurs "déclarations d'intention" de le traduire en espagnol, mais cela ne s'est pas encore produit et je ne pense pas que cela se produira, du moins dans un avenir proche. L'une d'entre elles était le Fondo de Cultura Económica au Mexique. Mais pour une raison que l'on peut imaginer compte tenu de la nature du livre et de la politique éditoriale du FCE, il n'est pas allé au-delà de la déclaration d'intention [*la version espagnole a été finalement publiée par l'Université colombienne du Cauca en 2017. Une version chinoise l'a été en 2015. Il n'existe pas de traduction française, NdT*]

D'autre part, la majorité des universitaires anglophones de type postcolonial (en dehors bien sûr des hispanistes et des latino-américanistes) ne lisent pas l'espagnol. Il était donc

évident que le livre devait être écrit en anglais pour avoir une chance de s'imposer et d'entrer dans la conversation de ce que vous appelez le "courant académique dominant". Et bien que vous ayez peut-être raison dans votre évaluation, j'ai l'impression que le "courant académique dominant" a des pièces différentes avec des meubles différents. Mais restons-en là. Deuxièmement, Princeton University Press a récemment signé deux contrats pour que *Local Histories/Global Designs* soit traduit en espagnol [[akal](#), 2003] et en portugais [[UFMG](#), 2003].

Apparemment, et à en juger par l'intérêt que suscite la traduction de *Local Histories*, ce livre est considéré dans les pays hispanophones et lusophones comme plus grand public que *The Darker Side*, puisqu'en général les livres grand public sont traduits de l'anglais, du français ou de l'allemand vers l'espagnol et le portugais. Ce fait apporte une réponse intéressante à votre question. Les romans du boom littéraire latino-américain ont été considérés comme grand public une fois qu'ils ont été traduits en anglais, en français et en allemand principalement. Les traductions dans d'autres langues (arabe, japonais, italien et portugais) constituaient un surplus, mais elles n'auraient guère transformé le boom littéraire en courant dominant. Cela signifie simplement que, quoi que vous fassiez, vous devez travailler dans le cadre de la structure coloniale du pouvoir et de la différence coloniale qui était en place avant que vous, moi, Dussel ou Quijano ne naissions.

Par conséquent, supposons que les travaux de Dussel et de Quijano ne soient pas aussi largement connus que les miens (bien que je pense que Dussel soit largement connu, mais pas autant dans les circuits des études culturelles et postcoloniales). Imaginez donc que *Local Histories/Global Designs* n'ait jamais été écrit ou publié. Les travaux de Dussel et de Quijano resteraient les mêmes. Le fait que *Local Histories/Global Designs* ait été publié crée donc une double contrainte intéressante. D'une part, elle fait connaître les travaux de Dussel et Quijano dans des domaines où ils n'étaient pas connus auparavant. D'autre part, elle "profite" de leur travail et *Local Histories/Global Designs* devient plus connu que les sources épistémiques à partir desquelles mon argumentation a pris son énergie.

La situation est encore plus intéressante si l'on considère le scénario suivant. J'ai enseigné un séminaire de troisième cycle, à Caracas, en 1999, à l'École des sciences sociales. Il était essentiellement basé sur les histoires locales. J'y ai consacré un nombre considérable de lectures de Quijano, Dussel et [Rivera Cusicanqui](#). Tous ces auteurs étaient une nouveauté pour les étudiants et la faculté ! Ils avaient lu quelque chose de Dussel, ils avaient entendu le nom de Quijano, mais ils n'avaient pas la moindre idée de Rivera Cusicanqui. Le fait que je sois considéré comme appartenant au courant dominant et que je travaille dans une université usaméricaine prestigieuse m'a donné une certaine crédibilité lorsque je leur ai dit : « Eh bien, les gars, vous devez lire ces personnes, et beaucoup d'autres comme elles. Il ne suffit pas de lire Lyotard, Jameson, Derrida et Kristeva ! »

De même, et pour les mêmes raisons, Anzaldúa était totalement inconnue dans plusieurs régions d'Amérique latine où je donne des conférences et des séminaires. Aujourd'hui, un article a déjà été publié en Argentine sur Anzaldúa, Borges et Lamborghini, et mes amis et collègues de l'Instituto Pensar, Universidad Javeriana de Bogotá, travaillent sur

une invitation à Gloria Anzaldúa. J'espère que vous pouvez voir dans ces exemples les complexités et en même temps les possibilités d'écrire et d'agir sur la subalternisation des savoirs et la différence coloniale.

Mais ce n'est pas tout. Je fais également de mon mieux pour promouvoir leur travail autant que possible. Par exemple, *Dispositio 51* a publié un dossier sur la pensée latino-américaine qui comprend Rivera Cusicanqui (de Bolivie), Anibal Quijano (du Pérou), Enrique Dussel (Argentine et Mexique) et Renato Ortiz (Brésil). J'ai édité un livre qui sera publié à Buenos Aires le mois prochain et qui s'intitule *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Il est intéressant de noter que le matériel que j'ai compilé dans ce livre était, selon les éditeurs, inconnu en Argentine.



Et dans le cas de Dussel, il est connu mais il est connu comme le Dussel des années 70 et non comme ce qu'il a fait depuis la fin des années 70, lorsqu'il s'est installé au Mexique. Par ailleurs, *Nepantla : Views from South* (2.3) a publié un long article de Quijano dans lequel il résume ce qu'il a écrit sur la colonialité du pouvoir depuis 1990, et contient également un article de Dussel, un article de Santiago-Castro Gómez (de l'Universidad Javeriana) et un autre d'Edgardo Lander, sociologue de Caracas, Universidad Central. En somme, je travaille également à la diffusion d'un certain type de pensée critique, en Amérique latine, qui est cruciale pour mon propre travail.

Troisièmement, permettez-moi de dire un mot sur la partie descriptive de votre question, puisqu'il y a une autre sorte de double contrainte ici. Bien que je sois, sans aucun doute, intéressé par la modification de l'aspect de l'histoire moderne qui place la culture hispanique en général dans une position subalterne, j'ai souligné dans le livre qu'il ne s'agit pas de la différence coloniale mais de la différence impériale. L'Espagne

occupe une double position dans l'histoire du monde moderne/colonial. Subordonnée aux pays anglo-protestants et latino-calvinistes depuis le dix-huitième siècle, elle conserve le pouvoir symbolique (et économique) sur l'Amérique latine et ne peut être débarrassée de son passé colonial. Ce ne sont pas les capitaux boliviens qui investissent à Cuba et dans d'autres pays d'Amérique latine, mais l'Espagne, en concurrence avec d'autres pays de l'Union européenne, tout en regagnant une position perdue il y a trois siècles.

Ainsi, s'il est nécessaire d'insister sur la pertinence de la Renaissance et du colonialisme espagnol dans la construction du monde moderne/colonial, il est également nécessaire de rappeler la simultanée de la différence impériale et coloniale. Les Latino-Américains et les Latin@s ne sont certainement pas des Espagnols comme les Martiniquais et les Guadeloupéens ne sont pas des Français ou les Jamaïcains des Britanniques. Et bien sûr, je ne parle pas ici de différence nationale ou culturelle, mais belle et bien, de la différence coloniale.

Je peux maintenant vous dire que j'avais une autre motivation pour écrire en anglais.

Comme vous le savez, le tango est né littéralement dans les marges de Buenos Aires. Dans la longue Avenida Corrientes, et en allant des marges vers le centre-ville, il y avait une marque et une limite indiquant que le tango ne pouvait pas être joué ou dansé au-delà de cette zone frontalière. Il était considéré comme esthétiquement de mauvais goût, éthiquement dangereux et socialement indésirable. Lorsque les Parisiens sont tombés amoureux du tango, toutes les restrictions ont été levées à Buenos Aires et le tango est entré dans les salles de bal de la haute société d'un pays périphérique qui avait auparavant banni le tango. Cet exemple peut être lu dans deux directions.

La première direction, en tant qu'instruction sur ce qu'il faut faire pour réussir lorsqu'on appartient (ou a été éduqué et marqué socialement comme) à une société coloniale ou postcoloniale. Deuxièmement, comment utiliser le marché (dans les mêmes conditions) pour faire avancer des projets qui contribueront à saper la colonialité du pouvoir et à défaire la différence coloniale. Tout cela ne signifie pas que je ne souhaite pas écrire en espagnol. Pour aborder cette question, il faudra un type d'argument différent et complémentaire. Bien que vous n'ayez pas posé cette question, permettez-moi de vous dire que je l'ai fait, que je le fais toujours et que je continuerai à le faire.

