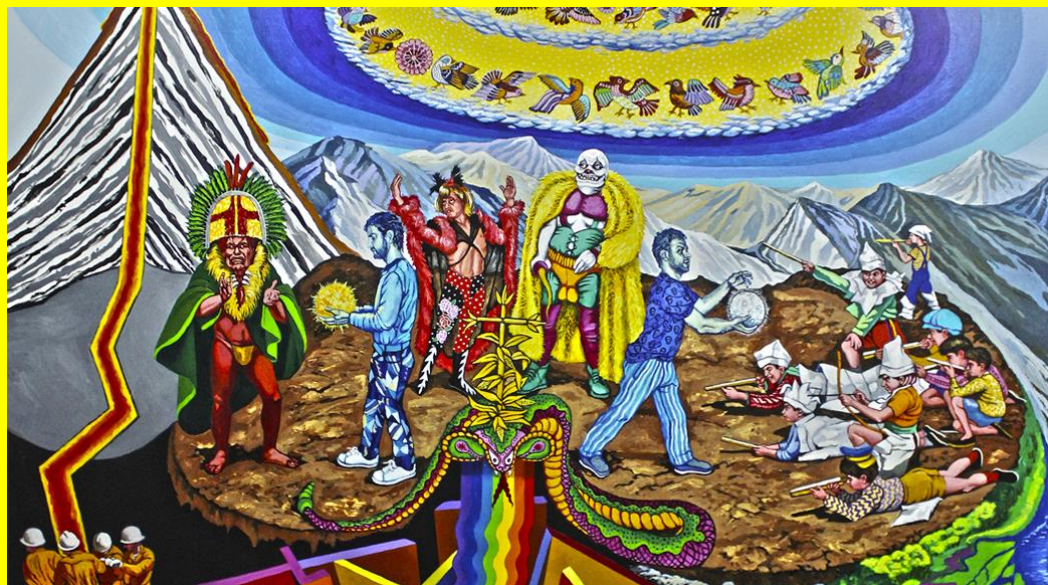


LIVRE LIBRE DE L'ATELIER GLOCAL

ANÍBAL QUIJANO
HORACE MINER
ABRAHAM ACOSTA

Écrits sur la colonialité du pouvoir



2025 ANNÉE DU CENTENAIRE DE LA LA NAISSANCE DE FRANZ FANON

ANÍBAL QUIJANO

HORACE MINER

ABRAHAM ACOSTA

Écrits sur la colonialité du pouvoir

Traduits et présentés par Fausto Giudice

Éditions The Glocal Workshop/L'Atelier Glocal

COLLECTION « TEZCATLIPOCA »

Mai 2025

Table des matières

Avant-propos	3
Aníbal Quijano, sa vie, son œuvre	4
Textes d’Aníbal Quijano existant en français	13
Textes sur Aníbal Quijano	13
Colonialité et modernité/rationalité	14
Europe, colonialité culturelle et modernité/rationalité	19
La question de la production de savoir	20
La question de la totalité dans la connaissance	23
Reconstitution épistémologique : la décolonisation	27
Colonialité du pouvoir, de la culture et du savoir en Amérique Latine	31
“Globalisation” et réoriginalisation de l’expérience et de la culture	32
Colonialité du pouvoir, dépendance historico-structurelle, eurocentrisme	34
Entre imitation et subversion culturelle	40
Subversion - Réoriginalisation culturelle et révolution - contre- révolution sociale	42
Les rites corporels chez les Nacirema	49
Sources (dé)coloniales : la colonialité du pouvoir, la réoriginalisation et la critique de l’impérialisme	58

Avant-propos

Aníbal Quijano Obregón (0928-2018), l'homme de Yanama, le Quechua planétaire, a enjambé les siècles et les continents. En 1992, lors du funeste cinquième centenaire de la conquête d'Abya Yala – qui allait devenir la malnommée “Amérique” –, il a inventé le concept de “colonialité du pouvoir”, élaboré au fil de 50 ans d'expérience de vie, de lutte, de recherche et de débats, dans son Pérou natal, mais aussi au Mexique, au Chili, aux USA et en France. Quijano nous a laissé une œuvre multiverse, éparpillée mais cohérente, qui mérite d'être mieux connue des francophones. Les “grands” éditeurs (il faudrait plus dire “les gros”) ne s'y sont pratiquement pas intéressés, à quelques rares exceptions. Nous avons donc entrepris un chantier pour transmettre la pensée de Quijano aux francophones. Un chantier qui ressemble plus à une communauté de *pobladores* [squatters] qu'à celui d'un gratte-ciel dans une métropole pétrolière. Nous ne pouvons compter que sur nos propres forces et nos moyens dérisoires. N'étant pas en mesure de traduire et publier d'un coup les œuvres complètes de Quijano, nous avançons au fil de nos découvertes et possibilités. Un véritable “*work in progress*”. Nous commençons donc par les deux premiers textes dans lesquels Quijano expose sa vision de la colonialité du pouvoir et du savoir, suivis d'une analyse critique de ces textes. Nous souhaitons et sollicitons la coopération de toute personne intéressée par ce chantier et ayant un minimum de compétences, quel que soit son statut, universitaire, autodidacte et/ou militant. Notre travail est effectué en dehors de toute logique commerciale et concurrentielle : les produits sont gratuits, le travail est bénévole. Nous sommes aussi ouverts à toute coopération avec des éditeurs et institutions “établis”, selon les principes de l'échange égal.

Fausto Giudice, mai 2025

Aníbal Quijano, sa vie, son œuvre



Aníbal Quijano Obregón est né en 1928 à Yanama, une ville andine de la Sierra de Ancash, au Pérou. En 1948, au début du régime militaire de Manuel Odría, il s'inscrit au niveau en Études Générales à l'Université Nationale Majeure de San Marcos à Lima. Son engagement politique étudiant le conduit à passer un mois en prison cette même année, puis il termine ses Études

Générales en 1949 et commence à étudier à la Faculté de Lettres. Au début de 1950, il décide de suivre le cursus d'histoire plutôt que de littérature, tout en optant pour une position politique socialiste. Il est de nouveau emprisonné en novembre de cette année-là et est libéré à la fin de 1951. En 1952, la dictature le contraint à quitter son poste d'enseignant de secondaire, bien qu'il parvienne à terminer sa première année d'histoire. Pendant ces années, il a été emprisonné pour de courtes périodes.

Parallèlement à sa formation académique, Quijano a étudié de manière autonome l'œuvre de Marx, Lénine, Trotski et d'autres auteurs, ce qui l'a amené à s'éloigner des positions orthodoxes dominantes à l'époque et à s'efforcer d'élaborer une pensée propre, originale et hétérodoxe. Il obtient son diplôme en histoire en 1955. À partir de la moitié de la décennie, il travaille dans divers archives (surtout celles liées à l'esclavage dans le pays) et comme professeur de secondaire. À la fin des années 1950, il commence à enseigner à l'Université Majeure de San Marcos et à l'Université Nationale Agraire La Molina à Lima.

Au cours des années soixante, il produit divers textes qui marqueront les lignes de ses études ultérieures. En 1962, il écrit "*C. Wright Mills, conscience critique d'une société de masse*", un bref hommage au sociologue usaméricain récemment décédé. Quijano termine sa formation académique formelle en obtenant son doctorat en 1964 à l'Université Nationale Majeure de San Marcos. Sa thèse traite de "*L'Émergence du Groupe Cholo au Pérou*", un sujet qui montre clairement son engagement envers la science sociale et le place au cœur des problématiques qui préoccupent à cette époque la "Sociologie Critique Latino-Américaine" naissante, en réponse à la sociologie de la modernisation et au développementalisme, caractéristiques de la "phase scientifique" des sciences sociales.

Entre 1964 et 1967, il écrit treize textes, pour la plupart des réflexions étendues sur la théorie sociologique, l'identité chola au Pérou, l'histoire et le contexte contemporain de la politique péruvienne, les mouvements paysans en Amérique Latine et au Pérou, ainsi que les changements sociaux liés à l'urbanisation et au processus de marginalisation en Amérique Latine.

De 1966 à 1971, il travaille au Chili comme chercheur à la Division des Affaires Sociales de la CEPAL, apportant d'importantes contributions aux débats sur la théorie de la dépendance. En outre, il poursuit des études de maîtrise à la Faculté Latino-Américaine de Sciences Sociales (FLACSO) à Santiago.



En 1972, de retour à Lima, Quijano s'engage dans différents fronts de lutte contre le gouvernement militaire. Avec des intellectuels, des travailleurs et des étudiants, il fonde le Mouvement Révolutionnaire Socialiste (MRS), qui, bien qu'étant une organisation réduite, parvient à s'articuler avec des noyaux prolétariens et étudiants dans diverses régions du pays, en particulier dans la Communauté Urbaine Autogestionnaire de Villa El Salvador (CUAVES) à Lima. De plus, avec un groupe d'intellectuels de la scène critique péruvienne, il crée la revue *Société et Politique*, dont il est le directeur du premier numéro (1972) jusqu'au dernier (1983). Ses articles privilégient, d'une part, les analyses qui articulent les politiques concrètes du gouvernement militaire aux besoins du capitalisme international et, d'autre part, le mouvement concret et les alternatives possibles pour les organisations ouvrières, paysannes et populaires dans le pays. Quijano a également écrit quelques articles sur le Chili (1972) tout en publiant des écrits de penseurs étrangers.



En réponse à son activité, la junta militaire décide de destituer Quijano, alléguant des excès dans son travail critique au sein de la revue *Sociedad y Política*; toutefois, la raison principale était la participation active du MRS à la CUAVES, qui représentait une « expérience de démocratie directe dans tous les domaines d'intérêt collectif », impliquant des centaines de milliers de personnes qui ont envahi un territoire à Lima en 1971 et ont contraint l'État à accepter leur institutionnalité communautaire, contrairement à ce que souhaitait le gouvernement militaire, qui voulait la transformer en un quartier ordinaire de Lima. À travers un débat interne dans les assemblées communautaires, il a été décidé, en 1973, de constituer la communauté urbaine autogestionnaire avec une orientation socialiste et anticapitaliste.



Quijano a été exilé et, durant l'année 1974, il a été professeur à l'Université Nationale Autonome du Mexique, revenant au Pérou en 1975, année où l'aile la plus réactionnaire de la junte militaire s'installe au pouvoir. Quijano approfondit son travail dans la revue *Sociedad y Política* et dans le MRS, qui, entre 1976 et 1980, a publié la revue mensuelle *Revolución Socialista*. Il est très probable que la direction de cette revue et une partie considérable de ses articles soient de sa propre plume, malgré le caractère anonyme de ces derniers. De plus, en 1978, la revue *Sociedad y Política Quincenal* a également été publiée sous sa direction reconnue. La plus grande périodicité de ces deux revues et la brièveté de leurs articles témoignent de l'urgence de l'époque. Les manifestations se sont intensifiées et en 1977 a eu lieu la première grève générale au Pérou

depuis 1919, au sein du Comité Unifié de Lutte de laquelle se trouvait un membre du MRS.

Dans les années suivantes, les effets de la crise économique mondiale sur les classes laborieuses se sont aggravés, et les grèves et confrontations se sont répandues dans tout le Pérou. Dans ce contexte, le gouvernement militaire, les élites et une partie de la gauche ont convenu d'organiser une élection présidentielle pour 1980, et Quijano a écrit "*Les usages de la démocratie bourgeoise*", mettant en évidence ses éléments démagogiques et concevant le socialisme comme la démocratie directe des travailleurs. Cependant, face à la précarisation du travail qui s'est produite à cette époque, les mouvements ouvriers se sont désarticulés et la CUAVES a perdu la bataille pour son autonomie en 1983, année où *Sociedad y Política* a publié son dernier numéro. En outre, le MRS s'est dissous à cette époque.

Comprenant cet échec, sans l'assumer comme définitif, Quijano a entrepris durant les années 80 un travail de révision et de reformulation théorique. Son mouvement réflexif a privilégié deux thèmes vastes et interconnectés : l'identité latino-américaine et les formes de regroupement social que la crise a favorisées ou auxquelles elle a donné un nouveau sens sociologique.

À partir de 1986, il est professeur au Département de Sociologie de l'Université de Binghamton, à New York, aux USA. Ses écrits de cette époque explorent l'insertion multiple d'une population dominée hétérogène, participant à divers processus de regroupement social contradictoires, en relation avec l'État et les formes de regroupement de classes. À partir de recherches en Bolivie, Équateur et Mexique, il souligne l'importance croissante de l'organisation autour de l'ethnicité et de la "race"; et à partir de recherches au Chili et de ses propres réflexions sur la CUAVES et d'autres expériences péruviennes et latino-

américaines, il porte son attention sur les formes de regroupement autour de la réciprocité dans le travail et de la gestion collective de l'autorité. Ces thèmes seront par la suite décisifs pour la théorisation de la colonialité du pouvoir.

Quijano a observé, au début des années 90, que la situation résultant de la chute du mur de Berlin et de la disparition de l'Union soviétique offrait un panorama extrêmement défavorable pour les mouvements sociaux. Par une analyse rétrospective, il a remarqué que les raisons de la victoire écrasante du capitalisme pouvaient être retracées depuis le début de la crise en 1974. L'ampleur, la diversité et la radicalité croissante des mouvements sociaux à travers le monde, au cours des dernières décennies du XX^e siècle, contenaient des revendications pour « l'autoreproduction démocratique de la société », qui menaçaient à la fois le capitalisme et les bureaucraties contrôlant les États du « socialisme réellement existant », ce qui a conduit à un effort contrerévolutionnaire massif de la part des deux forces. Ainsi, entre les années soixante-dix et quatre-vingts, le néolibéralisme s'est répandu sur la planète, profitant des vestiges des mouvements ouvriers, affaiblis par la « marginalisation » croissante ou le « chômage structurel », résultat de la perte d'importance de la main-d'œuvre pour le capitalisme financier.

C'est dans le contexte péruvien de la dictature fujimoriste, qui a imposé le néolibéralisme sans opposition organisée, que Quijano s'est opposé au régime, dénonçant ce qu'il a appelé « un échange terroriste trouble et sanglant entre l'État et l'organisation maoïste Sendero Luminoso ». Lorsque l'Université Nationale Majeure de San Marcos a été envahie par les Forces Armées, il a présenté sa démission en 1995 en signe de protestation.

Quijano a soutenu qu'au cours du XX^e siècle, il y avait eu un décalage « entre l'imaginaire historico-critique et l'expérience historique concrète ».

Le premier a été dominé par la version la plus eurocentrique de l'héritage de Marx : le « matérialisme historique », qui visait le contrôle de l'État-nation, en opposition aux expériences historiques qui, à partir des années soixante, exigeaient l'« autoreproduction démocratique de la société ». Selon lui, la violente contre-révolution réussie a empêché ces mouvements d'établir un imaginaire alternatif solide. Cependant, ses recherches et sa proximité politique avec les mouvements indigènes lui permettraient de déclarer dans le texte “¿Bien Vivir?: entre le ‘développement’ et la dé/colonialité du pouvoir”, qu'en dépit de « la défaite des mouvements anti-autoritaires et antibureaucratiques, et de l'imposition subséquente de la “globalisation” du nouveau Capitalisme Colonial Global, la semence d'un nouvel horizon historique a pu survivre au sein de la nouvelle hétérogénéité historique/structurelle de l'imaginaire mondial, et germe maintenant comme l'un des signes majeurs de la proposition du Bien Vivre.