Delgado et Romero : Dans votre livre, vous abordez explicitement les problèmes des hiérarchies inhérentes à notre compréhension des "cultures et langues d'étude" (à savoir l'anglais, l'allemand et le français) et vous posez en fait un certain nombre de questions importantes (243) concernant l'enseignement de la littérature latino-américaine. Dois-je enseigner en anglais ou en espagnol ? Vous posez la question comme un choix, mais parfois il n'y a pas de choix, car la seule façon pour certaines disciplines de survivre est d'enseigner leurs cours en anglais dans le cadre d'un enseignement général (c'est le cas de langues comme le russe, l'hébreu, sans parler des langues non-européennes). En outre, malgré tout l'intérêt porté à la pensée frontalière ou aux "théories frontalières", la plupart des départements d'anglais (et de nombreux départements de sciences sociales) aux USA restent notoirement monolingues et ignorent les modèles théoriques applicables aux pays autres que ceux qui ont formé le Commonwealth britannique. Comment sortir de ce dilemme ? Quelles stratégies

pratiques pourraient être mises en œuvre pour s'assurer que la pensée frontalière fonctionne réellement du Nord au Sud, pour ainsi dire, et pas toujours dans l'autre sens ?

Mignolo : Pouvez-vous imaginer des situations bilingues en anglais ? L'anglais, comme le sanskrit à une époque en Asie et le latin à une autre époque en Europe et en Afrique du Nord, a été la *lingua franca* reliant une multitude de communautés parlant d'autres langues. Ainsi, l'anglais est une langue planétaire, mais ce n'est pas la langue "maternelle" de tous les anglophones, comme je le montre au chapitre sept. Ainsi, quiconque parle anglais, bien que l'anglais ne soit pas sa langue "maternelle", est un penseur frontalier potentiel s'il décide d'exploiter ce potentiel épistémique au lieu de se lamenter sur son infériorité épistémique. Abordons maintenant ces questions d'un point de vue national (USA) et transnational.

Les sciences sociales aux USA peuvent être monolingues (et monologiques), mais le scénario est totalement différent si l'on regarde la scène internationale et que l'on pense à la mondialisation et à la géopolitique de la connaissance. En d'autres termes, les sciences sociales ne sont pas encore prêtes à envisager la possibilité d'une autre logique et à changer l'idée selon laquelle l'épistémologie qui sous-tend les sciences sociales est universelle et que, par conséquent, elles doivent être implantées globalement dans différentes parties du monde. Or, la planétarisation des sciences sociales depuis la seconde guerre mondiale (je veux dire par là que les sciences sociales, comme McDonald's, ont des branches indifférentes au monde) ne signifie pas seulement que les modèles occidentaux s'exportent, elle signifie aussi que les sciences sociales peuvent être pratiquées en japonais et en anglais, en taïwanais et en anglais, en espagnol et en anglais, etc. Ici, comme dans tous les autres domaines, les choses peuvent aller dans différentes directions même si le pouvoir hégémonique n'en indique qu'une seule. Je veux dire par là qu'un chercheur en sciences sociales pourrait écrire à la fois en anglais et en japonais, mais aussi que lorsqu'il écrit en anglais, il est très probable qu'il introduise dans son écriture les "bruits" et les poussières du japonais dans ses différentes dimensions. Ou du moins, il aura la possibilité de jouer à l'intersection des deux langues et de la logique qui sous-tend chaque langue. D'un autre côté, il peut choisir de devenir indiscernable de n'importe quel sociologue britannique ou américain distingué.

Dans les sciences sociales, comme dans tout autre domaine où la différence coloniale doit être négociée, il existe plusieurs possibilités : l'adaptation, la résistance ou l'assimilation critique, ce qui implique une "pensée frontalière". La stratégie ici est double. D'une part, reconnaître que l'anglais et les sciences sociales ont une dimension planétaire. D'autre part, agir dans, contre et vers une épistémologie frontalière dans laquelle les principes des sciences sociales et de la langue anglaise sont élaborés dans des directions différentes, selon des principes différents et en visant des objectifs différents. C'est un fait que les locuteurs non natifs de n'importe quelle langue doivent faire un double effort pour participer à un autre domaine linguistique. Lorsqu'il s'agit d'études, cela implique également d'être capable d'être compétent à la fois dans le domaine linguistique et dans le domaine des études. En discutant de cette question avec mon assistante, elle m'a dit ce qui suit :

Mon père travaille dans le domaine de la biologie cellulaire et, pas plus tard qu'hier soir, il parlait de la qualité de l'une des revues japonaises ; pourtant, même si cette revue est désormais TRADUITE en anglais, les gens ne sont toujours pas familiarisés avec les recherches qui y sont présentées. À tel point que les chercheurs de ce pays utilisent leurs idées (en les citant, bien sûr) et reçoivent plus de reconnaissance que les chercheurs japonais. Les possibilités de bourses d'études existent, mais les anglophones compétents et les écrivains sont favorisés.

Ces stratégies peuvent bien sûr être pratiquées à différents niveaux et mises en œuvre pour atteindre des objectifs sociaux que nous (vous et moi) ne soutenons peut-être pas et/ou dans lesquels nous ne voudrions ou ne pourrions pas être impliqués. Par exemple, en Malaisie, le mot djihad (souvent traduit par "guerre sainte") est maintenant négocié avec la "culture d'entreprise". En d'autres termes, la culture d'entreprise existe, mais elle ne peut être acceptée de la même manière qu'elle l'est, par exemple, à Chicago ou à Los Angeles, où la culture d'entreprise est considérée comme allant de soi. Le djihad devient la condition de possibilité d'une autre pensée, d'une pensée frontalière, lorsqu'il est confronté à la conception globale imposée par la culture d'entreprise et qu'il est mis en œuvre. Une chose est sûre pour moi dans cet exemple : le sens et les pratiques sous l'étiquette "culture d'entreprise" ne seront pas les mêmes que le sens et les pratiques, à Chicago, sous le même nom. Il n'y aura ni hybride heureux, ni syncrétisme joyeux. Et je doute que la culture d'entreprise finisse par engoutir ou effacer le djihad. Très probablement, le djihad survivra en intégrant la culture d'entreprise, à moins que cette dernière ne finisse par convertir le djihad de guerre sainte en produit commercial (Bruce Lawrence, *Shattering the Myth : Islam Beyond Violence*, 1998).

Si tel est le cas, le capitalisme et l'idéologie (néo)libérale n'ont pas de limites ni d'ennemis et nous devons penser en d'autres termes et concocter d'autres stratégies.

Maintenant, demandez-vous, pouvons-nous mettre en œuvre et orienter la pensée frontalière vers des objectifs décolonisateurs (libérateurs/émancipateurs) ? C'est ici que l'éthique et la politique de l'enseignement doivent devenir la préoccupation centrale de notre vie quotidienne à l'université. L'université, disent beaucoup de gens, est une tour d'ivoire. Le Pentagone et le Collège de France aussi. Il existe de nombreuses tours d'ivoire qui s'écrouleront lorsque nous les abandonnerons pour poursuivre des projets de libération en dehors de l'université. La décolonisation ne signifie pas seulement avoir une option préférentielle pour les pauvres, un idéal qui est partagé par la théologie de la libération, le FMI et la Banque mondiale. Cela signifie aussi être conscient que les discours du FMI, de la Banque mondiale et de CNN s'adaptent pour reproduire la colonialité mondiale. La décolonisation, et la décolonisation de la recherche, impliquent une prise de conscience constante (ou une vigilance comme Derrida l'a dit à propos de la déconstruction) de l'éthique et de la politique de la recherche et de l'enseignement, au moins dans les sciences humaines, où les réflexions critiques sur la connaissance et la compréhension peuvent encore être poursuivies.

Selon moi, quatre questions fondamentales orientent les stratégies ainsi que l'éthique et la politique de la recherche et de l'enseignement :

1. Quels sont les problèmes du passé, liés au présent et contribuant à reproduire la domination et l'exploitation, que je suis en mesure d'explorer ? Comment mes découvertes peuvent-elles être mises en œuvre pour changer la façon dont les gens

pensent à ce sujet et, consciemment ou non, agissent dans la vie quotidienne en reproduisant l'injustice sociale et l'iniquité ? Par exemple, la colonisation et la complicité entre la race et l'économie est un domaine qui guide les questions de ma recherche et de mon enseignement.

2. Quelle connaissance/compréhension ? C'est-à-dire ce que j'aimerais savoir/comprendre et ce que je dois transmettre pour changer la façon de penser qui cache la différence coloniale et la colonialité du pouvoir ?

3. Quelles méthodes/théories ? En d'autres termes, quelles sont les meilleures façons d'explorer le problème, de défaire ce qui a été réifié et de contribuer à la décolonisation des connaissances et à la libération des modes de pensée et de compréhension de la vie humaine et de l'histoire sociale. Comme vous pouvez l'imaginer, ce problème est bien plus vaste que la querelle académique (et dans ce cas, oui !!), aux USA, entre les études culturelles et les études littéraires. Ce sont des questions qui divertissent l'éditeur et les lecteurs de *The Chronicle of Higher Education*, mais je ne pense pas qu'elles soient pertinentes au-delà.

4. Et la dernière question : « Dans quel but ? » Je crois que la première et la dernière question résument les principes qui doivent guider les approches critiques des connaissances dans les sciences humaines. Et, bien sûr, serviront également de guide pour les réflexions critiques sur la connaissance et la compréhension dans les sciences naturelles ainsi que dans les écoles professionnelles.

Delgado et Romero : Vous remplacez toute la notion de "post-colonialisme" et de "post-colonial" par l'expression "raison post-occidentale". Pouvez-vous expliquer brièvement pourquoi ?

Mignolo : Cette question est liée à vos observations sur la modernité/modernités que vous avez identifiées comme un sujet récurrent de mon livre. En bref, le post-colonialisme présuppose l'"orientalisme", tandis que dans les Amériques, la question est celle de l'"occidentalisme", la condition même de la possibilité de l'orientalisme. Sans occidentalisme, il n'y a pas d'orientalisme. Sans colonialité, il n'y a pas de modernité. La modernité, l'occidentalisme et la colonialité sont tous membres du même club. Cependant, il y a des distinctions importantes et des alliances conceptuelles à faire. Permettez-moi d'en mentionner deux : 1. La "modernité" est une notion qui a contribué à l'autodéfinition de l'Europe de l'après-Renaissance à l'époque. La "modernité" impliquait la colonisation du temps et l'invention du "Moyen Âge". 2. L'"occidentalisme" est une notion qui a contribué à l'autodéfinition de l'Europe de la post-Renaissance dans ce cadre temporel. La "modernité" implique également la colonisation de l'espace et la création de la différence coloniale. Les "temps modernes" et l'"espace occidental" étaient les limites d'un espace d'énonciation qui, au nom du christianisme (rappelons que Japhet, dans la prophétie biblique, était destiné à s'étendre vers l'Occident), a implanté une conception particulière de la "Raison" qui s'est consolidée de Saint Thomas à Descartes.

La "modernité", l'"occidentalisme" et la "raison" sont les outils mis en œuvre dans la colonisation qui définit la colonialité du pouvoir et produit la différence coloniale. Ainsi,

en parlant de “raison post-occidentale” au lieu de “post-coloniale”, j’entendais souligner quelques phénomènes et changer quelques principes de la compréhension canonique de l’histoire occidentale et mondiale. Tout d’abord, les conceptions actuelles du post-colonialisme sont liées et présupposent le concept d’“orientalisme”, c’est-à-dire la deuxième étape de la modernité, après le dix-huitième siècle. Deuxièmement, l’“orientalisme” ne peut être conçu sans l’“occidentalisme”. Or, l’“occidentalisme” est resté dans l’ombre lorsque la philosophie des Lumières a éteint les lumières des XVI^e et XVII^e siècles et redéfini l’Europe dans le temps et dans l’espace : le XVIII^e siècle, l’émergence de l’État-nation après la Révolution française et la colonisation de l’Afrique et de l’Asie.

Mais bien sûr, la colonialité liée à l’orientalisme n’est qu’une partie du problème. Les règles du jeu avaient déjà été établies à ce moment-là. Et elles avaient été établies au XVI^e siècle lorsque “les Indes occidentales” (et non l’Amérique !!!) ont émergé dans la carte conceptuelle de la cosmologie chrétienne et dans la carte commerciale du capitalisme mercantile. La “raison post-occidentale” est donc une invitation à repenser l’articulation historique du christianisme (qui a généré les Lumières, qui a généré le libéralisme et le marxisme) en Europe avec l’invention de l’Occident, provoquée par la colonisation des Antilles et, de facto, par l’établissement des limites conceptuelles de la modernité/colonialité.

Je terminerai en rappelant que “post” (moderne, colonial, occidental) peut toujours avoir deux lectures apparemment opposées mais complémentaires. D’une part, “post” signifie que quelque chose de déjà existant continue d’être tel, bien qu’il y ait suffisamment de changements pour justifier le préfixe “post”.

Par conséquent, la post-modernité indique que la modernité se poursuit sous de nouvelles formes ; la post-colonialité indique que la colonialité se poursuit sous de nouvelles formes ; et le post-occidentalisme indique que l’occidentalisme continue d’être reproduit sous de nouvelles formes. D’autre part, “post” (moderne, colonial et occidental) désigne des projets intellectuels critiques qui, au lieu de se reproduire sous une nouvelle forme, visent à contrer et à remplacer les principes sous-jacents de la “raison occidentale”. La première série de significations est susceptible de caractériser le discours de la Banque mondiale et du FMI, c’est-à-dire les nouvelles formes de la colonialité mondiale. Le second ensemble de significations caractérise les réponses critiques à la colonialité du point de vue des différentes histoires locales (par exemple, l’occidentalisme de l’Amérique latine [bien qu’il existe actuellement différentes interprétations de l’occidentalisme de l’Afrique sub-saharienne et de la Chine], l’orientalisme de l’Inde et du Moyen-Orient).

Delgado et Romero : Votre livre est, en fait, très dialogique dans sa structure même, construite comme un va-et-vient critique avec un nombre impressionnant d’intellectuels, d’écrivains et de critiques, passés et présents. Cette structure était-elle un choix conscient de votre part, compte tenu du sujet traité ?

Mignolo : J’aimerais croire que la principale contribution du livre, et la force qui m’a poussé à l’écrire, était précisément de “relier” les discours critiques de l’eurocentrisme et de la mondialisation provenant de différentes parties du monde. Si mon point de

référence et mon ancrage théorique sont une certaine tradition latino-américaine de la pensée critique et l'expérience et la production intellectuelle des Latino-américains aux USA, je les ai reliés à l'Afrique du Nord, à l'Afrique subsaharienne, à l'Inde d'après la partition et, bien sûr, au sud de l'Europe. J'ai structuré le livre comme un "modèle de chemin de fer anti-argentin" pour deux raisons interdépendantes.

Lorsque les Britanniques ont installé le chemin de fer en Argentine dans la seconde moitié du XIX^e siècle, cela s'inscrivait dans le cadre de l'expansion de l'empire britannique. D'autre part, la "structure" du chemin de fer était très révélatrice. Le chemin de fer reliait plusieurs nœuds du nord-ouest au sud-ouest, et du nord au sud de l'Argentine à Buenos Aires. Chaque nœud était relié à Buenos Aires, qui à son tour était reliée par bateau à Londres. Mais aucun des nœuds n'était connecté entre eux. En y réfléchissant, on se rend compte que la géopolitique de la connaissance présente une structure similaire. Les habitants d'Amérique latine, d'Afrique du Nord et du Sud, de l'Inde après la partition et de la Chine, tous se connectent d'abord à l'Europe et s'il y a une interconnexion entre les nœuds (par exemple, l'Afrique ou l'Asie), c'est "par l'intermédiaire" de l'Europe. J'ai structuré ce livre dans l'espoir qu'à l'avenir, ceux d'entre nous qui travaillent sur la production institutionnelle de connaissances se souviendront que la décolonisation des connaissances consiste, entre autres, à apprendre à penser avec, contre et au-delà de l'héritage de l'épistémologie occidentale. Il est urgent de relier les nœuds entre eux et pas seulement chaque nœud à Buenos Aires.

Delgado et Romero : Vous semblez être attiré par des projets de grande envergure qui requièrent une grande connaissance de l'érudition "traditionnelle" et pourtant, vous choisissez toujours d'étudier des aspects non traditionnels : le côté "obscur" de la Renaissance, les modernités alternatives, la raison post-coloniale, etc. Est-ce une conséquence de votre formation en Argentine et en Europe, puis de votre réimplantation dans le monde universitaire usaméricain ? Pensez-vous que votre carrière aurait évolué de la même manière si vous étiez resté en Argentine ou, en d'autres termes, comment votre propre exil a-t-il influencé votre pensée ?