L'émergence du “mouvement indigène” dans les pays andins et centraméricains durant la décennie 2000 a été, pour Quijano, l'un des signes majeurs de la crise de la colonialité du pouvoir. Dans ce contexte, il a perçu que l'institution “communauté indigène”, d'origine coloniale, dans laquelle les peuples autochtones ont historiquement pu défendre une certaine autonomie, devenait un espace de « réidentification ». Cet espace abrite également des traditions de pratiques démocratiques et de réciprocité au travail, qui convergent avec les pratiques de nombreux autres peuples exploités dans la période contemporaine, mais peut-être avec un degré plus élevé d'institutionnalisation sociale et une plus grande capacité présente et future de cohésion sociale.

En tant que professeur et chercheur invité, il a été dans différentes institutions et pays à travers le monde : Maison des Sciences de l'Homme, à Paris, France ; Université de Sao Paulo, Brésil ; Université de

Porto Rico ; Université de Hanovre et Université Libre de Berlin, Allemagne ; Université Nationale Autonome du Mexique (UNAM) ; Université du Chili et École Latino-Américaine d'Économie (ESCOLATINA), Chili ; Université Nationale de l'Équateur ; George Washington University, Washington, D.C., et d'autres universités aux USA et en Europe. En 2010, il a fondé la chaire « Amérique Latine et la Colonialité du Pouvoir », à l'Université Ricardo Palma, à Lima.

Son œuvre écrite est vaste, comprenant des articles de revues, des chapitres de livres et des livres ; parmi ceux-ci, on peut mentionner : “Nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en el Perú”. Buenos Aires, Periferia, 1971; “Crisis imperialista y clase obrera en América Latina”. Lima: Edición del autor, 1974; “Imperialismo y marginalidad en América Latina”. Lima, Mosca Azul Ediciones, 1977; “Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú”. Lima, Mosca azul editores, 1980; “Modernidad, identidad y utopía en América Latina”. Lima, Sociedad y Política Ediciones, 1988; “El fujimorismo y el Perú”. Lima, SEDES, 1995.

Quijano est décédé à Lima en mai 2018. *Espacio Abierto, Cuaderno Venezolano de Sociología*, lui rend hommage en tant que l'un des fondateurs des sciences sociales péruviennes et latino-américaines, avec une longue et influente carrière ; il est considéré comme l'un des intellectuels critiques par excellence, ayant commencé par ses contributions initiales liées à la théorie de la dépendance et à l'étude du phénomène de la « cholification » au Pérou, avant d'explorer les différentes dimensions de la colonialité. Nous avons la certitude de l'originalité de sa pensée, ayant eu le privilège de l'écouter de près lors du Congrès ALAS 1993 à Caracas, où il a reçu le Doctorat Honoris Causa de l'UCV, et lors de la Réunion de l'ISA sur « L'Héritage Sociologique de l'Amérique Latine », qui s'est tenue à Colonia Tovar, au Venezuela, en 1997.

Source : Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. (Buenos Aires: CLACSO) p. 246. Traduit par Fausto Giudice.

Textes d'Aníbal Quijano existant en français

- « **“Race” et colonialité du pouvoir** », traduction par Jim Cohen de « ¿Qué tal raza ? » dans *Río Abierto* n° 11, Lima (Pérou) 2004, *Mouvements* 2007/3 (n° 51), p. 111-118
- « **Race, Colonialité et Eurocentrisme** », extrait de « **Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y America Latina** », traduit par Hanna bent Yasmina
- « **Colonialité du pouvoir, eurocentrisme et Amérique Latine** », 2000

Textes sur Aníbal Quijano

- Claude Rougier, « **Quijano, Aníbal** », in *Dictionnaire décolonial*, esbc, 2021
- Claude Rougier, *Aníbal Quijano, ou la tension entre science et utopie*, 2023
- Delgado Foch, Emmanuel et Bogio Ewange Epée, Felix. 2014. « **Aníbal Quijano et la colonialité du pouvoir** ». *La Nouvelle revue des livres*.

Colonialité et modernité/rationalité

Aníbal Quijano

Perú Indígena n° 13(29), pp.11-20, 1992

Avec la conquête des sociétés et des cultures qui habitaient ce que l'on appelle aujourd'hui l'Amérique latine, un ordre mondial a commencé à se former, qui aboutit, 500 ans plus tard, à un pouvoir global qui articule l'ensemble de la planète.

Ce processus a impliqué, d'une part la concentration brutale des ressources mondiales, sous le contrôle et au profit de la minorité européenne réduite de l'espèce et, avant tout, de ses classes dirigeantes. Bien que modérée parfois face à la révolte des dominés, elle n'a pas cessé depuis lors. Mais aujourd'hui, à l'occasion de la crise actuelle, cette concentration s'opère avec un nouvel élan, peut-être encore plus violemment et à une échelle beaucoup plus large, mondiale. Les dominateurs européens "occidentaux" et leurs descendants euro-américains sont toujours les principaux bénéficiaires, ainsi que la partie non européenne du monde qui n'était pas auparavant une colonie européenne, principalement le Japon. Et en tout cas, surtout ses classes dirigeantes. Les exploités et les dominés d'Amérique latine et d'Afrique en sont les principales victimes.

D'autre part, une relation de domination politique, sociale et culturelle directe des Européens sur les conquis de tous les continents s'est établie. Cette domination est connue sous le nom de colonialisme. Dans son aspect politique, principalement formel et

explicite, la domination coloniale a été vaincue dans la grande majorité des pays. L'Amérique a été le premier théâtre de cette défaite. Par la suite, depuis la Seconde Guerre mondiale, l'Afrique et l'Asie. Ainsi, le colonialisme, entendu comme système de domination politique formelle de certaines sociétés sur d'autres, semble appartenir au passé. Son successeur, l'impérialisme, est une association d'intérêts sociaux entre groupes dominants (classes sociales et/ou "ethnies") de pays inégalement placés dans une articulation de pouvoir, plutôt qu'une imposition de l'extérieur.

Cependant, la structure coloniale de pouvoir a produit les discriminations sociales qui ont été plus tard codifiées comme "raciales", "ethniques", "anthropologiques" ou "nationales" selon les époques, les acteurs et les populations concernés. Ces constructions intersubjectives, fruit de la domination coloniale par les Européens, ont même été assumées comme des catégories (à prétention "scientifique" et "objective") de signification ahistorique, c'est-à-dire comme phénomènes naturels et non de l'histoire du pouvoir. Cette structure de pouvoir était - et est toujours - le cadre dans lequel opèrent d'autres relations sociales, de classe ou hiérarchiques. En effet, si l'on observe les grandes lignes de l'exploitation et de la domination sociale à l'échelle mondiale, les lignes matricielles du pouvoir mondial actuel, leur répartition des ressources et du travail au sein de la population mondiale, il est impossible de ne pas voir que l'immense majorité des exploités, des dominés, des discriminés, sont précisément les membres des "races", des "ethnies" ou des "nations" dans lesquelles les populations colonisées ont été catégorisées, dans le processus de formation de ce pouvoir mondial depuis la conquête de l'Amérique.

De plus, même si le colonialisme politique a été éliminé, la relation

entre la culture européenne - également appelée “occidentale” - et les autres cultures reste une relation de domination coloniale. Il ne s’agit pas seulement d’une subordination des autres cultures à la culture européenne, dans une relation extérieure. Il s’agit d’une colonisation des autres cultures, mais sans doute avec des intensités et des profondeurs différentes selon les cas. Elle consiste en premier lieu, en une colonisation de l’imaginaire des dominés. C’est-à-dire qu’elle agit sur l’intériorité de cet imaginaire. Dans une certaine mesure, elle en fait partie.

Ce fut le produit, au départ, d’une répression systématique non seulement des croyances, idées, images, symboles ou connaissances spécifiques qui ne servaient pas la domination coloniale globale. Mais la répression s’est exercée avant tout à l’encontre des modes de connaissance, de production de savoir, de production de perspectives, d’images et de systèmes d’images, de symboles, et de modes de signification ; elle a visé les ressources, les schémas et les instruments d’expression formalisée et objectivée, intellectuelle ou visuelle. Elle a été suivie par l’imposition de l’utilisation des modèles d’expression des dominants, ainsi que de leurs croyances et images liées au surnaturel, qui ont servi non seulement à entraver la production culturelle des dominés, mais aussi comme un moyen très efficace de contrôle social et culturel, lorsque la répression immédiate a cessé d’être constante et systématique. Les colonisateurs ont aussi imposé une image mythifiée de leurs propres modèles de production de savoirs et de significations. Ils les ont d’abord placés loin de l’accès des dominés. Ensuite, ils les ont enseignés de manière partielle et sélective, afin de coopter une partie des dominés dans certaines instances du pouvoir des dominateurs. Ainsi, la culture européenne est devenue, en outre, une séduction :

elle a permis d'accéder au pouvoir. En effet, au-delà de la répression, le principal instrument de tout pouvoir est sa séduction. L'europanisation est devenue une aspiration. C'était une façon de participer au pouvoir colonial, mais elle pouvait aussi servir à le détruire, puis à obtenir les mêmes avantages matériels et le même pouvoir que les Européens ; conquérir la nature. En bref, pour le "développement". La culture européenne est devenue un modèle culturel universel. L'imaginaire des cultures non européennes d'aujourd'hui pourrait difficilement exister et surtout se reproduire en dehors de ces relations.

Les formes et les effets de cette colonialité culturelle ont été différents selon les époques et les cas. En Amérique latine, la répression culturelle et la colonisation de l'imaginaire se sont accompagnées d'une extermination massive et gigantesque des populations indigènes, principalement par leur utilisation comme main d'œuvre corvéable, en plus de la violence de la conquête et de la maladie. L'ampleur de cette extermination (si l'on considère qu'entre la zone aztèque-maya-caraiïbe et la zone tawantinsuyenne, environ 35 millions d'habitants ont été exterminés en moins de 50 ans) était si importante qu'il s'agissait non seulement d'une grande catastrophe démographique, mais aussi de la destruction de la société et de la culture. Entre répression culturelle et génocide de masse, les anciennes hautes cultures des Amériques ont été transformées en sous-cultures. paysannes illettrées, condamnées à l'oralité, c'est-à-dire privées de leurs propres modèles d'expression formalisée et objectivée, intellectuelle et plastique ou visuelle. Désormais, les survivants n'auraient plus d'autres modes d'expression formalisée et objectivée, intellectuelle ou plastique, qu'à travers les modèles culturels des dominants, quitte à les subvertir dans certains cas, pour

transmettre d'autres besoins d'expression. L'Amérique latine est sans doute le cas extrême de colonisation culturelle par l'Europe.

En Asie et au Moyen-Orient, les hautes cultures n'ont pas pu être détruites avec une telle intensité et une telle profondeur. Mais elles ont été placées dans une relation de subalternité, non seulement aux yeux européens, mais aussi aux yeux de leurs propres porteurs. La culture européenne ou occidentale, du fait de la puissance politique, militaire et technologique des sociétés porteuses, a imposé son image paradigmatique et ses principaux éléments cognitifs comme norme directrice de tout développement culturel, en particulier intellectuel et artistique. Cette relation est devenue, par conséquent, un élément constitutif des conditions de reproduction de ces sociétés et de ces cultures, poussées vers l'europanisation en tout ou en partie.

En Afrique, la destruction culturelle a certainement été beaucoup plus intense qu'en Asie, mais moins qu'en Amérique. Là aussi, les Européens n'ont pas réussi à détruire complètement les modèles expressifs, en particulier d'objectivation et de formalisation visuelle. Ce qu'ils ont fait, ça a été de les priver de légitimité et de reconnaissance dans l'ordre culturel mondial dominé par les normes européennes. Ils furent enfermés dans la catégorie "exotique". C'est sans aucun doute évident, par exemple, dans l'utilisation des produits de l'expression plastique africaine comme motif, comme point de repère, comme source d'inspiration pour l'art des artistes occidentaux ou africains européisés, mais pas en tant que mode d'expression artistique à part entière, de hiérarchie équivalente à la norme européenne. Et c'est là exactement un regard colonial.

La colonialité reste donc le mode de domination le plus général dans le monde d'aujourd'hui, une fois que le colonialisme en tant qu'ordre

politique explicite a été détruit. Elle n'épuise évidemment pas les conditions et les formes d'exploitation et de domination existant entre les gens. Mais elle n'a pas cessé d'être, depuis 500 ans, son cadre principal. Les relations coloniales des périodes précédentes n'ont sans doute pas laissé les mêmes séquelles et, surtout, elles n'ont été la pierre angulaire d'aucune puissance mondiale.

Europe, colonialité culturelle et modernité/rationalité

Au cours de la même période de consolidation de la domination coloniale européenne, le complexe culturel connu sous le nom de rationalité/modernité européenne s'est constitué, s'érigant en paradigme universel de la connaissance et des relations entre l'humanité et le reste du monde. La rationalité européenne s'est imposée comme paradigme universel de la connaissance et des relations entre l'humanité et le reste du monde. Cette contemporanéité entre la colonialité et l'élaboration de la rationalité/modernité européenne n'a été absolument pas un fruit du hasard, comme le révèle la manière même dont le paradigme européen de la connaissance rationnelle a été élaboré. En fait, elle a eu des implications décisives pour la constitution du paradigme, associées au processus d'émergence des relations sociales urbaines et capitalistes, qui, à leur tour, ne pouvaient pas être entièrement expliquées indépendamment du colonialisme, en particulier en Amérique latine.

Le rôle décisif de la colonialité dans la constitution du paradigme européen de la rationalité/modernité est clairement révélé dans la crise actuelle de ce complexe culturel. L'examen de certaines questions fondamentales de cette crise permettrait de montrer ce problème.

La question de la production de savoir

Tout d'abord, dans la crise actuelle du paradigme européen de la connaissance rationnelle, son présupposé fondateur, la connaissance comme produit d'une relation sujet-objet, est remis en question. Outre les problèmes de validation des connaissances qu'il implique, ce présupposé en soulève d'autres qu'il est pertinent de présenter brièvement ici.

Tout d'abord, dans ce présupposé, le "sujet" est une catégorie qui renvoie à l'individu isolé, parce qu'il est constitué en et devant lui-même, dans son discours et sa capacité de réflexion. Le "*cogito, ergo sum*" cartésien signifie exactement cela. Deuxièmement, "l'objet" est une catégorie qui désigne une entité non seulement différente du "sujet/individu", mais qui lui est extérieure par sa nature. Troisièmement, "l'objet" est également identique à lui-même, car il est constitué de "propriétés" qui lui donnent cette identité, c'est-à-dire qui le "définissent", le "délimitent" et, en même temps, le situent par rapport aux autres "objets".

Ce qui est en cause dans ce paradigme, c'est d'abord le caractère individuel et individualiste du "sujet" qui, comme toutes les demi-vérités, fausse le problème en niant l'intersubjectivité et la totalité sociale comme lieux de production de tout savoir. Deuxièmement, l'idée d'"objet" n'est pas compatible avec la connaissance à laquelle aboutit la recherche scientifique actuelle, selon laquelle les "propriétés" de l'objet sont des modes et des moments d'un champ de relations donné, et par conséquent il n'y a pas beaucoup de place pour une idée d'identité, d'originalité ontologiquement irréductible en dehors d'un champ de relations. Troisièmement, l'extériorité des relations entre "sujet" et "objet",

fondée sur des différences de nature, est une exacerbation arbitraire des différences, puisque la recherche actuelle aboutit plutôt à la découverte qu'il existe une structure de communication plus profonde dans l'univers.