Mignolo : Merci d'avoir posé cette question. Bien que j'aie réfléchi aux questions que vous soulevez, je ne l'ai jamais fait de manière systématique ou imprimée. Ce qui est clair, c'est qu'il y a deux étapes clairement distinctes dans ma carrière et pourtant liées d'une manière ou d'une autre en sous-mains. La première étape est ma formation en Argentine et mon doctorat en France, en sémiotique et en théorie littéraire. Mes professeurs en Argentine étaient presque tous d'obédience marxiste, et tous ceux d'obédience marxiste étaient très engagés dans la Nouvelle Gauche du début des années soixante. Cependant, la structure coloniale du pouvoir est telle qu'en tant qu'étudiant à la fin des années soixante, j'ai, comme beaucoup d'autres, rêvé de l'Europe, et en particulier de la France. La vraie connaissance était là.

Chaque fois que je prenais à la librairie un livre que j'avais commandé en France, c'était presque comme une révélation. Mais après un an en France, j'ai réalisé que tous mes amis de l'École des hautes études venaient d'ailleurs, du Mexique, du Portugal, d'Afrique du Nord, de Palestine et même d'Allemagne, mais pas de France ! Tout d'un coup, j'ai commencé à comprendre le sens de l'admiration pour la France depuis l'Argentine et le sens de ma présence en France. Il y a tant à ajouter ici, maintenant que les migrations

massives ont mis ce problème au premier plan. Cependant, pendant que je m'éveillais à la structure de la colonialité (rappelez-vous, j'ai été formé au marxisme mais pas à la colonialité !), j'ai continué à travailler, cependant, sur ce qui était alors le courant dominant, c'est-à-dire la sémiotique, l'analyse du discours, la théorie littéraire, la philosophie des sciences. J'ai publié trois livres, en espagnol, entre 1978 et 1986, et un grand nombre d'articles, en espagnol et en anglais, depuis 1986, sur ces questions.

Je suis arrivé aux USA en 1973 et j'ai maintenu cette ligne de recherche et d'enseignement pendant un grand nombre d'années, disons jusqu'au milieu des années quatre-vingt. La première époque de la revue *Dispositio* témoigne de cette période. Cependant, une graine a été plantée au cours de ma première année aux USA, en lien avec mes sentiments, en France, d'être un Argentin en France et de regarder en arrière, en Argentine, et mon désir vers la France. Cette graine a été plantée à Bloomington, dans l'Indiana, où j'ai passé un an et demi et pendant lequel Luis Dávila était un bon ami et collègue.

À ce moment-là, non seulement je ne savais pas ce qu'était la "titularisation", mais je n'avais aucune idée de ce que signifiait "Chicano-Riqueño". C'est ainsi que ma découverte des questions chicana/latina s'est développée et a redéfini ma première vision de la période coloniale. Tout à coup, le Mexique du XVI^e siècle et la Californie du XX^e siècle se sont retrouvés côte à côte, dans le même tableau. C'est à ce moment-là que *The Darker Side of the Renaissance* a commencé à prendre forme. Le chapitre deux était le premier chapitre et si vous regardez ce chapitre après ce récit, vous vous rendrez compte que la question coloniale en tant que problème a sous-tendu la sémiotique, en tant que méthode.

Mais la réponse simple à votre question est oui, et je me suis efforcé de la rendre claire sous différentes formes. Le "lieu d'énonciation" est une conséquence de cette expérience.

J'ai également mentionné comment les années passées en France, mon installation aux USA et la prise de conscience des questions hispaniques/latines m'ont aidé à comprendre qu'en tant que fils d'immigrés italiens, je n'ai jamais eu le sentiment que l'Argentine était mon pays. Apparemment, l'exil, la lecture collective précoce de Marx en Argentine et la "découverte" de la question coloniale aux USA se sont conjugués pour orienter mes désirs épistémiques vers des questions non traditionnelles sans renoncer à la connaissance traditionnelle. Enfin, mon attirance pour les "grands projets" est également une conséquence des expériences qui ont mené à la "découverte" de la colonialité. Le pouvoir de la colonialité et, par conséquent, la colonialité du pouvoir, réside dans la persistance et l'hégémonie des "macro-récits". Pour les défaire et être en mesure de faire quelque chose qui dépasse leur portée, il faut s'attaquer à la structure et au contenu du savoir qui ont été naturalisés dans ces macro-récits. Des expressions telles que "civilisation occidentale", "deux mille ans de christianisme", "début de la période moderne", "système mondial moderne", "histoire de la philosophie" et "cultures de l'érudition", etc. impliquent un amalgame bien ficelé de la structure du savoir et de l'ordre des événements. Le déballage (c'est-à-dire ce que j'appelle la décolonisation de la connaissance) exige que sa propre structure soit habitée afin de révéler constamment ce qu'elle cache constamment.

Delgado et Romero : Quel est votre prochain projet ?

Mignolo : *La face cachée de la Renaissance* mène naturellement à *Local Histories*. J'ai maintenant le sentiment qu'entre ces deux livres, il y a encore de nombreuses questions à développer et d'autres à explorer. Si vous m'aviez posé la question un an après que j'avais terminé *La face cachée de la Renaissance*, il m'aurait été impossible de vous dire que je préparais *Local Histories*. C'est sorti tout seul. Je ne sais pas quel serait le "résultat", dans un an ou deux, d'un "projet" qui n'a pas encore de nom, pas encore de carte claire. Cependant, j'ai senti qu'il grandissait à partir du moment où j'ai remis le manuscrit de *Local Histories* à l'éditeur et que j'ai pu l'oublier. Ainsi, dans un an ou deux, lorsque je livrerai le prochain manuscrit, je pourrai vous dire quel est mon projet aujourd'hui !

Walter Mignolo : une vie consacrée au projet décolonial

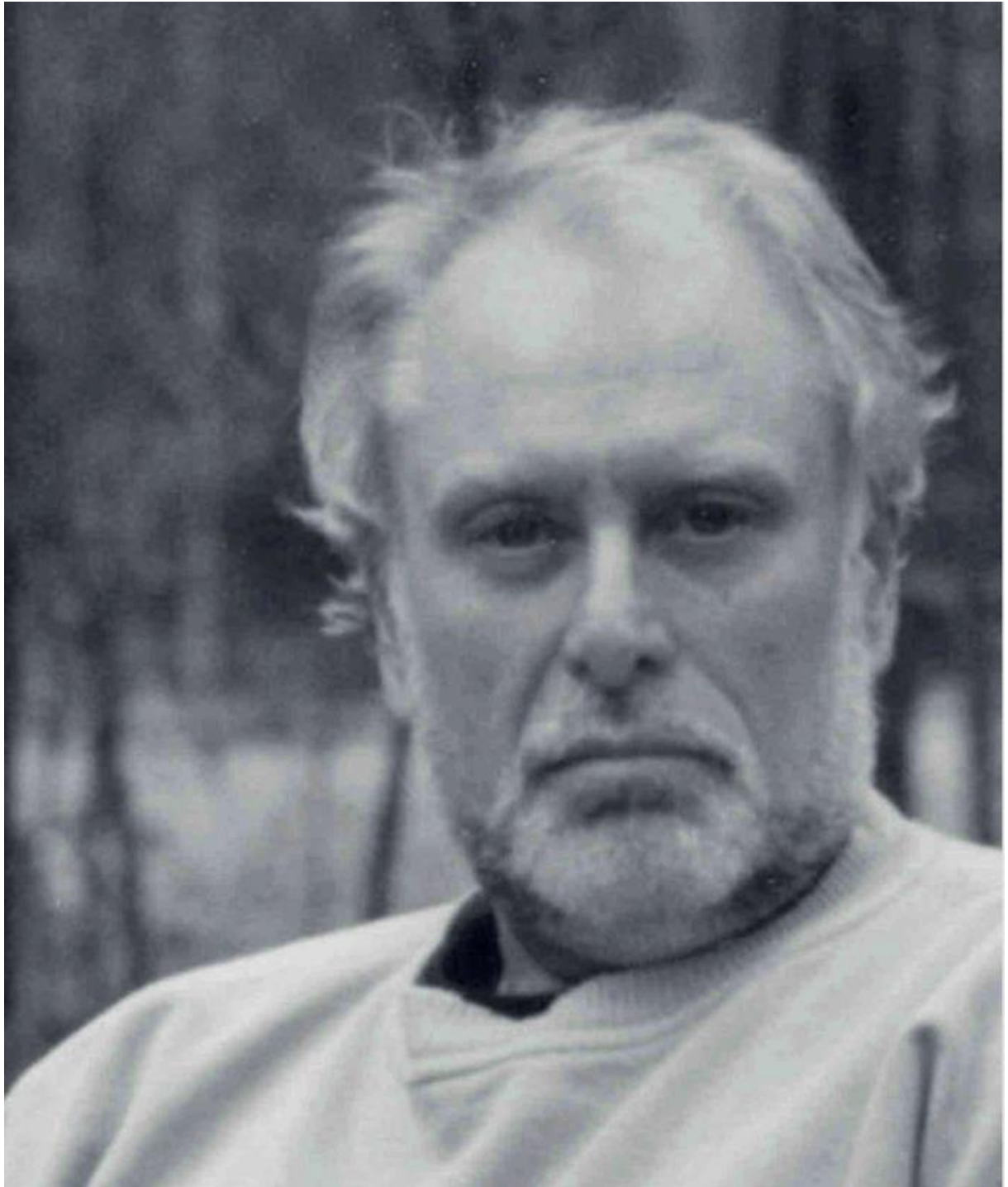
Nelson Maldonado-Torres, *Nómadas* (Col), n° 26, 2007, pp. 186-195, Universidad Central, Bogotá, Colombie



Nelson Maldonado-Torres (San Juan, Porto-Rico, 1971) est un philosophe décolonial, docteur de l'université Brown, co-président de la Fondation Frantz-Fanon. En 2007, il était professeur associé au département d'études ethniques de l'université de Californie à Berkeley. Il est actuellement (2025) professeur à l'Université du Connecticut à Storrs. Auteur de

Against War: Views from the Underside of Modernity (Duke University Press, 2008), *La descolonización y el giro des-colonial* (Universidad de la Tierra, 2011), et co-éditeur de *Latin@s in the World-System: Decolonization Struggles in the 21st Century U.S. Empire* (Routledge, 2005), *Decolonialidade e pensamento afrodiasporico* (Auténtica, 2018), *Decolonial Feminism in Abya Yala: Caribbean, Meso-, and South American Contributions and Challenges* (Rowman and Littlefield, 2022).

Dans ces pages, le philosophe portoricain Nelson Maldonado-Torres s'entretient avec le penseur et théoricien Walter Mignolo, considéré comme l'un des pères de ce que l'on appelle le réseau modernité/colonialité. Tout au long de cet entretien, l'auteur explore la carrière académique de Mignolo, ses expériences de vie en Argentine, en Europe et aux USA, ainsi que ses liens avec le projet modernité/colonialité.



Walter Mignolo, à Chapel Hill, 2000. Archives personnelles

Depuis plusieurs années, le théoricien argentin Walter Mignolo est reconnu comme l'un des premiers penseurs latino-américains à avoir abordé de manière créative les débats académiques sur la « condition postcoloniale ». Son livre de 1995, *The Darker Side of the Renaissance*, a été largement discuté tant aux USA qu'en Amérique latine et est déjà considéré comme un véritable “classique” des études postcoloniales latino-américaines. Aujourd'hui, Walter Mignolo, avec Aníbal Quijano et Enrique Dussel, est connu comme l'une des figures “paternelles” de ce que l'on appelle le réseau modernité/colonialité, dont les publications et les interventions ont été largement accueillies dans divers secteurs du monde universitaire latino-américain.

Nelson Maldonado-Torres : Walter, dis-nous d'abord dans quel environnement familial, culturel ou éducatif tu as grandi en Argentine et comment cela a influencé tes orientations professionnelles ultérieures.

Walter Mignolo : Je suis né et j'ai grandi à la campagne, dans la *pampa gringa chica* (sud-est de la province de Córdoba), qui se trouve plus ou moins au centre du pays, entre Buenos Aires et la ville de Córdoba, et borde la province de Santa Fe. Il s'agit d'une zone où une grande partie de l'immigration italienne est arrivée à partir de la fin du XIX^e siècle. Corral de Bustos, que l'on voit sur la carte entre Marcos Juarez au nord et La Carlota au sud, est situé entre l'ancienne route royale (de Buenos Aires à Lima) et la route de la frontière (de Buenos Aires à Rio Cuarto, à gauche sur la carte), territoire des Indiens Ranquel, où Lucio V. Mansilla est arrivé lors d'une des campagnes du milieu du XIX^e siècle visant à débarrasser la pampa des Indiens pour produire des céréales et de la viande pour le marché international (l'Angleterre et les USA, principalement). Je suis né et j'ai grandi à la campagne et mon père, qui était journaliste, a décidé de déménager à Corral de Bustos pour que je puisse aller à l'école. C'est un moment important de ma vie et de mon éducation. J'ai fait mes études primaires et secondaires à Corral de Bustos.

Des familles nombreuses. Mon père et ma mère étaient tous deux de familles de dix enfants chacune. J'ai donc grandi dans un environnement rural et de petite ville, familial et affectueux, entouré de grands-pères et de grands-mères, d'oncles et de tantes, de cousins et de cousines. Mes grands-pères et mes grands-mères étaient tous italiens. Je suis donc "pur sang", sans croisement ni hybridation.

Au niveau biologique, bien sûr. Sur le plan culturel, nous, descendants d'Européens en Amérique, sommes en quelque sorte mélangés, nous habitons et vivons un type particulier de double conscience, que nous l'admettions ou non. Nous sommes presque des Européens dans un environnement d'indigènes, de métis (l'une des significations des mots "criollo" et "criolla" en Argentine) qui vivent dans l'"intérieur" (est-à-dire pas à Buenos Aires), et d'Afro-descendants qui ne sont pas visibles dans l'Argentine "moderne" (construite après 1860), mais avec une forte présence avant cette date, et très visible pendant le gouvernement de Juan Manuel de Rosas.

De l'environnement de Corral de Bustos, où j'ai vécu de 7 jusqu'à 19 ans, peut-être même 20 ans (parce qu'en deuxième année d'école secondaire, j'ai abandonné l'école et qu'après deux ans, j'ai décidé de la terminer en tant qu'élève "libre"), certains jalons restent fermement ancrés dans ma mémoire. Le "sentiment" d'être le fils d'Italiens et de paysans dans une ville où mes amis étaient des fils et des filles de médecins, d'avocats et de notaires. Ce "sentiment" est revenu d'une certaine manière lorsque je suis allé à Paris pour étudier la sémiotique. La différence résidait dans un sentiment de non-

appartenance, bien que j'aie déjà lu en Argentine, à l'université de Córdoba, Lévi-Strauss, Barthes, Foucault, Derrida, Greimas, Genette, etc. et, en définitive, le structuralisme et le post-structuralisme qui étaient débattus. Lorsque je suis arrivé aux USA, le fantôme de la différence est réapparu dans une autre sphère de non-appartenance. La "découverte" de ce que l'on appelait au milieu des années 70 les "Chicanos" m'a fait découvrir ce que signifiait être italo-argentin.



Walter Mignolo, à Berkeley avec Anibal Quijano et Enrique Dussel. Archives personnelles



Walter Mignolo, à Bogotá avec Fernando Coronil, 1999. Archives personnelles

C'est peut-être à cause de ce sentiment de différence (j'y ai pensé bien plus tard, bien sûr) qu'est né le deuxième jalon : mes lectures passionnées, à Corral de Bustos, de Camus et de Kafka. À l'époque, je ne pouvais pas comprendre que la différence habitait, et qu'ils habitaient, l'œuvre de Camus et de Kafka. Mais je sens que l'impact que les deux ont eu sur mon éducation, qui a été grand, est largement dû à la différence qui nous habite. Bien, à l'époque, je n'étais pas en mesure de comprendre la différence, ni ce que signifiait être un juif à Prague, un pied-noir à Paris ou un Chicano aux USA, ni de relier tout cela à ma biographie d'Italo-Argentin, lui aussi originaire de la campagne.

La lecture du *Mythe de Sisyphe* m'a rendu accro à la philosophie. C'est pourquoi j'ai terminé le lycée en tant qu'étudiant libre et je suis allé étudier la philosophie dans la ville de Córdoba.

NMT : Après avoir terminé tes études universitaires en Argentine, tu t'es rendu en France pour poursuivre tes études de troisième cycle. Qu'est-ce qui t'a motivé à faire un tel choix ? Quels professeurs as-tu eus en France et quel était l'environnement académique français dans le domaine des sciences humaines ? Comment la sémiologie s'est-elle positionnée par rapport aux propositions théoriques de personnalités telles que Foucault, Deleuze, Guattari, Derrida, etc. ?