On peut bien sûr reconnaître dans l'idée du "sujet" en tant qu'individu isolé un élément et un moment du processus de libération de l'individu des structures sociales astrictives qui l'emprisonnaient, le condamnant à une seule et unique place et à un seul rôle social pour toute sa vie, comme c'est le cas dans toutes les sociétés dotées de hiérarchies rigides, soutenues par la violence et les idéologies et imaginaires correspondants, comme c'était le cas dans les sociétés/cultures européennes prémodernes. Cette libération a été une lutte sociale et culturelle, associée à l'émergence des relations sociales du capital et de la vie urbaine. Mais d'un autre côté, cette proposition est irrecevable aujourd'hui dans le champ actuel de la connaissance. La subjectivité individuelle différenciée est réelle, mais elle n'existe pas seulement en soi ou pour soi. Elle existe en tant que partie différenciée, mais non séparée, d'une intersubjectivité. Tout discours, ou toute réflexion individuelle, se réfère à une structure d'intersubjectivité, constituée en soi. La connaissance, dans cette perspective, est une relation intersubjective à propos de quelque chose, et non une relation entre une subjectivité isolée, constituée en soi et face à soi, et ce quelque chose.

Ce n'est sans doute pas un hasard si la connaissance était alors considérée de la même manière que la propriété, comme une relation entre un individu et quelque chose. Le même mécanisme mental sous-tend les deux idées, alors que la société moderne est en train d'émerger. Cependant, la propriété, comme la connaissance, est une relation entre des personnes à propos de quelque chose, et non d'une

relation entre un individu et quelque chose. La différence entre ces deux phénomènes est que la relation de propriété existe à la fois de manière matérielle et intersubjective, tandis que la connaissance n'est qu'une relation intersubjective.

L'association entre l'individualisme et les conflits sociaux et culturels européens semble être démontrée au moment de l'élaboration du principal paradigme européen de la rationalité. Mais dans cet individualisme, il y a une autre composante dont l'explication ne s'épuise pas dans le contexte interne de l'Europe. L'absence radicale de l'"autre" ne postule pas seulement une image atomistique de l'existence sociale en général. C'est-à-dire qu'elle nie l'idée de totalité sociale. Comme allait le montrer la pratique coloniale européenne, le paradigme permet aussi d'omettre toute référence à tout autre "sujet" en dehors du contexte européen, c'est-à-dire de rendre invisible l'ordre colonial en tant que totalité, au moment même où l'idée même d'Europe se constitue précisément par rapport au reste du monde en cours de colonisation. L'émergence de l'idée d'"Occident" ou d'Europe est un aveu d'identité, c'est-à-dire de relations avec d'autres expériences culturelles, de différences avec d'autres cultures. Mais pour cette perception "européenne" ou "occidentale" en cours de formation, ces différences furent d'abord admises comme des inégalités, au sens hiérarchique du terme. Et ces inégalités sont perçues comme étant naturelles : seule la culture européenne est rationnelle, elle peut contenir des "sujets". Les autres ne sont pas rationnelles. Elles ne peuvent être ou contenir des "sujets". En conséquence, les autres cultures sont différentes au sens où elles sont inégales, inférieures de fait, par nature. Elles ne peuvent être que des "objets" de savoirs et/ou de pratiques de domination. Dans cette perspective, la relation entre la culture européenne et les autres s'est

établie, et se maintient depuis, comme une relation entre “sujet” et “objet”. Par conséquent, elle a bloqué toute relation de communication et d’échange de savoirs et de modes de production de savoirs entre les cultures, puisque le paradigme implique qu’entre “sujet” et “objet” il ne peut y avoir qu’une relation d’extériorité.

Une telle perspective mentale, aussi durable que soit sa pratique depuis 500 ans, ne peut être que le produit d’une relation de colonialité entre les cultures. En d’autres termes, le paradigme européen de la connaissance rationnelle a été élaboré non seulement dans le contexte, mais comme part d’une structure de pouvoir qui impliquait la domination coloniale de l’Europe sur le reste du monde. Ce paradigme exprimait, de manière démontrable, la colonialité de cette structure de pouvoir.

La formation et le développement de certaines disciplines telles que l’ethnologie et l’anthropologie, comme cela a été longtemps débattu, en particulier depuis la Seconde Guerre mondiale, ont toujours démontré ce type de relation “sujet-objet” entre la culture “occidentale” et les autres. Par définition, ce sont les autres cultures qui sont l’“objet” de l’étude. Les études de ce genre sur les sociétés et cultures occidentales sont pratiquement inexistantes, sauf sous forme de parodie ironique (“*Body Ritual Among the Nacirema*”, par Horace Miner, dans *American Anthropologist*, 1956, [“*Les rituels corporels chez les Nacirema*” – les Uusaméricains en verlan - en est un exemple typique. Voir traduction française p. 49, NdT]).

La question de la totalité dans la connaissance

Malgré son absence dans le paradigme cartésien, le besoin intellectuel de l’idée ou de la perspective de la totalité, surtout en référence à la

réalité sociale, était présent dans le débat européen : dans les pays ibériques, très tôt (Vitoria, Suárez) et au service de la la préservation du pouvoir défendu par l'Église et la Couronne. En France, beaucoup plus tard, dès le XVIII^e siècle et déjà comme l'un des éléments clés de de la critique sociale et des propositions sociales alternatives. C'est surtout à partir de Saint-Simon que l'idée de la totalité sociale a été diffusée en même temps que des propositions de changement social révolutionnaire, en confrontation avec la perspective atomiste, qui prédominait alors chez les empiristes et les partisans de l'ordre social et politique existant. Au XX^e siècle, la totalité est devenue une perspective et une catégorie généralement acceptées dans la recherche scientifique, en particulier sur la société.

Cependant, la rationalité/modernité euroéo-occidentale se constitue non seulement dans un dialogue conflictuel avec l'Église et la religion, mais aussi dans le processus même de restructuration du pouvoir d'une part, en relations sociales urbaines et capitalistes et États-nations, et en même temps de la colonisation du reste du monde. Ce fait n'est probablement pas étranger au fait que la perspective de la totalité sociale a été élaborée selon une image organiciste, qui a fini par promouvoir une vision réductionniste de la réalité.

En effet, cette perspective a sans doute été utile pour introduire et fixer l'idée de la totalité sociale, c'est-à-dire de la société. Mais elle a aussi contribué à faire de même avec deux autres idées : d'une part, la société en tant que structure de relations fonctionnelles entre toutes et chacune de ses parties, et par conséquent liée à l'action d'une et d'une seule logique. En conséquence, une totalité fermée. Elle a conduit plus tard à l'idée systémique de la totalité dans le structuro-fonctionnalisme. Une autre, la société comme une structure dans laquelle les parties sont liées selon les mêmes règles hiérarchiques

entre les organes, conformément à l'image que nous avons de tout organisme et en particulier de l'organisme humain. C'est-à-dire qu'il existe une partie qui régit les autres (le cerveau), même si elle ne peut se passer d'elles pour exister ; tout comme celles-ci (en particulier les extrémités) ne pourraient exister sans être subordonnées à cette partie dirigeante de l'organisme (c'est l'image qui se répand sur l'entreprise et les relations entre entrepreneurs et travailleurs, qui prolonge la légende du discours ingénieux de Menenius Agrippa, au début de la République romaine, pour dissuader les premiers grévistes de l'histoire : les propriétaires sont le cerveau et les travailleurs sont les bras, qui forment avec le reste du corps la société. Sans le cerveau, les bras n'auraient aucun sens, tout comme sans eux, le cerveau ne pourrait exister. Les deux sont nécessaires pour que le reste du corps vive et reste en bonne santé, sans quoi ni le cerveau ni les bras ne pourraient vivre. Ainsi, les puissants sont le cerveau, les travailleurs sont les bras. La proposition de Kautsky, reprise par Lénine, selon laquelle les prolétaires ne sont pas capables par eux-mêmes de développer leur conscience de classe et que c'est l'intelligentsia bourgeoise et/ou petite-bourgeoise qui doit la leur enseigner, est une variante de cette image¹. Ce n'est pas un hasard : Lénine a affirmé,

¹ Menenius parlait de l'estomac et non du cerveau. Élu consul en 503 av. J.-C., année durant laquelle il triomphe des Sabins, Agrippa Menenius Agrippa est envoyé en 494 av. J.-C. par le Sénat sur le mont Aventin où s'est réfugiée la plèbe, accablée de dettes, lors d'une insurrection. Ayant le devoir de rétablir la concorde entre patriciens et plébéiens, il emploie le fameux apologue des membres et de l'estomac, grâce auquel il tente de démontrer que la cité ne peut exister sans la plèbe, mais que, parallèlement, la plèbe ne peut vivre sans la cité[5],[6], selon les termes suivants, d'après Aurelius Victor : « Les membres du corps humain, voyant que l'estomac restait oisif, séparèrent leur cause de la sienne, et lui refusèrent leur office. Mais cette conspiration les fit bientôt tomber eux-mêmes en langueur ; ils comprirent alors que l'estomac distribuait à chacun d'eux la nourriture qu'il avait reçue, et rentrèrent en grâce avec lui. Ainsi le sénat et le peuple, qui sont comme un seul

explicitement, dans sa polémique avec les populistes russes. (“*Ce que sont les amis du peuple*”), que la société est une totalité organique.

En Amérique latine, cette figure a été utilisée à plusieurs reprises. **Jaime Paz Zamora**, par exemple, dans une interview à un journal, pour évoquer les relations entre partis politiques et syndicats, entre intellectuels et travailleurs, en Bolivie : les partis sont la tête, les syndicats sont les pieds. Cette idée imprègne souvent les pratiques de la plupart des partis politiques et de leurs “bases” populaires.

Cette idée organiciste de la totalité sociale, de la société, n’est pas incompatible avec le paradigme général de la connaissance comme relation sujet-objet. La variante systémique ne l’est pas non plus.

Elles constituent une option alternative à la perspective atomistique de la réalité, mais sont basées sur le même paradigme. Cependant, au cours du XIX^e siècle et d’une bonne partie du XX^e siècle, la critique sociale et les propositions de changement social ont pu s’appuyer sur cette image organiciste, parce qu’elle mettait en évidence l’existence du pouvoir en tant qu’articulateur de la société. Elle a ainsi contribué à poser et à mettre en débat la question du pouvoir dans la société.

En revanche, ces idées impliquent le postulat d’une totalité historiquement homogène, bien que l’ordre articulé par le colonialisme ne le fût pas. Par conséquent, la partie colonisée n’était, en réalité, pas incluse dans cette totalité. Comme il est bien connu, dans l’Europe des Lumières, les catégories humanité et société ne s’étendaient pas aux peuples non-“occidentaux” ou seulement de manière formelle, dans le sens où cette reconnaissance n’avait pas

corps, périssent par la désunion, et vivent pleins de force par la concorde. » Repris dans la fable de La Fontaine, *Les Membres et l’Estomac*. [NdT]

d'effets pratiques. Et dans tous les cas, selon l'image organiciste de la totalité, la partie dirigeante, le cerveau de l'organisme total, était l'Europe ; et dans chaque partie colonisée du monde, les Européens. La célèbre rengaine selon laquelle les peuples colonisés étaient le **“fardeau de l'homme blanc”** est directement associée à cette image.

Ainsi, ces idées de totalité qui élaboraient une image de la société comme une structure fermée, articulée dans un ordre hiérarchique, avec des relations fonctionnelles entre les parties, présupposaient une logique historique unique pour la totalité historique et une rationalité qui consistait en la soumission de chaque partie à cette logique unique de la totalité. Cette idée conduit à concevoir la société comme un macro-sujet historique, doté d'une rationalité historique, d'une légalité qui permettait de prévoir le comportement de la totalité et de chaque partie ainsi que la direction et la finalité de son développement dans le temps. La partie dirigeante de la totalité incarnait, d'une certaine manière, cette logique historique. Dans ce cas, concernant le monde colonial, c'était l'Europe. Il n'est donc pas surprenant que l'histoire ait été conçue comme un continuum évolutif allant du primitif au civilisé ; du traditionnel au moderne ; du sauvage au rationnel ; du précapitalisme au capitalisme, et ainsi de suite, comme le mode avancé de l'histoire de toute l'espèce. Ce qui reste surprenant, néanmoins, c'est que l'Europe ait réussi à imposer ce mirage à la quasi-totalité des cultures qu'elle a colonisées. Et encore plus, que cette chimère soit aujourd'hui si attrayante et pour tant de gens.

Reconstitution épistémologique : la décolonisation

L'idée de totalité, en général, est aujourd'hui remise en question et niée en Europe, non seulement par les empiristes de toujours, mais par tout un courant intellectuel qui se nomme postmoderniste. En effet,

l'idée de totalité est un produit, en Europe, de la modernité. Et il est démontrable, comme je viens de le montrer, que les idées européennes de la totalité ont conduit au réductionnisme théorique et à la métaphysique d'un macro-sujet historique. De telles idées ont également été associées à des pratiques politiques indésirables, derrière le rêve de rationalisation totale de la société.

Il n'est cependant pas nécessaire de rejeter toute idée de totalité pour se débarrasser des idées et des images avec lesquelles cette catégorie a été élaborée dans la modernité européenne. Ce qu'il faut faire est quelque chose de très différent : libérer la production de la connaissance, de la réflexion et de la communication, des obstacles de la rationalité/modernité européenne. En dehors de "l'Occident", dans pratiquement toutes les cultures connues, toute cosmovision, tout imaginaire, toute production systématique de connaissance, sont associées à une perspective de totalité. Mais dans ces cultures, la perspective de totalité dans la connaissance inclut la reconnaissance de l'hétérogénéité de toute réalité ; de son caractère contradictoire irréductible ; de la légitimité, c'est-à-dire, du caractère désirable, de la diversité des composants de toute réalité et de la société en conséquence. Par conséquent, l'idée de totalité sociale, en particulier, non seulement ne nie pas mais s'appuie sur la diversité et l'hétérogénéité historiques de la société, de toute société. En d'autres termes, elle ne nie pas mais requiert l'idée de "l'autre", divers, différent. Et cette différence n'implique nécessairement ni la nature inégale de l'autre - et pour cela l'extériorité absolue des relations - ni l'inégalité hiérarchique ou l'infériorité sociale de l'autre. Les différences ne sont pas, nécessairement, le fondement de la domination. En même temps - et pour cette même raison, l'hétérogénéité historico-structurelle implique la coprésence et

l'articulation de diverses "logiques" historiques autour de l'une d'elles, hégémonique, mais en aucun cas unique. De cette manière, cela ferme la porte à tout réductionnisme, ainsi qu'à la métaphysique d'un macro-sujet historique capable de rationalité propre et de téléologie historique, dont les individus et les groupes spécifiques, les classes par exemple, seraient à peine des porteurs ou... des missionnaires.

La critique du paradigme européen de la rationalité/modernité est indispensable. De plus, urgente. Mais il est douteux que le chemin consiste en la simple négation de toutes ses catégories ; en la dissolution de la réalité dans le discours ; en la pure négation de l'idée et de la perspective de totalité dans la connaissance. Loin de cela, il est nécessaire de se détacher des liens de la rationalité/modernité avec la colonialité, en premier lieu et, en définitive, avec tout pouvoir non constitué dans la décision libre de personnes libres. C'est l'instrumentalisation de la raison par le pouvoir, colonial en premier lieu, qui a produit des paradigmes déformés de connaissance et a compromis les promesses libératrices de la modernité. En conséquence, l'alternative est claire : la destruction de la colonialité du pouvoir mondial. En premier lieu, la décolonisation épistémologique pour donner lieu à une nouvelle communication interculturelle, à un échange d'expériences et de significations, comme base d'une autre rationalité qui puisse prétendre, avec légitimité, à une certaine universalité. Car rien n'est finalement moins rationnel que la prétention selon laquelle la cosmovision spécifique d'une ethnie particulière soit imposée comme la rationalité universelle, même si cette ethnie s'appelle Europe occidentale. Parce que cela, en vérité, c'est prétendre pour un provincialisme au titre d'universalité.

La libération des relations interculturelles de la prison de la colonialité implique également la liberté de toutes les personnes, d'opter

individuellement ou collectivement dans de telles relations ; une liberté de choix entre les diverses orientations culturelles. Et, surtout, la liberté de produire, critiquer, changer et échanger culture et société. C'est enfin une partie du processus de libération sociale du pouvoir organisé comme inégalité, comme discrimination, comme exploitation, comme domination.