WM : En 1968, j'ai concouru pour une bourse d'études à l'étranger offerte par l'université. Je l'ai gagnée et c'est là que je suis arrivé, à l'École des Hautes Études. La motivation était claire : parmi les activités que j'ai mentionnées, il y avait aussi la lecture du structuralisme et du post-structuralisme français. Il y avait un échange important de personnes et de livres entre la France et l'Argentine. Nous avons donc lu Lévi-Strauss en français (dans les séminaires d'anthropologie mentionnés ci-dessus), Barthes (dans les séminaires de littérature avec Jitrik), Foucault et Derrida par nous-mêmes, et les psychanalystes (comme Marcelo Pasternak et Néstor Braustein, principalement). Eliseo Verón, à Buenos Aires, avait commencé une autre voie de la sémiologie, une sémiologie sociale, l'analyse de la publicité, du discours politique, etc. Bref, tous les chemins mènent à Paris.

À Paris, je suis entré à la Sixième section de l'École pratique des hautes études [*devenue en 1975 l'École des hautes études en sciences sociales, NdT*], en linguistique et sémiologie. Mes mentors étaient Roland Barthes (à qui j'ai écrit d'Argentine pour lui demander s'il m'accepterait dans son séminaire) et Gérard Genette, qui était à l'époque maître-assistant de Barthes. Le système de troisième cycle de l'École était très ouvert.

J'ai suivi les cours de Barthes et de Genette, qui étaient obligatoires mais sans pression, et j'ai assisté aux cours d'Algirdas Greimas, qui était très porté sur le structuralisme. J'ai aussi suivi les cours d'Oswald Ducrot, qui faisait une sorte de pragmatique du discours, liée aussi à la philosophie de l'esprit et à la pragmatique, dont J.L. Austin était le chef de file en Angleterre à l'époque avec son influent *Quand dire c'est faire*. Et de temps en temps, j'ai suivi les cours d'Edgar Morin et de Louis Marin, et quelques fois ceux de Christian Metz, qui faisait de la sémiotique du cinéma. Mais à Paris, je me suis progressivement retiré des activités liées au cinéma - je me contentais de regarder des films !

L'un des débats dans le domaine dans lequel j'ai évolué était entre *Tel Quel* et le séminaire de Greimas. Barthes était d'ailleurs du côté de *Tel Quel* (où se trouvaient également Philip Sollers et Julia Kristeva). J'ai continué à lire Foucault parce que je m'étais déjà intéressé à son travail en Argentine. Derrida aussi. Mais il n'y a pas eu beaucoup de croisements, si ce n'est que Derrida était également lié au groupe *Tel Quel*. Deleuze et Guattari n'étaient apparemment pas d'actualité dans les milieux où j'évoluais, car je n'ai lu *L'Anti-Oedipe* qu'en 1973. Je m'en souviens parce que c'était mon premier retour en Argentine et que je l'ai lu pendant la croisière de dix jours entre Lisbonne et Buenos Aires.

Personnellement, j'ai commencé à "dévier". Grâce au séminaire de Ducrot, j'ai commencé à m'intéresser à Austin et à Chomsky, non pas tant au linguiste qu'à l'épistémologue. Un article de Chomsky sur l'épistémologie et la linguistique, dont je ne me souviens plus du titre, a été un choc. Cet article était une référence pour Teun van Dijk à Amsterdam et Siegfried Schmidt à Bielefeld, qui travaillaient sur la théorie du discours et l'épistémologie, accrochés à l'épistémologie des doubles sciences (Feyereband, Sneed). Schmitt s'est intéressé aux recherches de Humberto Maturana et Francisco Varela, *L'arbre de la connaissance*, mais aussi à divers articles sur la neurobiologie et la cognition qui se sont imbriqués dans ses réflexions métathéoriques. Le concept d'autopoïèse était fondamental pour Schmidt. Il était également central pour moi dans l'introduction de *The Darker Side of the Renaissance*, explicite dans l'introduction, mais sous-jacent à l'argument. C'est là que j'ai commencé et j'ai suivi cette ligne, mélangée à d'autres, au moins jusqu'au début des années 1980. J'étais lié à **János Petöfi** qui, à l'époque, avait diverses activités, telles que des séminaires à Urbino et l'édition de livres, en plus de sa propre production sur la théorie du discours. Dans ce domaine, il y avait effectivement des tensions entre van Dijk et Schmidt d'une part, et les écoles de Paris d'autre part. Les deux premières croyaient en la science et en la philosophie de la science et considéraient les Parisiens comme des "métaphysiciens". Les Parisiens n'avaient que peu de sympathie pour la philosophie anglo-saxonne des sciences.

La sémiologie était fondée sur une forte présomption d'universalité logique. Ainsi, la déconstruction, l'archéologie du savoir, la machine désirante, etc., étaient en dehors du projet de la science qui était le point d'ancrage des orientations linguistiques, discursives et sémiotiques. Schmidt s'est engagé à fonder une science de la littérature, dans la tradition allemande, renouvelée par la philosophie des sciences. Cette tension a été prouvée par le changement opéré par Roland Barthes lorsque, après avoir écrit la sémiologie du récit et le livre sur la mode, il est passé à **S/Z**. C'est-à-dire qu'il est passé au domaine de la réflexion herméneutique plutôt qu'épistémologique (au sens de la philosophie des sciences). Ce moment s'est produit pour moi entre le début et le milieu des années 1980.

NMT : Tes premiers travaux étaient orientés vers les études coloniales latino-américaines. Pourrais-tu nous parler de ces travaux et de la valeur que tu leur accordes aujourd'hui ? Tu es ensuite passé au domaine des études postcoloniales. Qu'est-ce qui a motivé ce changement de cap ?



Walter Mignolo, à Séville avec Rolena Adorno et David Adorno, 1991. Archives personnelles

WM : Non, pas vraiment. Les études coloniales - comme tu les appelles - ont été ma deuxième incarnation. Mon premier article, publié en 1971 dans *Caravelle*, une revue de sciences humaines de l'université de Toulouse, a été coécrit avec Jorge Aguilar Mora. Il s'intitulait "**Borges, le livre et l'écriture**", un article derridien, en écho à *De la grammatologie*. Mon deuxième article, datant de 1972, a été publié dans la *Nueva Revista de Filología Hispánica*, du Colegio de México. Il s'intitulait "*La dispersión de la palabra. Los Heraldos Negros de César Vallejo*", une analyse structurale et une réflexion quasi derridienne. Jusqu'au début des années 80, j'ai publié plusieurs articles qui oscillaient entre la littérature, le structuralisme, la grammaire générative et la philosophie du langage. Par exemple, "**Emergencia, Espacio, 'Mundos Posibles': Las Propuestas Epistemológicas de Jorge L. Borges**" (Revista Iberoamericana, 1977). Enfin, plusieurs de ces articles ont été rassemblés dans un livre, *Textos, modelos y metáforas*, publié en 1986 par l'Universidad Veracruzana, à Jalapa, au Mexique. Parallèlement à cette recherche, j'en ai mené d'autres, liées à l'analyse du discours et à la relation entre la fiction et la littérature. Sur le premier point, il y a environ quatre articles en anglais publiés dans des livres édités par Ladislav Matejka, **János Petöfi**, Anderson et Merrell. J'ai également publié des articles en espagnol, et ça a abouti à un livre publié par l'UNAM en 1984 : *Teoría del texto e interpretación de textos*, où la réflexion herméneutique et épistémologique dialoguent. Je traite du réalisme magique et de la littérature fantastique, des conditions de la fiction littéraire en somme, et je fais une analyse longue et détaillée de *Yo, el Supremo* d'Augusto Roa Bastos. À la fin des années 1980, cette étape s'est achevée et là, oui, mon incarnation "coloniale" a commencé. Au milieu de tout ça est né mon premier livre, *Elementos para una teoría del texto literario*, publié par Crítica à Barcelone. Il s'agissait d'un livre basé sur ma thèse de doctorat à l'École des Hautes Études, mais avec beaucoup de changements.