Cedar-Eve Peters, 2018

Colonialité du pouvoir, de la culture et du savoir en Amérique Latine

Aníbal Quijano

Anuario Mariateguiano, 9.9 (1997) pp. 113-121

En Amérique Latine et dans les Caraïbes, depuis toujours dans leur histoire, un conflit se pose entre des tendances qui vont vers une réoriginalisation culturelle et d'autres de répression contre elles ou de réabsorption de leurs produits dans le pouvoir dominant de la société. Ce conflit imprègne notre expérience historique la plus profonde, car il ne sous-tend pas seulement la racine de nos problèmes d'identité, mais traverse toute notre histoire, depuis le début même de la constitution de l'Amérique, comme une tension continue de la subjectivité, où le caractère de l'imaginaire et des modes de connaître et de produire du savoir est une question toujours ouverte. Et à certains moments, cette tension peut devenir extrêmement intense. Au XXe siècle, cela a été le cas, par exemple, entre la fin de la Seconde Guerre mondiale et la fin des années 60. Et aujourd'hui, à l'aube d'un autre millénaire, nous sommes immergés dans un autre moment particulier de ce même conflit prolongé, à la croisée des chemins entre les tendances à la réoriginalisation et celles à la continuation de la dépendance culturelle.

“Globalisation” et réoriginalisation de l'expérience et de la culture

Depuis la formation de la société coloniale, chacune de ces croisées de notre histoire culturelle a été produite par un processus de réoriginalisation de l'expérience, tumultueux et massif, mais qui n'a pas trouvé ou qui n'a pas réussi à se forger une perspective et un canal sûrs pour se définir et se structurer comme un nouveau modèle d'existence sociale et a fini par être réorienté dans le pouvoir établi. Ainsi, par exemple, le “**cholo**”, comme phénomène spécifique dans le processus culturel du Pérou, a émergé associé au processus d'urbanisation de la société qui, par son caractère abrupt, magmatique et hétérogène, a impliqué une réoriginalisation vraiment rapide, tumultueuse, presque chaotique, et massive de l'expérience sociale de l'ensemble de la population, en particulier l'irruption également massive et tumultueuse de l'expérience culturelle des dominés, avec leurs demandes et pressions dans tous les autres domaines de la société.

Actuellement, des phénomènes équivalents se produisent. Depuis la crise mondiale qui a commencé au milieu des années 70, un processus visible affecte tous et chacun des aspects de l'existence sociale des gens de tous les pays. Le monde qui s'est formé depuis 500 ans se termine par la formation d'une structure productive, financière et commerciale qui tend à être plus intégrée qu'auparavant. Avec une reconcentration drastique du contrôle du pouvoir politique et des ressources de production entre les mains des fonctionnaires du capital, spéculatif surtout. Avec l'universalisation de la civilisation capitaliste. Avec la formation d'un bloc central de pouvoir qui apparaît comme l'autorité de tout l'ordre mondial. Tout cela est appelé "globalisation", terme dont l'aptitude à signaler et décrire de telles tendances est indéniable,

mais qui sert également à dissimuler la nature sociale du processus aux yeux des dominés, puisque la reconcentration drastique du contrôle du pouvoir entre les mains des fonctionnaires du capital montre que le processus se déroule comme une contre-révolution capitaliste qui se développe à l'échelle... mondiale. Pour cette raison, il n'est pas difficile d'admettre qu'il a produit une modification profonde et massive de la vie de toutes les sociétés et de tous les gens. Il s'agit d'une véritable mutation, non seulement de changements dans une continuité.

Ces changements n'affectent pas de manière organique, systématique, cohérente, tous les pays ou tous les groupes, chaque phénomène, chaque aspect, chaque institution de l'existence sociale contemporaine. Au contraire, tout se produit de manière irrégulière, discontinue, hétérogène, contradictoire, conflictuelle. Ainsi, la brutale reconcentration du contrôle du pouvoir politique, de la force militaire et des ressources de production est l'autre face de la fragmentation, de la désintégration, de la dés-structuration, surtout dans le monde du travail, des grandes lignes de regroupement social, de classification, d'identification et de conflit social.

La formation du bloc impérial constitué par les 7 Grands (aujourd'hui 7 et demi avec l'incorporation partielle et subordonnée de la Russie) est l'autre face de la dénationalisation des États faiblement nationalisés, de la dé-démocratisation des sociétés où la colonialité du pouvoir n'a pas été évacuée ou pas complètement. Mais c'est aussi la globalisation des luttes des exploités et des dominés du monde, l'entrée dans une nouvelle période de conflits sociaux marquée, précisément, par leur globalisation. Et tout cet amas de contradictions rend ce moment d'une réoriginalisation profonde et radicale de l'expérience encore plus intense. Et comme toujours dans de telles

conditions, des impulsions et des tendances se déclenchent en vue de la constitution de nouvelles perspectives et de nouveaux courants culturels. C'est pourquoi l'universalisation de la civilisation capitaliste est l'autre face de l'irruption de la diversité et de l'hétérogénéité des expériences culturelles qui existent dans le monde et qui circulent sur les mêmes autoroutes de la communication globale. Certaines d'entre elles mènent, ou peuvent mener, à des processus de réoriginalisation culturelle. La crise ouverte de l'eurocentrisme en tant que perspective de connaissance en est l'une des manifestations. En Amérique latine, en raison de son rôle fondamental dans l'histoire du capitalisme, de la mondialisation et de la modernité, ces questions sont centrales et il est aujourd'hui impératif de les examiner, de les discuter et de faire des choix.

Colonialité du pouvoir, dépendance historico-structurelle, eurocentrisme

Il est peut-être moins difficile de voir clairement ces questions si nous revenons brièvement à l'expérience historique de la formation de la colonialité du pouvoir en Amérique, sans doute l'un des exemples clés de ces moments de mutations brusques et radicales de l'expérience historique dans le monde. Comme on le sait, la destruction des sociétés et des cultures autochtones a impliqué la condamnation des populations dominées à être intégrées dans un modèle de pouvoir structuré, essentiellement, par les traits suivants :

1. Le modèle de domination entre les colonisateurs et les autres a été organisé et établi sur la base de l'idée de "race", avec toutes ses implications sur la perspective historique des relations entre les différents types de l'espèce humaine. C'est-à-dire que les facteurs de classification et d'identification

sociale ne se sont pas configurés comme des instruments du conflit immédiat, pour des besoins de contrôle et d'exploitation du travail, mais comme des modèles de relations historiquement nécessaires et permanentes, quels que soient les besoins et les conflits issus de l'exploitation du travail.

2. Dans cette perspective, les colonisateurs ont défini la nouvelle identité des populations autochtones colonisées : “Indiens”. Pour ces populations, la domination coloniale impliquait, par conséquent, le dépouillement et la répression des identités originelles (mayas, aztèques, incas, aymaras, etc., etc., etc.) et, à long terme, la perte de celles-ci et l'admission d'une identité commune négative. La population d'origine africaine, également issue d'expériences et d'identités historiques hétérogènes (congos, bacongos, yorubas, ashantis, etc., etc., etc.), a été soumise à une situation équivalente dans tous ses aspects fondamentaux, avec une identité coloniale commune, également négative : “Noirs”. Les colonisateurs s'identifiaient au début comme “espagnols”, “portugais” ou “ibériques”, “britanniques”, etc., etc. Dès la fin du XVIII^e siècle, et surtout après les guerres dites d’“émancipation””, ils s'identifiaient comme “européens” ou, plus généralement, comme “blancs”. Et les descendants des relations génétiques entre toutes ces nouvelles identités étaient connus sous le nom de “mestizos” (métis).
3. Cette distribution des identités sociales serait, par la suite, le fondement de toute classification sociale de la population en Amérique. Avec elle et sur elle allaient s'articuler, de manière changeante selon les besoins du pouvoir à chaque époque, les

diverses formes d'exploitation et de contrôle du travail et les relations de genre.

4. Ainsi a été imposé un modèle de pouvoir dont les axes spécifiques étaient : a) l'existence et la reproduction continue de ces nouvelles identités historiques ; b) la relation hiérarchisée et inégale entre ces identités “européennes” et “non européennes” et la domination de celles-ci sur celles-là, dans chaque instance du pouvoir, économique, social, culturel, intersubjectif, politique ; c) en raison de cela, les institutions et mécanismes de la domination sociale, les institutions subjectives et politiques en premier lieu, devaient être dessinées et destinées, avant tout, à la préservation de ce nouveau fondement historique de classification sociale, marque de naissance de l'expérience historique américaine, reproduite et imposée ensuite dans le monde entier, dans le cadre de l'expansion du capitalisme colonial eurocentrique.
5. Les populations colonisées ont été réduites à être paysannes et analphabètes. Les sociétés originelles les plus développées avaient une culture urbaine sophistiquée et certaines d'entre elles possédaient l'écriture. La lettre était encore, il est vrai, un patrimoine et un instrument exclusif des dominants et de leurs groupes urbains. Mais cette culture urbaine et son écriture étaient un produit original et propre, c'est-à-dire autonome, des modes et véhicules d'expression d'une subjectivité d'une histoire ancienne et riche, d'un imaginaire exceptionnellement actif et créatif. C'était un modèle culturel dominant, sans doute. C'est-à-dire, une des instances de la domination existante dans ces sociétés. Toutefois, comme dans toute société de domination avec une culture propre et autonome, ce modèle

était aussi l'expression de l'expérience historique de l'ensemble de la population. Dépouillées de leur culture urbaine et de leur écriture, celles qui en possédaient, les populations soumises furent enfermées dans des sous-cultures qui n'étaient pas seulement paysannes et analphabètes, mais, pire, réprimées et constamment perturbées par des modèles et des éléments étrangers et ennemis. Et dans la société coloniale, seuls quelques-uns parmi les colonisés pouvaient accéder à la lettre, à l'écriture, et exclusivement dans la langue des dominants et pour leurs fins.

6. Elles seraient empêchées d'objectiver leurs propres images, symboles et expériences subjectives de manière autonome, c'est-à-dire avec leurs propres modèles d'expression visuelle et plastique. Sans cette liberté d'objectivation formelle, aucune expérience culturelle ne peut se développer.
7. Elles ne pourraient exercer leurs besoins et capacités d'objectivation visuelle et plastique, que de manière exclusive, avec et par les modèles d'expression visuelle et plastique des dominants.
8. Elles auraient été contraintes d'abandonner sous répression les pratiques de relation avec le sacré propre ou de ne les réaliser que de manière clandestine, avec toutes les distorsions impliquées.
9. Elles ont été poussées à admettre, ou à faire semblant d'admettre devant les dominants, la condition honteuse de leur propre imaginaire et de leur propre univers de subjectivité antérieur.

10. Seulement dans ce qui a pu être préservé de leur propre monde, bien que ses formes institutionnelles aient été modifiées selon les modèles de leurs dominants, notamment dans les “communautés”, et au sein de la famille et des réseaux de parenté et de relations rituelles, les valeurs propres, la réciprocité, l'égalité sociale, le contrôle de l'autorité publique ont pu être pratiquées, bien que continuellement adaptées aux exigences changeantes du modèle global de la colonialité.
11. Le modèle de pouvoir configuré sur ces bases, traits et tendances de développement historique et de leurs implications à long terme, est ce dont rend compte le concept de “colonialité du pouvoir”. Étant donné cette configuration du pouvoir, la conflictualité lui était inhérente et s'est explicitée comme un trait nécessaire et permanent. C'est pourquoi, bien que la résistance militaire initiale des populations aborigènes ait été vaincue en quelques décennies au XVI^e siècle, les rébellions des “Indiens”, “Noirs” et “mestizos”, c'est-à-dire déjà avec leurs nouvelles identités et avec un nouvel univers intersubjectif et culturel, sont devenues fréquentes tout au long du XVIII^e siècle et la résistance politique et culturelle est devenue massive et généralisée. Les guerres d'émancipation ont pris leur origine dans ces rébellions, bien que, pour des raisons historiques bien connues, elles aient fini sous le contrôle et au profit des dominants.
12. En raison du caractère colonial du pouvoir et de sa conflictualité inévitable, l'antagonisme historique central a été établi entre les “Européens” ou “Blancs” et les “Indiens”, “Noirs” et “mestizos”. Les groupes sociaux dominants se sont donc trouvés de plus en plus enclins à identifier leurs intérêts

avec ceux des dominants du monde eurocentrique, malgré leurs différences réciproques et leurs conflits sectoriels, se soumettant et soumettant leurs sociétés aux modèles de pouvoir de ce monde, aux exigences de ses “logiques” historiques de développement, de mouvement historique en général. La colonialité du pouvoir impliquait nécessairement, et implique depuis lors, la dépendance historico-structurale.

13. En raison de ces déterminations, les dominants ont tendu à percevoir les relations entre les “centres” du monde colonial capitaliste et les sociétés coloniales exclusivement au niveau de leurs propres intérêts sociaux. C'est-à-dire, comme si ces relations se produisaient entre des unités historiquement homogènes, malgré la radicale hétérogénéité historico-structurale entre les sociétés des deux parties du monde capitaliste et au sein de chacune d'elles. La colonialité du pouvoir et la dépendance historico-structurale impliquent toutes deux l'hégémonie de l'eurocentrisme en tant que perspective de connaissance.
14. Dans le contexte de la colonialité du pouvoir, les populations dominées de toutes les nouvelles identités ont également été soumises à l'hégémonie de l'eurocentrisme en tant que mode de connaissance, surtout dans la mesure où certains de leurs secteurs ont pu apprendre la langue des dominants. Ainsi, avec le long temps de la colonialité, qui n'est pas encore terminé, ces populations (“indiennes” et “noires”) ont été piégées entre le modèle épistémologique aborigène et le modèle eurocentrique qui, de plus, s'est orienté vers une rationalité instrumentale ou technocratique, en particulier en ce qui concerne les relations sociales de pouvoir et les relations avec le monde environnant.

Entre imitation et subversion culturelle

Ainsi, les populations colonisées ont été soumises à la plus perverse expérience d'aliénation historique. Cependant, l'histoire, qui est cruelle avec les vaincus, est aussi souvent vengeresse avec les vainqueurs. Les conséquences de cette colonisation culturelle n'ont pas été seulement terribles pour les "Indiens" et les "Noirs". Ceux-ci ont, il est vrai, été contraints à l'imitation, à la simulation de l'autre et à la honte de ce qui leur appartenait. Mais personne n'a pu empêcher qu'ils apprennent rapidement à subvertir tout ce qu'ils avaient dû imiter, simuler ou vénérer. L'expression artistique des sociétés coloniales témoigne clairement de cette subversion continue des modèles visuels et plastiques, des thèmes, motifs et images d'origine étrangère, pour pouvoir exprimer leur propre expérience subjective, si ce n'est déjà celle antérieure, originale et autonome, du moins leur nouvelle expérience, dominée certes, colonisée certes, mais constamment subvertie, et ainsi devenue aussi un espace et un mode de résistance. Il suffit de regarder les tableaux des écoles de Cusco et de Quito, les sculptures d'Alcijadinho, la merveilleuse porte de l'église de Potosí, les autels baroques, la céramique et le textile des zones mexicaines-centro-américaines et andino-amazoniennes, ou encore les vêtements, les ornements, les fêtes et danses des Antillais et Brésiliens ou des populations du Haut-Plateau péruano-bolivien. Et tout le monde sait maintenant, même les secteurs les plus conservateurs des églises chrétiennes, que leurs cultes, leurs rites, leurs pratiques religieuses ont également été subvertis partout.

Bref, les dominés ont d'abord appris à donner un sens et une signification nouveaux aux symboles et images étrangères, puis à les transformer et les subvertir par l'inclusion des leurs dans toute image,

tout rite ou tout modèle expressif d'origine étrangère. Il n'était finalement pas possible de pratiquer les modèles imposés sans les subvertir, ni de les approprier sans les réoriginaliser. C'est ce qu'ils ont fait.

En revanche, pour les héritiers et continuateurs des colonisateurs, il ne restait que deux chemins : l'un, la répétition servile et imitative des modèles européens. Et puisque cela devait être fait en l'absence de toutes les ressources matérielles et subjectives de l'expérience socioculturelle européenne, le résultat inévitable était — et reste — la médiocrité, voire la banalité, de tout ce qu'ils ont tenté par leurs propres moyens dans cette perspective. L'autre, pour pouvoir exprimer leurs propres expériences, malgré leur non-européisme, pour développer leur propre talent et leurs ressources et facultés créatives, aurait été la nécessité d'apprendre et d'imiter le travail des dominés ou, mieux encore, de s'identifier avec eux, car c'est seulement en eux qu'ils pouvaient trouver les sources et les perspectives de quelque chose de distinct, original et propre face à l'eurocentrisme.

Ce second chemin n'a pu être emprunté, en réalité, que par les nouvelles couches moyennes entre l'«Européen» et l'«Indien» ou le «Noir», qui se sont formées socialement et culturellement à mesure que l'espace gagné par les luttes contre la colonialité du pouvoir s'est élargi. Dans la majeure partie de l'Amérique latine, cela n'a pu se produire clairement que depuis le début de ce siècle, sans doute pas par coïncidence, avec la première grande révolution sociale du XX^e siècle, la révolution mexicaine. Ce n'est probablement pas non plus une coïncidence que, tant dans les arts plastiques, que dans la musique et la littérature, la grande rénovation culturelle latino-américaine, qui entre dans cette perspective depuis les années 1920, coïncide avec la

découverte des arts plastiques et visuels africains par l'avant-garde artistique européenne, et avec l'émergence de la musique "noire" dans les Caraïbes et aux USA, tout cela dans le contexte des premiers grands conflits sociaux et politiques d'envergure mondiale.⁶

Subversion - Réoriginalisation culturelle et révolution - contre-révolution sociale

La subversion, qu'il s'agisse d'un modèle global de pouvoir ou seulement de ses modes d'expression, d'images et de symboles, ou encore de modèles de connaissance et de production du savoir, ne produit jamais à elle seule d'autres modèles alternatifs, à moins qu'elle ne soit réussie ou poursuivie de manière durable pendant longtemps. Ce n'est qu'un pas dans cette direction. Il est vrai que sans subversion, il n'est possible de produire aucune alternative et encore moins qu'elle soit victorieuse et se consolide comme une nouvelle hégémonie. Mais, également, avec seulement la subversion, si elle échoue, il est plus probable que ses produits, propositions et virtualités soient ou puissent être cooptés et assimilés dans le modèle dominant, tant qu'ils sont utiles et compatibles avec les changements et ajustements nécessaires à celui-ci et, bien entendu, au prix de l'adaptation de ces éléments aux fins et exigences dudit modèle, c'est-à-dire récupérés, déformés, voire dénaturés ou dégradés.

Si c'est le modèle global de pouvoir qui est directement en jeu dans la subversion, celle-ci ne peut être durable, elle ne peut être poursuivie pendant longtemps. Le niveau et l'intensité du conflit impliqué mènent toujours à une résolution rapide et drastique. Si la subversion est radicale et massive et aboutit à une révolution, c'est-à-dire à une redistribution démocratique de l'autorité et non à une autre

reconcentration du pouvoir, toutes les relations entre les courants, institutions et éléments culturels pourront se développer dans la même direction et en profondeur. Mais si cette subversion est vaincue, la séquence la plus probable est une contre-révolution et non seulement la préservation de l'ordre jusque-là en vigueur. Dans ce cas, si certains des éléments produits par les dominés et la subversion apparaissent comme utiles pour le réajustement du pouvoir, ils seront totalement expropriés de leurs producteurs et leur seront restitués comme originaux de leurs dominateurs. Autrement dit, transformés en instruments de domination.

C'est précisément ce qui semble s'être produit avec les éléments qui se constituaient autour de "l'identité chola" dans le processus culturel péruvien, après la défaite de la subversion impliquée dans le mouvement populaire qui s'est développé entre la Seconde Guerre mondiale et la fin des années 70. À l'origine, "identité chola" émergeait comme un complexe dans lequel se retrouvaient non seulement les traits que les dominants célébraient : une énergie énorme, une persévérance, une sobriété, une discipline, une capacité de travail organisée, et assurément un apprentissage rapide des techniques de travail et des règles du marché capitaliste, avec tout ce que cela impliquait concernant le comportement et la subjectivité des porteurs de cette nouvelle orientation culturelle. Dans ce complexe se retrouvaient aussi la réciprocité, la solidarité, la densité complexe de la subjectivité, produit de l'incompatibilité entre les perspectives indigènes de la connaissance et, d'autre part, le croissant élan de la raison technocratique du capital. Bref, un sens d'égalité sociale élaboré au cours d'une longue histoire communale, sans aucun doute, mais aussi dans une longue soumission à une identité unique, "indienne", imposée à des identités hétérogènes et inégales, mais déjà

virtuellement dissoutes. Tout cela comme produit d'une longue histoire des relations entre colonialité et résistance, entre l'État et la communauté, des luttes de résistance et de subversion contre la domination du capitalisme colonial et républicain.

Dans ce sens, "l'identité chola" pouvait être considérée comme le premier grand produit du développement de cette dialectique d'imitation-subversion-réoriginalisation culturelle entre une partie de la population dominée, dans les nouvelles conditions du processus d'urbanisation de la société péruvienne. Tous ces composants étaient déjà en train de produire une nouvelle identité sociale, culturelle et politique parmi une partie importante de la population péruvienne. Avec eux apparaissait une proposition de démocratisation, c'est-à-dire de décolonisation et de nationalisation de la société péruvienne et de ses institutions d'autorité, l'État en premier lieu. C'était cette association particulière d'éléments hétérogènes dans une articulation spécifique qui conférait à "l'identité chola" son potentiel d'autonomie et d'originalité culturelle, et qui la confrontait à la fois à l'oligarchie créole de la côte et au "**gamonalisme andin**" de la Sierra, les deux formes centrales, désormais en ruines, du modèle de domination culturelle qui a prévalu au Pérou jusqu'à l'achèvement de l'urbanisation de la société.

Ainsi, "l'identité chola" impliquait une première perspective de réoriginalisation culturelle au Pérou et peut-être dans tout le monde dit "andin", car c'était la première fois qu'on procédait à une restructuration d'éléments culturels non seulement comme "acculturation", "transculturation", "métissage" ou "hybridation", c'est-à-dire comme quelque chose de toute façon dépendant d'un autre modèle d'organisation, mais comme un processus se constituant

avec de nouveaux éléments et en innovant ceux précédemment acquis, quel que soit leur origine, et avec de nouveaux modèles d'articulation, de développement et de changement. C'était avant tout une alternative de décolonisation de l'imaginaire, des pratiques, des valeurs et des institutions des relations culturelles entre les habitants du pays. En ce sens, c'était une proposition véritable de reconstruction de l'identité pour la grande majorité de la population péruvienne.

Dans ces conditions, pour son développement, ce processus impliquait une restructuration de la société péruvienne dans son ensemble, un changement de ses modèles centraux d'articulation. En premier lieu, des relations entre ce qui est "européen" et ce qui est "indien", ce qui est "noir" et ce qui est "métis", rendant la différence et l'hétérogénéité non plus un mode ou un argument de l'inégalité, et menant ainsi à la décolonisation des relations matérielles et intersubjectives de pouvoir. Autrement dit, à la démocratisation de la société, des relations sociales entre tous les habitants du pays et à la génération et gestion démocratiques de ses structures d'autorité et, dans ce sens précis, à la citoyenneté de tous les membres de cette société.

Cette redistribution démocratique du contrôle sur les ressources du pays et sur l'autorité politique aurait signifié, à ce moment-là, non seulement la nationalisation de la société et de l'État. Puisque cette redistribution démocratique du pouvoir n'était vraiment possible que dans le cadre d'une révolution sociale et culturelle globale, ce qui, à ce moment-là, aurait impliqué une présence décisive des virtualités de "l'identité chola", dans le même processus auraient également été présentes des tendances vers la consolidation et l'expansion des relations de réciprocité, avec leurs valeurs d'égalité sociale et de

solidarité sociale et des structures d'autorité avec un caractère ou des tendances communautaires. Mais le processus ne s'est pas déroulé ainsi. D'autres tendances et intérêts sociaux se sont révélés plus puissants dans la société péruvienne, et l'ensemble du processus a été redirigé vers une version de substitution, le “vélasquisme”.

Le “vélasquisme” fut un régime politique aux caractéristiques très particulières. D'une part, il était l'expression et le véhicule des intérêts et des aspirations des groupes émergents des classes moyennes, de leur désir d'intermédiaire politiquement entre la bourgeoisie et les exploités et dominés du pays, de se faire une place dans l'État et dans l'administration du capital. Et pour cela, de faire pression pour la “modernisation” du pouvoir. D'autre part, il était une association des deux groupes les plus représentatifs de ces intérêts des classes moyennes de cette époque, tous deux imprégnés de la “théorie de la modernisation” : d'une part, la technocratie militaire au commandement et au contrôle du régime, avec ses besoins d'autoritarisme et d'efficacité, et de l'autre, une “intelligentsia” où se mêlaient, non sans conflit, des professionnels fortement inclinés vers le technocratisme et des intellectuels politiquement formés avec le discours flou d'une possible “utopie humaniste”. Ces derniers furent vite subordonnés ou, pour beaucoup, attirés par les besoins technocratiques d'un régime dirigé par les forces armées. Très vite, le régime se développa en alliance avec les secteurs les plus “modernes” de la bourgeoisie locale et internationale. Par ces caractéristiques, le “vélasquisme” a en pratique fini par stimuler les éléments de pragmatisme, de carriérisme et d'imitation dans les relations intersubjectives, ainsi que l'autoritarisme et le corporatisme dans les relations politiques et sociales. Ainsi, les virtualités et possibilités de “l'identité chola”, en particulier la redistribution démocratique du

pouvoir, la légitimation de la diversité et des relations d'autonomie et d'égalité entre toutes les dimensions historiques qui concourent dans le processus de notre société, ont fini par être mutilées.

La décomposition du “vélasquisme”, piégé entre les conflits internes de ses agents et les tempêtes de la crise mondiale du milieu des années 70, a ouvert la voie aux mouvements de résistance des travailleurs. Mais ces derniers ont été contenus et vaincus au début des années 80. Cette défaite a facilité la mise en place de la contre-révolution capitaliste actuelle, qui est en cours à l'échelle mondiale, et dont l'idéologie est le “néolibéralisme”, dont le premier régime politique pleinement représentatif au Pérou est le “fujimorisme” Ce processus a été conduit dans sa version la plus extrême. Cette contre-révolution a exercé une pression massive pour canaliser les relations intersubjectives de l'ensemble de la société péruvienne dans un cadre qui n'admet que - et stimule - l'association entre l'opportunisme individualiste, le désir de profit à tout prix, le pragmatisme et l'arrivisme social, d'une part, et les qualités célébrées qui émergeaient avec le concept de “cholo” — énergie, sobriété, travail et discipline — de l'autre. De cette manière, de ce que représente l'élite “créolo-oligarchique”, on capte la “malice” sans la “grâce”. Et de ce que représente le “gamonal-andin”, on capte la “force” sans la “délicatesse”. Le “fujimorisme” est l'expression et le véhicule de ce modèle culturel qui s'impose dans la société et qui correspond, comme un gant, aux nécessités du capitalisme actuel. Le résultat est visible. À court terme, la tendance la plus forte dans la subjectivité sociale des Péruviens est l'association entre l'opportunisme privé, le pragmatisme et la brutalité — « des chevaux sauvages comme les Atila » avec lesquels le capital galope sur le dos de la majorité des Péruviens,

portant un sac rempli d'un cynisme total et d'une absence de scrupules.

Cependant, reconnaître un modèle dominant dans les relations intersubjectives et matérielles d'une société à un moment donné ne signifie pas ignorer l'existence, ou mieux encore la coexistence, dans la même histoire et dans le même espace socio-culturel, d'autres modèles, y compris des éléments qui ne peuvent être clairement classés dans un modèle identifiable, et qui sont ou peuvent être non seulement subalternes et intégrés au modèle dominant, mais aussi différents, conflictuels et alternatifs, tout comme, en son temps, le "cholo" émergeait au Pérou.

Lima, le 16 septembre 1997



Santé mentale, par El Decertor, Lima

Les rites corporels chez les Nacirema

Horace Miner, 1956

The American Anthropologist, vol. 58 (1956), pp.
503-507

La plupart des cultures présentent une configuration ou un style particulier. Une seule valeur ou modèle de perception du monde laisse souvent son empreinte sur plusieurs institutions de la société. Des exemples en sont le “machisme” dans les cultures influencées par l’Espagne, la “face” dans la culture japonaise, et “la pollution par les femmes” dans certaines cultures des hautes terres de Nouvelle-Guinée. Ici, Horace Miner démontre que les “attitudes concernant le corps” ont une influence omniprésente sur de nombreuses institutions de la société nacirema.

L’anthropologue est devenu si familier avec la diversité des manières dont différents peuples se comportent dans des situations similaires qu’il n’est pas enclin à être surpris même par les coutumes les plus exotiques. En fait, si toutes les combinaisons de comportements logiquement possibles n’ont pas été trouvées quelque part dans le monde, il est enclin à soupçonner qu’elles doivent être présentes dans quelque tribu encore non décrite. Ce point a d’ailleurs été exprimé en ce qui concerne l’organisation clanique par Murdock. Dans cette perspective, les croyances et pratiques magiques des Nacirema présentent des aspects si inhabituels qu’il semble souhaitable de les décrire comme un exemple des extrêmes auxquels le comportement

humain peut aller.

Le professeur Linton a d'abord attiré l'attention des anthropologues sur le rituel des Nacirema il y a vingt ans, mais la culture de ce peuple est encore très mal comprise. Ils sont un groupe nord-américain vivant sur un territoire entre le Canada, les Yaquis et les Tarahumaras du Mexique, et les Caraïbes et les Arawaks des Antilles. On sait peu de choses sur leur origine, bien que la tradition affirme qu'ils viennent de l'est.

La culture nacirema se caractérise par une économie de marché hautement développée qui a évolué dans un habitat naturel riche. Bien qu'une grande partie du temps des gens soit consacrée à des activités économiques, une grande partie des fruits de ces efforts et une partie considérable de la journée sont consacrées à des activités rituelles. Le point focal de cette activité est le corps humain, dont l'apparence et la santé constituent une préoccupation dominante dans l'éthos du peuple.

Bien que cette préoccupation ne soit certainement pas inhabituelle, ses aspects cérémoniels et la philosophie qui l'accompagne sont uniques.

La croyance fondamentale qui sous-tend l'ensemble du système semble être que le corps humain est laid et que sa tendance naturelle est à la débilité et à la maladie. Enfermé dans un tel corps, l'unique espoir de l'homme est d'éviter ces caractéristiques par l'utilisation des puissantes influences du rituel et de la cérémonie. Chaque ménage possède un ou plusieurs sanctuaires dédiés à cet objectif. Les individus les plus puissants de la société ont plusieurs sanctuaires dans leurs maisons et, en fait, l'opulence d'une maison est souvent référencée en termes du nombre de centres rituels qu'elle possède. La plupart des maisons sont construites en bois et torchis, mais les salles de sanctuaire des plus riches sont murées en pierre. Les familles moins

aisées imitent les riches en appliquant des plaques de poterie sur les murs de leurs sanctuaires. Bien que chaque famille possède au moins un de ces sanctuaires, les rituels qui y sont associés ne sont pas des cérémonies familiales, mais privées et secrètes. Les rites ne sont généralement discutés qu'avec les enfants, et seulement pendant la période où ils sont initiés à ces mystères. J'ai toutefois pu établir un rapport suffisant avec les autochtones pour examiner ces sanctuaires et pour que les rituels me soient décrits.