En 1981 et 1982, deux longs articles ont été publiés. Le second est une monographie qui, d'une part, marque le début de ce qui deviendra plus tard *The Darker Side of the Renaissance* et, d'autre part, constitue un jalon dans les études coloniales, avec l'intervention de Rolena Adorno et son travail séminal sur Waman Poma de Ayala. Ces deux articles sont "**El metatexto historiográfico y la historiografía indiana**", publié dans *Modern Languages Notes*, de la John Hopkins University ; et "**Cartas, crónicas y relaciones del Descubrimiento y la Conquista**", un recueil de travaux publié par les éditions Cátedra, Madrid, en 1982. En bref, ces deux ouvrages ont marqué le début de mon engagement dans l'historiographie de la Renaissance et l'historiographie des Indes, mêlées à des questions linguistiques et cartographiques.

NMT : Parle-nous un peu de ton expérience universitaire aux USA. Tu as d'abord été à Indiana, puis à Duke, quels postes as-tu occupé dans ces institutions ? Le fait d'avoir

effectué ta carrière universitaire aux USA et pas en Amérique latine a-t-il favorisé tes projets intellectuels ?



Walter Mignolo, à Paris, 2002. Archives personnelles

WM : J'ai commencé à l'université de l'Indiana en 1973. J'étais en France lorsque Heitor Martins m'a invité à donner des cours de sémiotique et de théorie littéraire. J'ai passé un an et demi à Indiana, puis je suis allé dans le Michigan, à l'université du Michigan à Ann Arbor, en septembre 1974. J'y suis resté jusqu'en 1992. J'ai commencé à Indiana et au Michigan en tant que professeur invité. Au Michigan, j'ai gravi tous les échelons : de professeur invité à assistant, d'assistant à associé, puis à professeur à temps plein. Je suis arrivée à Duke en janvier 1993, dans le programme de littérature et dans le département d'études romanes, et peu après j'ai été nommé doyen (*Chair*) du département. Vers la fin cette période, j'ai été nommé professeur de la chaire "William H. Wannamaker". Après avoir terminé mon mandat, j'ai pris une année sabbatique et j'ai commencé à travailler avec le Center for Global Studies and the Humanities, un modeste institut associé au John Hope Franklin Center for Interdisciplinary and International Studies de l'université Duke.

Pour ce qui est de la deuxième partie de ta question, il s'agit du "Jardin des chemins qui bifurquent". Tout d'abord, mes projets intellectuels ne précèdent pas mais font partie du

processus qui a débuté en Argentine, s'est poursuivi en France puis aux USA. Il existe une ligne de démarcation entre les expériences vécues dans ces trois pays, dont je n'ai pris conscience qu'aux USA, lorsque j'ai "découvert" ce que signifiait être Chican@ ou Latin@. C'est là que j'ai réalisé qu'en Argentine, j'étais l'enfant d'immigrés de l'intérieur du pays et que je n'avais jamais eu le sentiment d'appartenir au pays. En France, on était un "sudaca", comme on dit à Madrid, ou un exemple de *dernier gadget d'outremer* [*en français dans l'original*] que consommaient les intellos français à travers les romans du "boom" [*de la littérature sud-américaine, NdT*]. Et aux USA, j'ai découvert que j'étais latino-américain et blanc, mais pas si blanc, et que j'étais aussi "hispanique". Curieusement, la catégorie *hispanique* est entrée dans le vocabulaire de l'État sous l'administration Nixon, c'est-à-dire à peu près au moment où je suis arrivé aux USA (je ne veux pas dire que c'est mon arrivée qui a alerté l'administration Nixon sur le fait qu'il se passait quelque chose avec ces gens venus du Sud). Peut-être que si je n'avais pas fait ce voyage, si j'étais resté en Argentine, je n'aurais pas non plus fait l'expérience d'un certain malaise. Ou peut-être aurais-je pu la découvrir, comme l'a fait Rodolfo Kusch en Argentine même, mais en "découvrant" la culture, l'histoire, la conscience et l'épistémologie aymara et quechua. En fin de compte, je suis sûr que si j'étais resté, je n'aurais pas les projets que j'ai aujourd'hui, j'en aurais d'autres. Qui sait quel sentier bifurquant dans le jardin j'aurais été amené à suivre !

NMT : Tu es connu aujourd'hui connu comme étant un animateur permanent du réseau modernité/colonialité. Comment ce réseau s'est-il constitué, comment vois-tu personnellement ton rôle dans ce réseau et celui des autres membres, comment retracerais-tu - ses généalogies intellectuelles, quels sont les projets collectifs dans lesquels vous avez été impliqués ?

WM : Je dirais "un des animateurs" du réseau modernité/colonialité. C'est vrai que j'aime beaucoup le réseau parce que c'est un projet qui réunit l'affectivité et la pensée, l'épistémologie et la politique. Et le plus beau, comme je le dis, c'est que c'est un projet qui n'a pas de directeur ou de coordinateur général, qui n'a pas de statuts, qui n'a pas de bureau central, ne dépend pas de la générosité d'organismes internationaux (et en cela il a une liberté de pensée et d'action). Néanmoins, chacun d'entre nous travaille dans son université ou son centre de recherche. Le réseau ou le projet contribue donc au changement institutionnel sans être lui-même une institution. Mais quoi qu'il en soit, c'est la raison pour laquelle j'y ai mis, j'y mets encore et j'y mettrai encore de l'amour. Mon rôle a été important au début des années 2000. Puis d'autres animateurs sont apparus, comme Catherine Walsh en Équateur, Ramón Grosfoguel à Berkeley et Edgardo Lander au Venezuela (également très impliqué dans le Forum social mondial). Santiago Castro-Gómez a joué son rôle en Colombie, en organisant des conférences, des publications et en se tenant à la disposition des personnes intéressées par le projet en

Colombie. Ramón Grosfoguel a été un animateur international, organisant des choses à Berkeley, Paris, Madrid, Salvador de Bahía, établissant des liens également en Colombie. Toi, Nelson, tu es un animateur important du projet, tant à Berkeley que dans le cadre de ta participation à l'Association caribéenne de philosophie. À Salvador de Bahia (Brésil), les choses s'organisent et le projet d'une académie latina des sciences aux USA a été lancé. Je me rends compte qu'il s'agit vraiment d'un projet et d'un réseau qui touche également d'autres projets, non seulement des projets de philosophie latinos et afro-caribéens, mais aussi le projet afro-andin en Équateur et avec les intellectuels indigènes en Équateur et en Bolivie, principalement.



Walter Mignolo, à Madrid avec des exilés argentins, 1977. Archives personnelles

NMT : Tu as publié trois ouvrages importants : The Darker Side of the Renaissance (1995), Local Histories / Global Designs (2002) et The Idea of Latin America (2006). Quel lien fais-tu entre ces trois ouvrages ?

*WM : Ah, question très intéressante, car je suis en train de réviser le manuscrit d'un livre qui sera bientôt publié par Duke University Press et qui s'intitule *I Am Where I Think : Globalization, Epistemic Disobedience and the De-colonial Option*. Dans la préface, j'explique que ce livre est le dernier d'une trilogie non planifiée, après *The Darker Side of the Renaissance* et *Local Histories/Global Designs*. Quels sont les liens ? Dans *The Darker Side*, j'ai traité de la colonisation de l'imaginaire, pour reprendre l'expression de Serge Gruzinski, au niveau de la langue, orale et écrite, de la mémoire, de l'histoire et de la cartographie. Mais je me suis occupé des réponses indigènes aux impositions hispaniques. Tu peux voir que la plupart des études sur la mondialisation, l'empire ou les empires, ne racontent que la moitié de l'histoire : l'histoire impériale. C'est comme si l'espace où l'empire s'étendait n'existait pas, la terre vide des premiers moments de la Conquête et les esprits vides de ceux qui habitent les terres vides. C'est pourquoi il me*

fallait une “méthode” et l’herméneutique pluritopique est née, avec l’aide d’Edmund Pannikar qui avait déjà rencontré le même problème en Inde, dans l’étude des religions. On voit maintenant comment ces deux éléments se rejoignent dans un cordon qui s’articule avec *Local Histories/Global Designs*. D’une part, les trois sphères de la colonisation que j’ai explorée dans le premier livre (langue, mémoire et espace), s’étendent à la connaissance, à l’épistémologie comme instrument de colonisation, à la colonialité de la connaissance. Pour ce faire, j’ai dû cartographier l’expansion coloniale du XVI^e au XX^e siècle (puisque j’ai écrit le livre dans la seconde moitié des années 1990). Je ne connaissais pas les travaux d’Aníbal Quijano avant d’avoir terminé *The Darker Side*, et ses thèses sont devenues un guide crucial pour le deuxième livre. Par ailleurs, au cours de ces années, le réseau commençait à se former et je m’intéressais également aux différentes réponses, dans différents lieux et corps, à l’expansion coloniale. Dans ce livre, l’herméneutique pluritopique s’est traduite par une pensée frontalière. Dans le premier livre, Anzaldúa m’a ouvert la voie vers des réponses décolonisatrices, comme nous dirions aujourd’hui. Dans le second, elle m’a ouvert les portes de la pensée ou de l’épistémologie frontalière. Comment pense-t-on à partir de la subalternité ? On ne peut pas éviter l’imposition impériale, mais en même temps, on ne doit pas y obéir. Anzaldúa pense en tant que femme et affronte le patriarcat. Elle pense en tant que lesbienne et affronte la normativité hétérosexuelle. Et elle pense en tant que Chicana confrontée à la suprématie anglo-blanche.