Le point focal du sanctuaire est une boîte ou un coffre qui est encastré dans le mur. Dans ce coffre, sont conservés les nombreux charme et potions magiques sans lesquels aucun autochtone ne croit pouvoir vivre. Ces préparations sont obtenues auprès de divers praticiens spécialisés. Les plus puissants d'entre eux sont les hommes-médecine, dont l'assistance doit être récompensée par des cadeaux considérables. Cependant, les hommes-médecine ne fournissent pas les potions curatives à leurs clients, mais décident de ce que les ingrédients doivent être et les notent dans un ancien et secret langage. Cette écriture n'est comprise que par les hommes-médecine et par les herboristes qui, en échange d'un autre don, fournissent le charme requis.

Le charme n'est pas éliminé après avoir servi, mais est placé dans la boîte à charmes du sanctuaire familial. Comme ces matériaux magiques sont spécifiques à certaines maladies, et que les maux réels ou imaginaires des gens sont nombreux, la boîte à charmes est généralement pleine à craquer. Les paquets magiques sont si nombreux que les gens oublient à quoi ils servent et craignent de les utiliser à nouveau. Bien que les autochtones soient très vagues à ce sujet, nous pouvons seulement supposer que l'idée de conserver tous les anciens matériaux magiques est que leur présence dans la boîte à charmes, devant laquelle les rituels corporels sont exécutés, protégera

d'une manière ou d'une autre le fidèle.

Sous la boîte à charmes se trouve une petite fontaine. Chaque jour, chaque membre de la famille, à tour de rôle, entre dans la salle du sanctuaire, incline la tête devant la boîte à charmes, mélange différents types d'eau bénite dans la fontaine, et procède à un bref rite d'ablution. Les eaux sacrées sont obtenues auprès du Temple de l'Eau de la communauté, où les prêtres mènent des cérémonies élaborées pour rendre le liquide rituellement pur.

Dans la hiérarchie des praticiens magiques, et en dessous des hommes-médecine en prestige, se trouvent des spécialistes dont la désignation se traduit le mieux par "hommes-saints—bouche". Les Nacirema ont une horreur presque pathologique et une fascination pour la bouche, dont l'état est considéré comme ayant une influence surnaturelle sur toutes les relations sociales. S'ils n'avaient pas les rituels de la bouche, ils croient que leurs dents tomberaient, leurs gencives saigneraient, leurs mâchoires rétréciraient, leurs amis les abandonneraient et leurs amantes les rejetteraient. Ils croient aussi qu'il existe un lien fort entre les caractéristiques orales et morales. Par exemple, il y a un rite d'ablution de la bouche pour les enfants qui est censé améliorer leur fibre morale.

Le rituel corporel quotidien pratiqué par tout le monde comprend un rite de la bouche. Malgré le fait que ces gens soient si minutieux à propos de l'entretien de leur bouche, ce rite implique une pratique qui semble répugnante à l'étranger non initié. On m'a rapporté que le rituel consiste à insérer un petit paquet de poils de porc dans la bouche, accompagné de certaines poudres magiques, puis à mouvoir le paquet dans une série de gestes hautement formalisés.

En plus du rite privé de la bouche, les gens consultent un homme-saint-bouche une ou deux fois par an. Ces praticiens possèdent un ensemble impressionnant de matériel, comprenant diverses tarières,

alènes, sondes et aiguilles. L'utilisation de ces objets dans l'exorcisme des maux de la bouche implique une torture rituelle presque incroyable du client. L'homme-saint--bouche ouvre la bouche des clients et, en utilisant les outils mentionnés ci-dessus, agrandit les trous que la carie pourrait avoir créés dans les dents. Des matériaux magiques sont placés dans ces trous. S'il n'y a pas de trous naturellement présents dans les dents, de grandes sections d'une ou plusieurs dents sont creusées afin que la substance surnaturelle puisse être appliquée. Du point de vue du client, l'objectif de ces dispositions est d'arrêter la carie et d'attirer des amis. Le caractère extrêmement sacré et traditionnel du rite est évident dans le fait que les autochtones retournent chez les hommes-saints-bouche année après année, malgré le fait que leurs dents continuent à se détériorer.

On peut espérer que, lorsqu'une étude approfondie des Nacirema sera réalisée, une enquête minutieuse sur la structure de la personnalité de ces gens sera effectuée. Il suffit d'observer l'éclat dans l'œil d'un homme-saint-bouche lorsqu'il enfonce une aiguille dans un nerf mis à nu, pour soupçonner qu'une certaine dose de sadisme est impliquée. Si cela peut être établi, un schéma très intéressant émerge, car la majorité de la population montre des tendances masochistes évidentes. C'est à cela que le professeur Linton faisait référence en discutant d'une partie distinctive du rituel corporel quotidien qui n'est effectuée que par les hommes. Cette partie du rite implique de raser et de macérer la surface du visage avec un instrument tranchant. Des rites spéciaux pour les femmes ne sont effectués que quatre fois par mois lunaire, mais ce qu'ils manquent en fréquence est compensé par leur barbarie. Dans le cadre de cette cérémonie, les femmes cuisent leur tête dans de petits fours pendant environ une heure. Le point théoriquement intéressant est qu'un peuple qui semble être majoritairement masochiste a développé des spécialistes sadiques.

Les hommes-médecine possèdent un temple imposant, ou *latipôh*, dans chaque communauté de taille significative. Les cérémonies plus élaborées requises pour traiter des patients très malades ne peuvent être réalisées que dans ce temple. Ces cérémonies impliquent non seulement le thaumaturge, mais aussi un groupe permanent de vierges vestales qui se déplacent avec gravité dans les chambres du temple, vêtues de costumes et de coiffures distinctifs.

Les cérémonies du *latipôh* sont si dures qu'il est phénoménal qu'une proportion raisonnable des véritables malades qui entrent dans le temple guérissent un jour. De jeunes enfants dont l'initiation est encore incomplète ont été connus pour résister aux tentatives de les amener au temple, car "c'est là qu'on va mourir". Malgré ce fait, les adultes malades sont non seulement prêts mais désireux de subir la longue purification rituelle, s'ils peuvent se le permettre. Peu importe à quel point le demandeur est malade ou à quel point l'urgence est grave, les gardiens de nombreux temples n'admettront pas un client s'il ne peut pas faire un riche don au gardien. Même après avoir obtenu l'admission et survécu aux cérémonies, les gardiens ne permettront pas au néophyte de partir avant qu'il n'ait fait un autre don.

Le demandeur entrant dans le temple est d'abord dépouillé de tous ses vêtements. Dans la vie quotidienne, les Nacirema évitent l'exposition de leur corps et de ses fonctions naturelles. Les actes de bain et d'excrétion ne se déroulent que dans la discrétion du sanctuaire familial, où ils sont ritualisés dans le cadre des rites corporels. Le choc psychologique résulte du fait que le secret du corps est soudainement perdu lors de l'entrée dans le *latipôh*. Un homme, dont la propre femme n'a jamais vu l'acte d'excrétion, se retrouve soudain nu et assisté par une vestale pendant qu'il accomplit ses fonctions naturelles dans un récipient sacré. Ce type de traitement cérémoniel est nécessaire parce que les excréments sont utilisés par un devin pour

déterminer le cours et la nature de la maladie du client. Les clientes, quant à elles, découvrent que leur corps nu est soumis à l'examen, à la manipulation et à la pression des hommes-médecine.

Peu de demandeurs dans le temple sont en assez bonne santé pour faire autre chose que de gésir sur leurs lits durs. Les cérémonies quotidiennes, tout comme les rites des hommes-saints--bouche, entraînent inconfort et torture. Avec une précision rituelle, les vestales réveillent leurs misérables pensionnaires chaque matin et les roulent sur leurs lits de douleur tout en effectuant des ablutions, dans des mouvements formels pour lesquels les jeunes filles sont hautement entraînées. À d'autres moments, elles insèrent des baguettes magiques dans la bouche du demandeur ou le forcent à manger des substances censées être curatives. De temps à autre, les hommes-médecine viennent voir leurs clients et enfoncent des aiguilles traitées magiquement dans leur chair. Le fait que ces cérémonies du temple puissent ne pas guérir et même tuer le néophyte ne diminue en rien la foi des gens dans les hommes-médecine.

Il reste un autre type de praticien, connu sous le nom d'“écouteur”. Ce sorcier a le pouvoir d'exorciser les démons qui se logent dans la tête des personnes qui ont été ensorcelées. Les Nacirema croient que les parents ensorcellent leurs propres enfants. Les mères sont particulièrement soupçonnées de jeter des sorts à leurs enfants tout en leur enseignant les rituels corporels secrets. La contre-magie du sorcier est inhabituelle par son absence de rituel. Le patient raconte simplement à l'“écouteur” tous ses problèmes et ses peurs, en commençant par les difficultés les plus anciennes dont il se souvient. La mémoire affichée par les Nacirema lors de ces séances d'exorcisme est véritablement remarquable. Il n'est pas rare que le patient se lamente sur le rejet qu'il a ressenti lors du sevrage en tant que bébé, et quelques individus font même remonter leurs problèmes aux effets

traumatiques de leur propre naissance.

En conclusion, il convient de mentionner certaines pratiques qui trouvent leur fondement dans l'esthétique autochtone mais qui dépendent de l'aversion omniprésente pour le corps naturel et ses fonctions. Il existe des jeûnes rituels pour rendre les personnes obèses plus minces et des festins cérémoniels pour rendre les personnes minces plus corpulentes. D'autres rites sont utilisés pour agrandir les seins des femmes s'ils sont petits, et pour les réduire s'ils sont grands. L'insatisfaction générale quant à la forme des seins est symbolisée par le fait que la forme idéale est pratiquement hors de la portée de la variation humaine. Quelques femmes, affligées d'un développement hyper-mammaire presque inhumain, sont si idéalisées qu'elles tirent un bon revenu en se déplaçant de village en village et en permettant aux autochtones de les contempler contre une rémunération.

Il a déjà été mentionné que les fonctions excrémentielles sont ritualisées, routinisées et reléguées à la discrétion. Les fonctions reproductives naturelles sont également déformées de manière similaire. Les rapports sexuels sont tabous en tant que sujet et programmés en tant qu'acte. Des efforts sont faits pour éviter la grossesse par l'utilisation de matériaux magiques ou en limitant les rapports à certaines phases de la lune. La conception est en réalité très rare. Lorsqu'elles sont enceintes, les femmes s'habillent de manière à cacher leur état. L'accouchement a lieu en secret, sans amis ni parents pour assister, et la majorité des femmes ne nourrissent pas leurs nourrissons.

Notre examen de la vie rituelle des Nacirema a certainement montré qu'ils sont un peuple imprégné de magie. Il est difficile de comprendre comment ils ont réussi à exister si longtemps sous les fardeaux qu'ils se sont imposés. Mais même des coutumes aussi exotiques que celles-ci prennent un sens réel lorsqu'elles sont vues avec l'aperçu fourni par

Malinowski lorsqu'il a écrit : « Regardant de loin et de haut, depuis nos hauts lieux de sécurité dans la civilisation développée, il est facile de voir toute la crudité et la non-pertinence de la magie. Mais sans son pouvoir et son guidage, l'homme primitif n'aurait pas pu maîtriser les difficultés pratiques comme il l'a fait, ni l'homme n'aurait pu progresser vers des stades supérieurs de la civilisation ».

Références

- Linton, Ralph. 1936. *The Study of Man*. New York: D. Appleton-Century.
- Malinowski, Bronislaw. 1948. *Magic, Science, and Religion*. Glencoe, Ill.: The Free Press.
- Murdock, George P. 1949. *Social Structure*. New York: Macmillan.

Sources (dé)coloniales : la colonialité du pouvoir, la réoriginalisation et la critique de l'impérialisme

Abraham Acosta, **FORMA**, Vol.1 No 1, 2019, p. 17-36
Traduit de l'anglais par **Fausto Giudice**, *Tlaxcala*



Abraham Acosta est professeur associé d'études culturelles latino-américaines au département d'espagnol et de portugais de l'université d'Arizona où il est arrivé après avoir obtenu un doctorat en littérature comparée à l'université du Michigan (2007). Ses domaines d'intérêt comprennent la narration latino-américaine contemporaine, l'hybridité critique, la narratologie politique, les études subalternes, la théorie postcoloniale et la théorie critique. Il est l'auteur de [*Thresholds of Illiteracy : Theory, Latin America, and the Crisis of Resistance*](#) [*Seuils d'analphabétisme : Théorie, Amérique latine et crise de la résistance*](Fordham University Press, 2014).

Au cours des vingt dernières années, la théorie décoloniale s'est imposée comme une approche majeure de l'étude de l'Amérique latine et d'autres régions du Sud global. La « décolonialité » désigne l'utilisation de modes de conscience, de connaissances et de visions du monde alternatifs, auparavant relégués, comme paradigme théorico-politique qui remet en question la prétention de l'histoire et de la raison occidentales à l'universalité. Auparavant connue sous d'autres noms tels que « post-occidentalisme », « pensée frontalière »

et « déliaison » [*ou détachement, esp. desprendimiento, angl. delinking*], l'option décoloniale, telle qu'elle est maintenant appelée, a été présentée comme une tradition critique uniquement non eurocentrique qui surpasse les modèles théoriques concurrents tels que le marxisme, la déconstruction et la théorie postcoloniale par sa capacité à mieux rendre compte du colonialisme et des legs de la colonisation. Dans divers domaines et disciplines, allant des études littéraires et culturelles à l'histoire et à l'anthropologie, la décolonialité a été présentée comme le paradigme contemporain de l'émancipation culturelle et politique des cultures anciennement colonisées par rapport aux modes occidentaux de savoir et de pouvoir.

En effet, il n'y a peut-être pas de concept plus central et constitutif de la pensée décoloniale que la colonialité du pouvoir d'Aníbal Quijano. Ce dernier (en collaboration avec Enrique Dussel) a joué un rôle déterminant dans la conceptualisation précoce par Mignolo du système mondial moderne/colonial dans son livre *Local Histories/Global Designs* (2000) - d'où émergera l'option décoloniale - et la colonialité du pouvoir de Quijano s'est emparée ces dernières années, et à bien des égards, de la décolonialité elle-même.² La colonialité du pouvoir est désormais mentionnée dans de nombreuses études qui visent à tirer parti des revendications de libération contre le dessaisissement du développement occidental et son récit universel de l'histoire. Le pouvoir explicatif investi dans la notion de colonialité du pouvoir est tel que, parallèlement aux travaux d'Enrique Dussel et de Walter Mignolo, l'œuvre de Quijano reste indissociable de ce cadre théorique. On peut même suggérer que sans le développement de la colonialité du pouvoir, la décolonialité elle-même n'aurait jamais

² Walter Mignolo, *Local Histories/Global Designs : Coloniality, Subaltern Knowledges, and BorderThinking* (Princeton : Princeton University Press, 2000).

émergé en tant que programme critique.

Cependant, mis à part la centralité qui lui est attribuée et les innombrables affirmations du terme et citations bibliographiques de l'œuvre de Quijano, très peu a été écrit sur la façon exacte dont Quijano lui-même conçoit et formule la colonialité du pouvoir dans ses propres écrits. En d'autres termes, étant donné l'accueil enthousiaste réservé à la colonialité du pouvoir au sein des institutions universitaires du monde entier, aucune étude approfondie n'a été proposée pour examiner de près et avec rigueur son cadre théorique et ses revendications historiques. Les pages qui suivent visent à combler ce vide et à proposer une exploration critique et opportune du pari de la colonialité du pouvoir en tant que concept rendant la décolonisation même imaginable. À travers une lecture de certains des premiers textes de Quijano, cet essai vise à offrir un aperçu des implications théoriques et historiques de la pensée de Quijano. Comme je le démontrerai ci-dessous, la colonialité du pouvoir, en tant que concept, recèle beaucoup d'ambiguïté et de contradiction, à tel point qu'elle pourrait ne pas être, après tout, le socle théorique qu'on lui attribue pour réaliser le pari infrangible du projet. Ce pari est compris comme le désinvestissement de toute influence occidentale sur les pratiques culturelles indigènes et aborigènes, et/ou comme la garantie d'un accès direct et immédiat aux rouages internes de ces épistémologies et subjectivités radicales et non cartésiennes. Au lieu de cela, comme nous le verrons, la colonialité du pouvoir (y compris les termes plus généraux de Quijano pour la désigner : « colonialisme culturel » et « réoriginalisation » [reoriginalización]) est non seulement en contradiction avec la décolonialité en tant que telle, mais aussi, et

c'est peut-être plus important, en contradiction avec celle-ci.³

On peut débattre de la question de savoir quels textes de Quijano sont les plus essentiels à son élaboration de la colonialité du pouvoir. Bien que l'essai « *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*⁴ » (2000), dont une version est incluse dans l'anthologie récente *Coloniality at Large* (2008), soit peut-être le plus lu, je maintiens que nous devons plutôt nous tourner vers certains des travaux antérieurs dans lesquels il développe plus pleinement sa notion de colonialité du pouvoir et auxquels il fera constamment référence dans ses travaux ultérieurs.⁵ Je me pencherai en particulier sur deux essais qui contiennent les tentatives les plus explicites de Quijano pour formuler la colonialité du pouvoir : « *Colonialidad y modernidad/racionalidad* » (1992) et « *Colonialidad de poder, cultura y conocimiento en América Latina* » (1997).⁶⁺⁷ Si le dernier, à ma connaissance, n'a pas été traduit en anglais, le premier a, lui, été traduit pour la première fois en anglais en 1999 (dans une version légèrement révisée), et republié (avec d'autres

³ Comme nous le verrons plus en détail plus loin dans l'essai, la colonialité du pouvoir découle du colonialisme culturel, et ce dernier constitue un exemple de ce que Quijano conceptualise comme une « réoriginalisation » qu'il conçoit comme des altérations périodiques, historiques et mondiales – « massives et tumultueuses » – des sociétés humaines. Dans l'essai « *Colonialidad del poder* » que j'aborde dans la seconde partie de cet essai, Quijano relie également la colonialité du pouvoir directement à la réoriginalisation.

⁴ *Colonialité du pouvoir, eurocentrisme et Amérique Latine* (en français)

⁵ Voir Aníbal Quijano, « *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America* », *Nepantla : Views from South* 1, n° 3 (2000) : 533-80. Voir également Aníbal Quijano, « *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Social Classification* », dans *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*, éd. Mabel Moraña, Enrique D. Dussel et Carlos A. Jáuregui (Durham : Duke University Press, 2008), 181-224.

⁶ Voir Aníbal Quijano, « *Colonialidad y modernidad/racionalidad* », *Perú Indígena : Órgano del Instituto Indigenista Peruano* 13, n° 29 (1992) : 11-20. Voir également Aníbal Quijano, « *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina* », *Anuario Mariateguiano* n° 9 (1997) : 113-21.

⁷ Les traductions en français de ces textes seront contenues dans ce document [NdT]

modifications) dans la revue *Cultural Studies* (2007) et republié une nouvelle fois dans le recueil édité *Globalization and the Decolonial Option* (2013).⁸ Je mentionne ces traductions car, comme on le verra plus loin, elles s'avéreront essentielles pour remettre en question les affirmations implicites de Quijano.

Mais commençons par discuter du premier essai : « *Colonialidad y modernidad/ racionalidad* ». L'essai lui-même commence par une brève description de l'histoire d'un ordre mondial moderne qui a commencé il y a 500 ans avec la conquête de l'Amérique latine et qui a abouti à la concentration de toutes les ressources du monde entre les mains d'une petite classe d'élite européenne. Si le récit historique qu'il propose va de la période de la colonisation à la montée de l'impérialisme, Quijano se donne néanmoins pour tâche de définir certains aspects spécifiques du colonialisme car, selon lui, le colonialisme n'a pas encore complètement cessé d'opérer comme modalité du pouvoir. Or, il est important de noter que sa compréhension de la colonialité du pouvoir n'en découle pas encore : il cherchera plus tard à établir une distinction entre celle-ci – qu'il appelle « colonialisme politique » – et celle dont la colonialité du pouvoir découle plus directement, qu'il appellera «

⁸ La traduction initiale en anglais est disponible dans : Aníbal Quijano, « Coloniality and Modernity/Rationality », trad. Sonia Therborn, dans *Globalizations and Modernities: Experiences and Perspectives of Europe and Latin America*, éd. Göran Therborn et Lise-Lotte Wallenius (Stockholm : Forskningsrådsnämnden, 1999), 41-51. La retraduction (également de S. Therborn) est disponible dans : « Coloniality and Modernity/Rationality », *Cultural Studies* 21, n° 2-3 (2007) : 168-78. Cette retraduction a également été incluse dans l'anthologie « Coloniality and Modernity/Rationality », trad. Sonia Therborn, dans *Globalization and the Decolonial Option*, éd. Walter D. Mignolo et Arturo Escobar (New York : Routledge, 2013), 22-32. La note de la traductrice dans la version de 2007 indique qu'il s'agit d'une « version légèrement révisée » de l'essai de Quijano, qui semble consister principalement en l'ajout d'une sous-section intitulée « Race et colonialité du pouvoir », qui n'apparaissait pas dans la version publiée en 1991 (41).

colonialisme culturel ». Ainsi, la priorité est donnée à la conceptualisation de la notion de colonialisme, même s'il suggère qu'il ne s'agit plus du mode de gouvernance coercitif qu'il était autrefois :

Une relation de domination directe, politique, sociale et culturelle a été établie par les Européens sur les peuples conquis de tous les continents. Cette domination est connue sous le nom de colonialisme... Ainsi, le colonialisme, au sens d'un système formel de domination politique de certaines sociétés sur d'autres, semble appartenir au passé.⁹ (1999, 41)

Quijano décrit ici le colonialisme comme une relation de domination directe, politique, sociale et culturelle établie par les Européens sur le reste du monde « conquis », une relation qui, cependant, n'est plus prédominante et a pris une forme différente (« semble une question du passé »). Or, en tant qu'affirmation posée au service d'une formulation de ce qu'il appellera la colonialité du pouvoir, cela n'a rien de particulièrement frappant. De plus, en examinant de plus près le passage ci-dessus, il devient tout à fait clair qu'il n'en dit pas assez. Le paragraphe en question, y compris son passage le plus central - « un système formel de domination politique de certaines sociétés sur d'autres » - ne précise pas du tout suffisamment ce qui est en fait la caractéristique déterminante du colonialisme tel qu'il le définit. Est-ce la relation elle-même de domination « directe » ? Est-ce la portée globale de la domination : « politique, sociale et culturelle » ? Ou s'agit-il, comme on le suppose souvent dans ces discussions, de l'implication

⁹ "De otra parte, fue establecida una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes. Esa dominación se conoce como colonialismo... Así, el colonialismo, en el sentido de un sistema de dominación política formal de unas sociedades sobre otras, parece pues asunto del pasado" (1992, 11).

spécifique des acteurs européens dans cette relation de domination ? Tout ce que le texte confirme, c'est que « cette domination est connue sous le nom de colonialisme... un système formel de domination politique de certaines sociétés sur d'autres ». Cette distinction est bien sûr importante car elle touche au cœur de ce que l'on suppose être la promesse de la décolonisation : la décolonisation non pas de n'importe quelle forme de domination, mais plutôt d'une modalité de domination spécifiquement et exclusivement européenne. Ainsi, si dans la formulation de Quijano, le colonialisme est défini simplement comme toute relation formelle de domination - « cette domination est connue sous le nom de colonialisme... un système formel de domination politique de certaines sociétés sur d'autres » - et non pas exclusivement lié au mode particulier de domination d'un groupe particulier sur un autre, cela n'implique-t-il pas qu'il existe autant de colonialismes qu'il y a de relations de domination ? Ou plutôt, que le colonialisme européen n'est donc qu'un colonialisme parmi tant d'autres ? Ou peut-être même que, pour Quijano, toutes les formes de domination sont en fin de compte de nature coloniale ?

Ce n'est pas anodin. L'enjeu du passage de Quijano est double. D'une part, il s'agit d'une rupture critique avec la relation souvent présumée entre le colonialisme généralement défini (compris par Quijano comme une simple relation de domination « directe ») et la modalité spécifiquement européenne de la domination moderne contre laquelle la décolonialité est définie en tant que concept. D'un autre côté, il convient de souligner que l'argument de Quijano, parce qu'il souscrit si fortement à l'idée que le colonialisme lui-même est le nom de toute domination – que le colonialisme lui-même sous-tend et désigne en fait toutes les formes de domination « directe » – est finalement construit sur des bases tautologiques. En d'autres termes, si Quijano

définit finalement le colonialisme non pas comme une forme moderne et uniquement européenne de subordination et d'exploitation distincte, d'un point de vue historique mondial, des autres formes antérieures de domination, mais plutôt, et comme il le fait, comme « un système formel de domination politique de certaines sociétés sur d'autres », la justification même du positionnement de la décolonialité contre la modernité occidentale s'évapore immédiatement car elle ne pourrait plus se limiter à la modernité occidentale mais devrait rendre compte de toutes les formes de colonialisme, passées et présentes.¹⁰

Afin de lever le voile sur les enjeux de la compréhension du colonialisme par Quijano, dissipons tout doute en consultant une source étroitement liée : la traduction anglaise de *Colonialidad y modernidad/racionalidad* (1992). Comme je l'ai mentionné précédemment, la traduction anglaise (par Sonia Therborn) est parue pour la première fois dans une publication suédoise en 1999 et a ensuite été republiée, pour un public usaméricain, dans un numéro spécial de *Cultural Studies* en 2007 intitulé « *Globalization and the De-Colonial Option* », édité par Walter D. Mignolo (maintenant un livre édité publié par Routledge). Cependant, avant de continuer, deux précisions s'imposent. Premièrement, j'ai initialement fait référence à « une » traduction de « *Colonialidad y modernidad/racionalidad* », alors qu'en réalité, il y en a au moins deux. La traduction republiée contient

¹⁰ Notez par exemple le classement du Japon par Quijano parmi les groupes colonisateurs européens : « Les dominateurs européens « occidentaux » et leurs descendants euro-nord-américains sont toujours les principaux bénéficiaires, avec la partie non européenne du monde qui n'était justement pas une ancienne colonie européenne, le Japon principalement. » (1999, 41). « Les dominateurs européens « occidentaux » et leurs descendants euro-nord-américains sont toujours les principaux bénéficiaires, avec la partie non européenne du monde qui, justement, n'était pas auparavant une colonie européenne, le Japon principalement » (1992, 11).

plusieurs modifications non négligeables par rapport à la première, qui, bien qu'elle soit toujours attribuée à S. Therborn, pourrait très bien constituer un texte entièrement distinct. Deuxièmement, et comme pour aggraver la relation toujours déjà tendue et très tendue entre tout texte original et sa traduction, avec ces trois textes distincts qui sont maintenant devant nous (l'original espagnol et deux traductions anglaises non identiques), les questions avec Quijano sont encore plus ténues. Cependant, cela ne signifie en aucun cas qu'il est impossible de déterminer avec suffisamment de clarté quel type de proposition critique Quijano avance finalement ici.

Ma raison pour faire appel à la traduction pour clarifier davantage ce qui est en jeu dans ce texte est simple, bien qu'un peu inversée. Dans ce cas particulier, la traduction s'avère déterminante non pas parce qu'elle est capable de transmettre adéquatement le sens de l'original, mais plutôt l'inverse ; nous parlons d'une situation rare dans laquelle l'original est affiné et clarifié en grande partie non pas grâce à la première traduction, mais grâce à ce qui semble être une forte impulsion normative et surdéterminante dans la traduction republiée et modifiée. C'est-à-dire qu'entre la première traduction de l'essai de Quijano et la traduction republiée par la suite, toutes deux attribuées à Therborn, on voit apparaître de nombreux ajouts qui ne sont présents ni dans l'original espagnol ni dans la première traduction. Permettez-moi de citer à nouveau l'original espagnol de Quijano, suivi cette fois des deux traductions :

Quijano (1992)

De otra parte, fue establecida una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes. Esa dominación se conoce como colonialismo... Así, el colonialismo, en el sentido de un sistema de

dominación política formal de unas sociedades sobre otras, parece pues asunto del pasado. (1992, 11)

Therborn (1999)

A relation of direct, political, social and cultural domination was established by the Europeans over the conquered of all continents. This domination is known as colonialism....Thus colonialism, in the sense of a formal system of political domination by some societies over others seems a question of the past. (1999, 41)

Therborn (2007)

A relation of direct, political, social, and cultural domination was established by the Europeans over the conquered of all continents. This domination is known as a specific Eurocentered colonialism.... Thus the Eurocentered colonialism, in the sense of a formal system of political domination by Western European societies over others seems a question of the past. (2007, 168)

Dans et entre ces trois passages, ce qui est clairement mis en évidence ici est une divergence entre l'original espagnol et sa première traduction avec la traduction republiée. On ne peut ignorer la manière dont la deuxième traduction vise à réduire un moment très crucial d'ambiguïté dans l'original en complétant le colonialisme par l'adjectif qualificatif « eurocentré ». Ainsi, là où l'original dit « Esa dominación se conoce como colonialismo », la traduction republiée dit « This domination is known as a specific Eurocentered colonialism », et là où l'original disait « el colonialismo, en el sentido de un sistema de dominación política formal de unas sociedades sobre otras », la traduction dit plutôt : « Ainsi le colonialisme eurocentré, au sens d'un système formel de domination politique des sociétés d'Europe occidentale sur les autres. » En bref, la traduction originale de Sonia

Therborn du texte de Quijano en 1999 est sans équivoque modifiée dans cette nouvelle publication et modifie les déclarations sur le colonialisme qui rendent encore plus problématique la question en jeu avec Quijano.

Bien qu'elle soit en effet regrettable et préoccupante en ce qu'elle concerne le maintien de l'intégrité des textes que les chercheurs utilisent et citent, la traduction republiée en 2007 confirme néanmoins deux choses : que cette ambiguïté dans l'original est perçue comme un problème important ; et qu'une modification de la traduction a pu sembler un moyen d'atténuer ce qui est maintenant une contradiction au cœur de ce concept théorique. En d'autres termes, en intégrant « eurocentré » dans la deuxième traduction, c'est-à-dire en rattachant le colonialisme à l'Europe en tant que forme exclusive de domination, la traduction rend invisible rétroactivement, du moins pour les premiers lecteurs usaaméricains, l'indétermination qui est par ailleurs en jeu dans la formulation de Quijano. Le problème, bien sûr, est que toute personne ayant accès à l'original et même ayant une compréhension élémentaire de l'espagnol verra que l'original n'attribue tout simplement pas au colonialisme la spécificité que la deuxième traduction lui attribue plus tard. L'ambiguïté du texte de Quijano (ainsi que de la traduction de Therborn en 1999) reste irréductible.