Walter Mignolo, à l’UNAM, Mexico, 1980. Archives personnelles

Le troisième livre, comme je l’ai dit, porte le titre suivant : *I Am Where I Think : Globalization, Epistemic Disobedience and the De-colonial Option*. Ce titre est une double inversion du cartésianisme. Rodolfo Kusch, en tant que descendant d’Allemands

en Argentine, se sentait dans un non-lieu : ni européen, ni indigène, ni criollo (en référence au peuple, dont le *gauchaje* [*l'être-gauche*, *NdT*] est une partie essentielle en Argentine). Descendant d'Européens et de la classe moyenne, il n'est ni l'un ni l'autre. Il est allé jusqu'à théoriser la "conscience métisse" qu'il a détachée du biologique et l'a articulée à la culture, à la subjectivité et dans la pensée. Il a élaboré l'être [*ser*] contre l'état [*estar*] (non pas comme une dualité, mais comme une coexistence articulée dans les relations de pouvoir et l'imaginaire impérial dans le premier cas, colonial dans le second ; en fin de compte, cela est compatible avec la constitutivité de la colonialité dans la modernité, c'est-à-dire la modernité/colonialité). Il en vient alors à invertir Descartes en proipiosant : « J'existe donc je pense ». C'est l'inversion dé-coloniale. D'une part, mon expérience est proche de celle de Kusch, en tant que fils d'immigrés, mais d'Italiens, en Argentine. D'autre part, je ne suis pas issu de la classe moyenne mais de la paysannerie transformée en classe ouvrière. Enfin, contrairement à Kusch, j'ai quitté l'Argentine et ma trajectoire intellectuelle s'est faite à l'étranger. Comme je l'ai dit précédemment, j'ai fini par être perçu comme "hispanique" aux USA. L'inversion kuschienne ne correspond donc pas à mon expérience. Pas plus que celle d'Anzaldúa, puisque je ne suis pas une femme, je ne suis pas homosexuel et je ne suis pas Chicano. Mais les deux réflexions, celle de Kusch et celle d'Anzaldúa, épistémiquement et politiquement désobéissantes, me permettent d'arriver au *Je suis là où je pense*, dans lequel s'articulent la géopolitique (marquée par la classification territoriale impériale, par exemple tiers-monde, pays sous-développés, etc.) et la corpo-politique (les corps et les langues qui sont en dehors de l'épistémologie impériale). L'expérience de la blessure coloniale est commune à diverses parties e la planète, bien que les histoires impériales et locales spécifiques varient. Même si la rhétorique de la modernité et la logique de la colonialité, transformées en surface au cours des siècles, soient maintenues. Ainsi, *habiter* la frontière, ressentir à une autre échelle la blessure coloniale, c'est-à-dire l'humiliation d'être inférieur, conduit à la négation qui affirme, comme le théorise Kusch. La négation qui nie et ferme le mirage de la totalité impériale révèle un monde-autre qui devient la demeure d'un être qui est là où il pense. Et dans ce cas, il est dans l'état, dans l'extériorité, existant dans la négation impériale, ce que l'empire nie, mais dont il a besoin. En somme, à la globalisation épistémique répond la désobéissance épistémique qui conduit à une autre option de pensée et d'action, qui est l'option dé-coloniale. Option par rapport à quoi ? D'une part, aux grands méta-récits impériaux et, d'autre part, aux formations disciplinaires. Santiago, Cathy et Freya l'avaient également constaté lorsqu'ils ont édité le livre *Indisciplinar las ciencias sociales*. La désobéissance épistémique menant à l'option dé-coloniale.

Et donc, où se situe donc *The Idea of Latin America* ? Ce livre a été commandé. Andrew McNeillie, éditeur de Blackwell Publishing House, m'en a proposé l'idée. Je l'ai rencontré lors d'un MLA. Michael Hardt (co-auteur d'*Empire*) nous a présentés. À l'époque, Andrew m'a suggéré de réaliser une anthologie destinée aux universités pour les études latino-américaines. Je n'étais pas emballé par l'idée et c'est ainsi que les choses se sont arrêtées. Au bout d'un certain temps, j'ai reçu un message d'Andrew, qui était de passage à Durham et qui avait "le projet" pour moi. Nous nous sommes rencontrés au Marriott, où il logeait, et il m'a présenté "l'idée d'Amérique Latine" Cela m'a vraiment enthousiasmé et j'ai accepté immédiatement.

En effet, ce livre reprend et développe les questions abordées dans les livres précédents. Le premier chapitre est une longue note de bas de page à *The Darker Side*, orientée vers l'émergence de l'Amérique dans la conscience européenne. Le deuxième chapitre est également une longue note de bas de page, orientée vers l'émergence de l'idée de "latinité" et fondamentalement liée à *Local Histories/Global Designs*. Le troisième chapitre poursuit la réflexion sur la base de l'extériorité, de la pensée frontalière, de l'option décoloniale, orientée vers la pensée et l'action indigènes, afro-latines et latines aux USA. Le "je suis là où je pense" apparaît avec plus de force dans ce chapitre.

NMT : Ton travail a suscité de nombreuses controverses parmi les latino-américanistes aux USA, alors qu'il a été plus largement accepté en Amérique latine. À quoi attribues-tu ce phénomène ?

WM : C'est comme ça, mais pas tout à fait. Je m'explique. Il y a deux choses que nous devons considérer ici. La première est que le projet de modernité/colonialité/décolonialité lui-même provoque un malaise dans certains secteurs, d'où les critiques. D'où viennent ces critiques ? La situation est complexe, mais, pour simplifier, du post-modernisme, des études culturelles latino-américaines aux USA et du marxisme. Je trouve ces critiques ici en Amérique du Sud, mais aussi en Espagne. Là-bas, la question a été mise en évidence lors d'un séminaire d'été à l'université Complutense organisé par Heriberto Cairo Cairo, qui partage nos idées. Mais lors de ce séminaire, il y avait un groupe de jeunes doctorants qui défendaient la sociologie marxiste et émettaient de fortes critiques. Luis Carlos Castillo Gómez, professeur à l'Universidad del Valle [Cauca, Colombie], est aussi tombé sous leurs foudres. Il y avait aussi Nina Pacari, dont les arguments (très forts, faisant référence aux relations entre les mouvements indigènes et la gauche marxiste en Équateur) étaient parallèles à ceux de Luis Carlos et aux miens, mais on ne l'a pas attaquée. Il en va de même en Amérique du Sud. Les critiques proviennent généralement du postmodernisme périphérique et du marxisme colonial. Cependant, aux USA, le projet modernité/colonialité/décolonialité et mon propre travail sont bien accueillis par les étudiants du tiers-monde, par un

secteur de la pensée latino-américaine et l'intelligentsia afro-caribéenne. Et en Amérique du Sud, par des secteurs intellectuels ayant une sensibilité politique similaire.

À quoi est-ce que j'attribue ça ? Au fait que le projet modernité/colonialité critique à la fois la droite et la gauche. Il prend position contre les idéologies impériales, racistes, sexistes, et n'est pas d'accord avec la gauche marxiste. En d'autres termes, la pensée décoloniale est épistémiquement et politiquement désobéissante. Maintenant, au-delà de ça, en ce qui concerne les critiques de mon propre travail (ici, là et partout), je ne saurais pas quoi dire. Il peut s'agir de questions personnelles, de questions de sensibilité, de la manière dont je présente mes arguments, je ne sais pas. Je ne pourrais pas te dire à quoi sont dues les critiques, mais je sais que c'est en partie à cause de mon lien avec le projet de modernité/colonialité. Il ne s'agit pas d'esquiver, mais de faire la distinction entre les critiques du projet, d'une part, et les critiques personnelles, d'autre part. Même si elles sont interconnectées, bien sûr.