Ce que cela signifie bien sûr, c'est que la deuxième traduction, dans sa tentative de garantir et d'asseoir une spécificité qui n'est finalement pas présente dans le texte de Quijano, confirme qu'en effet, Quijano n'a jamais établi de manière effective la prémisse souvent supposée selon laquelle le colonialisme est une contribution exclusivement européenne au monde. En fait, Quijano, malgré la façon dont il a été lu et cité par les critiques, fait plutôt un geste dans la direction opposée, suggérant que la colonisation est simplement un principe

général de gouvernance et de souveraineté qui remonte, au-delà de l'expansion européenne, jusqu'à nos jours. Il ajoute :

La colonialité reste donc la forme de domination la plus répandue dans le monde aujourd'hui, une fois que le colonialisme en tant qu'ordre politique explicite a été détruit. Cela n'épuise évidemment pas les conditions ni les modes d'exploitation et de domination entre les peuples. Mais cela n'a pas cessé d'être, pendant 500 ans, leur cadre principal. Les relations coloniales des périodes précédentes n'ont probablement pas produit les mêmes conséquences et, surtout, elles n'ont été la pierre angulaire d'aucune puissance mondiale.¹¹ (1999, 44)

Comme nous pouvons le voir dans ce passage, même si Quijano nous rappelle son intérêt particulier pour les 500 dernières années de colonialisme qui marquent, bien sûr, les coordonnées historiques de l'expansion européenne, le texte lui-même n'attribue pas la paternité du colonialisme aux Européens. En fait, Quijano admet que les relations de pouvoir coloniales sont en réalité antérieures et s'étendent au-delà de la colonialité européenne, lorsqu'il fait référence aux « relations coloniales des périodes précédentes ». En d'autres termes, pour Quijano, la seule chose qui sépare la colonisation européenne des autres formes de colonisation antérieures est que, par la force des choses historiques, la première a réussi à atteindre un niveau mondial de pouvoir et de domination alors que les précédentes n'y sont pas

¹¹ "La colonialidad, en consecuencia, es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido. Ella no agota, obviamente, las condiciones, ni las formas de explotación y de dominación existentes entre las gentes. Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal. Las relaciones coloniales de períodos anteriores probablemente no produjeron las mismas secuelas y sobre todo no fueron la piedra angular de ningún poder global" (1992, 14).

parvenues (« elles n'étaient la pierre angulaire d'aucune puissance mondiale »). Autrement dit, entre ce cas de colonialisme et n'importe quel autre, pour Quijano, il n'existe aucune différence essentielle entre eux ; la différence coloniale n'est pas culturellement spécifique, mais purement différentielle et historiquement contingente. Dans ce contexte, il faut tenir compte de la possibilité qu'au cœur de la pensée décoloniale, dans laquelle Quijano se situe, il existe une notion de colonialisme qui ne se définit pas par des revendications identitaires ethnocentriques et géopolitiques, mais plutôt comme une relation de domination différentielle ultime d'un groupe sur les autres. En d'autres termes, les implications découlant des propres formulations de Quijano sur la colonialité remettent en question la promesse historique de la pensée décoloniale et son positionnement même en tant que modèle critique alternatif.

Et pourtant, je dois rappeler au lecteur que nous ne sommes pas encore plus près d'isoler ce à quoi Quijano se réfère par la colonialité du pouvoir, car si l'élaboration de la colonialité du pouvoir par Quijano découle de ces déclarations initiales, elle ne s'en déduit pas directement, mais une fois de plus de sa distinction avec autre chose. Dans l'essai de Quijano, la notion de colonialité du pouvoir elle-même ne découle pas du colonialisme « politique », celui-là même dont nous venons de discuter pendant plusieurs pages et que Quijano lui-même a confirmé comme une condition générale du pouvoir à travers l'histoire, et non, comme on le suppose à tort, d'une modalité de domination exclusivement moderne et européenne. La colonialité du pouvoir découle plutôt d'une distinction entre ce qu'il appelle le colonialisme « politique » et ce qu'il appelle le colonialisme « culturel ».

Comme nous le verrons, la distinction que Quijano cherche à établir

entre le colonialisme politique et le colonialisme culturel est en soi très intéressante, non seulement parce qu'elle met en avant deux mécanismes de pouvoir séquentiels pour ce qui a été classé de manière conventionnelle sous un seul, mais aussi parce que Quijano conçoit ces processus comme étant finalement distincts et plus ou moins indépendants. Cette transition de la colonisation politique à la colonisation culturelle s'articule de la manière suivante :

De la même manière, bien que le colonialisme politique ait été éliminé, la relation entre la culture européenne, également appelée « occidentale », et les autres cultures, continue d'être une relation de domination coloniale. Il ne s'agit pas seulement de la subordination des autres cultures à la culture européenne, dans une relation externe ; il s'agit aussi d'une colonisation des autres cultures... d'une colonisation de l'imagination des dominés ; c'est-à-dire qu'elle agit à l'intérieur de cette imagination, en un sens, elle en fait partie.¹² (1999, 42)

Ce passage fait ressortir deux points. Le premier est d'affirmer que si le colonialisme « politique » en tant que forme a décliné, le colonialisme sous-tend néanmoins toujours la forme actuelle, cette fois culturelle, de domination entre l'Europe et les groupes non européens. Comme le suggère le passage, même si la condition de domination « directe » cesse d'exister, la relation entre l'Europe et les autres sous la colonisation culturelle reste la même que celle qui est

¹² "De la misma manera, no obstante que el colonialismo político fue eliminado, la relación entre la cultura europea, llamada también "occidental", y las otras, sigue siendo una relación de dominación colonial. No se trata solamente de una subordinación de las otras culturas respecto de la europea, en una relación exterior. Se trata de una colonización de las otras culturas...una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él" (1992, 12).

apparue pour la première fois sous le colonialisme politique (« continue d'être une domination coloniale »). À travers l'expression « continue d'être », on nous dit que le colonialisme culturel conserve la qualité de forme de domination coloniale égale au colonialisme politique. Cependant, s'il est entendu que les colonialismes politique et culturel conservent leur cohérence catégorique en tant que colonialisme, il faut se rappeler que, selon Quijano, le colonialisme politique sert également d'antécédent nécessaire au colonialisme culturel. En d'autres termes, le colonialisme culturel n'est tout simplement pas une réalité cruciale si on ne présuppose pas l'antériorité historique et logique du colonialisme politique. Le premier est donc secondaire par rapport au second : la colonisation culturelle, la sphère spécifique de domination d'où découle la colonialité du pouvoir, est elle-même un produit de la colonisation politique et n'apparaît qu'après celle-ci.

Mais ce n'est pas tout. Le passage ci-dessus appelle une autre distinction entre colonisation politique et colonisation culturelle. Cette fois-ci, entre ce qu'il entend par « subordination » et « colonisation », qui, toujours selon Quijano, ne doivent pas être confondus. Il affirme : « Il ne s'agit pas seulement de la subordination des autres cultures à la culture européenne, dans une relation externe ; il s'agit aussi d'une colonisation des autres cultures... d'une colonisation de l'imagination des dominés. » Il ne fait guère de doute ici que si, dans la formulation de Quijano, la « subordination », comme nom même de la condition de domination directe (et « externe ») coïncide avec sa compréhension de la colonisation « politique », alors la « colonisation » est réservée (tautologiquement, j'insiste) à ce que la fonction centrale (« intérieure ») du colonialisme culturel s'avère être au-delà de la simple subordination politique, que Quijano comprend comme « l'imposition

de l'utilisation des propres modèles d'expression des dirigeants » (42)¹³. En d'autres termes, la différence entre la colonisation « politique » et « culturelle » repose donc sur l'hypothèse d'une différence qualitative entre une subordination antérieure, « extérieure », d'un groupe à un autre et une colonisation secondaire, désormais imposée et intériorisée, du second groupe par le premier (« elle agit à l'intérieur de cet imaginaire »). Ce n'est pas du tout anodin. Au-delà du simple ordre séquentiel, la différence entre subordination et colonisation se révèle fondamentale, car malgré l'insistance de Quijano sur le fait que les colonialismes politiques et culturels « continuent d'être un seul et même colonialisme de domination », elle révèle plutôt l'existence d'un écart minimal entre la fin du colonialisme politique et le début du colonialisme culturel.

Pour Quijano, la colonisation exprime plus qu'une simple subordination directe (colonialisme politique), mais aussi quelque chose de complètement différent du colonialisme politique lui-même, ainsi que le produit de ce dernier (« une colonisation de l'imagination des dominés »). Selon Quijano, la colonisation est tout ce qui se produit au-delà, dans les deux sens du terme : au-delà et après la simple subordination politique. On pourrait en effet soutenir que, selon la formalisation de Quijano, la véritable colonisation n'est pas du tout une colonisation politique, mais plutôt entièrement et exclusivement culturelle. Ainsi, si la colonisation politique peut en être à l'origine, la colonisation culturelle est en fin de compte le seul type de colonisation qui existe. Alors, en quoi consiste exactement la colonisation culturelle ? Qu'est-ce qui relève spécifiquement de la sphère du « colonialisme culturel » ? Que faut-il comprendre exactement par ce

¹³ "la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes" (12).

que Quijano appelle les « formes et les effets de cette colonialité culturelle »¹⁴ (43) ?

S'il peut sembler que Quijano soit sur le point d'établir une nouvelle formulation et compréhension du pouvoir à travers cette notion de colonialité du pouvoir, le résultat n'est pas si clair. À travers le colonialisme politique et culturel, Quijano recense, et finalement attribue à chacun, deux modalités de pouvoir assez conventionnelles tirées de la pensée de Gramsci, la domination et l'hégémonie. Bien sûr, on a attribué à Gramsci la proposition de l'hégémonie comme pratique du pouvoir qui repose sur la fabrication du consentement des classes dominées comme moyen de maintenir ou d'assurer le pouvoir de l'État, tandis que la domination repose principalement sur la coercition. Cette compréhension du pouvoir étatique a eu une grande influence sur les études postcoloniales et subalternes au cours des trente dernières années, par des critiques et des universitaires non seulement d'Asie du Sud, mais aussi d'Amérique latine.¹⁵

Ranjit Guha a caractérisé de manière célèbre l'État colonial (indien) comme une « domination sans hégémonie », c'est-à-dire une relation de pouvoir dans laquelle « la persuasion était surpassée par la coercition dans sa structure de domination ».¹⁶ D'une manière inversée mais formellement équivalente, le colonialisme culturel de Quijano ne fait pas référence au simple fait de la subordination directe

¹⁴ "las formas y efectos de esa colonialidad cultural" (13).

¹⁵ Voir la « Déclaration fondatrice » de 1994 du Groupe d'études subalternes d'Amérique latine : « Déclaration fondatrice », *Dispositio/n* (*American Journal of Cultural Histories and Theories*) 19, n° 46 (1994) : 1-12. Voir également *The Latin American Subaltern Studies Reader*, éd. Ileana Rodríguez (Durham : Duke University Press, 2001).

¹⁶ Ranjit Guha, *Dominance without Hegemony : History and Power in Colonial India* (Cambridge : Harvard University Press, 1997), xii.

(« domination ») de certaines cultures à d'autres, mais plutôt au travail effectif, et cette fois idéologique, qui reproduit la dynamique de pouvoir donnée de la structure coloniale. Venant après le colonialisme « politique », le colonialisme « culturel » élimine la nécessité d'une subordination directe (coercition) en s'instituant comme une matrice sociopolitique discursive dans laquelle les groupes subjugués intériorisent et consentent ainsi aux valeurs et aux intérêts de l'hégémonie dominante (« agit à l'intérieur de cette imagination ») et continuent volontairement à subordonner leurs intérêts à ceux-ci (« une colonisation de l'imagination des dominés »). Autrement dit, pour Quijano, le colonialisme culturel est en fin de compte conçu du point de vue de l'hégémonie, qui ne se distingue que des formes plus directement physiques ou matérielles de subordination impliquées par le colonialisme « politique ». Cette relation n'est pas insignifiante, car elle positionne la fonction de la colonialité du pouvoir carrément dans la sphère de l'articulation hégémonique.

Comme l'a clairement montré Quijano, le colonialisme culturel n'est pas une domination directe, ni une simple subordination politique. Il s'agit plutôt, et encore une fois de manière tautologique, d'une « colonisation interne de l'imagination des dominés », qui signifie ici une transformation interne de l'imaginaire culturel du groupe subordonné (« l'imposition de l'utilisation des propres modèles d'expression des dirigeants »). Il s'agit d'un changement conditionné en interne dans le comportement et la dynamique sociale de ce groupe minoritaire (« agit à l'intérieur de cette imagination ») qui agit indépendamment de la relation de colonialisme politique qui l'a conditionné. Cette attribution d'un statut secondaire n'est cependant pas un aspect neutre et sans importance du cadre de Quijano, mais frappe plutôt au cœur du problème car, tel qu'il est conçu et défini, le colonialisme culturel est

déconnecté et donc aliéné de toute préoccupation réelle concernant la structure politique de la domination : il ne tient pas compte de la structure économique et/ou juridique du colonialisme lui-même, ni ne répond à aucune revendication historique fondamentale de souveraineté (appliquée ou auto-imposée). Le colonialisme culturel, ou la colonialité du pouvoir, est lui-même simplement un concept qui formalise l'extension idéologique de telle ou telle (c'est-à-dire n'importe quelle) puissance hégémonique dominante. Le colonialisme culturel n'est donc ni la racine ni la cause du pouvoir, mais simplement un effet du pouvoir hégémonique. En tant que tel, le concept de colonialité du pouvoir n'exprime rien de plus que l'idéologie de toute forme de pouvoir hégémonique en vigueur, et comme il ne rend pas compte des formes de domination politique qui continuent sans aucun doute à se produire, il est impossible que l'abolition de la colonialité du pouvoir puisse modifier les structures politiques de domination non élaborées qui sont supposées dans ce modèle.

Par conséquent, invoquer la colonialité du pouvoir revient simplement à faire référence au système général de représentation dans lequel s'inscrit le texte social postcolonial. Cela ne tient pas compte de la structure sous-jacente de la domination ni de l'exploitation elle-même, c'est-à-dire qu'il ne tient compte d'aucun noyau sous-jacent, structurel ou plus fondamental du politique. La colonialité du pouvoir est considérée comme un simple synonyme d'hégémonie, dont la simple élimination, selon certains critiques, permettrait une décolonisation épistémologique et culturelle tant attendue des valeurs occidentales. Malheureusement, la prise de conscience que la colonisation possède une composante idéologique n'est ni surprenante ni d'une grande valeur, puisque son éradication ne garantirait pas automatiquement l'émancipation de la colonisation ou de l'idéologie. Ainsi, lorsque

Quijano déclare : « L'alternative est donc claire : la destruction de la colonialité du pouvoir mondial. Tout d'abord, la décolonisation épistémologique [...] comme base d'une autre rationalité qui peut légitimement prétendre à une certaine universalité » (1999, 51), il en dit finalement très peu car, en tant que simple idéologie, la colonialité du pouvoir n'est pas la seule chose qui empêche la décolonisation de se réaliser.¹⁷ En outre, même si c'était le cas, la promesse de la décolonisation est loin de pouvoir garantir une quelconque position hors de l'idéologie ou avant elle ; il s'agit simplement de la transposition, une fois de plus, d'une forme d'idéologie à une autre. Ainsi, l'élaboration par Quijano de la colonialité du pouvoir, ainsi que son exhortation à provoquer sa destruction, aboutit finalement à trop peu pour offrir une quelconque intervention substantielle dans notre compréhension du pouvoir ou de la colonisation.

Cependant, l'œuvre de Quijano sur cette question ne s'arrête pas là. Elle implique sa conceptualisation d'une force transhistorique qui anime la colonialité du pouvoir, qu'il appelle « réoriginalisation ». Qu'est-ce que la réoriginalisation exactement ? La réoriginalisation se limite-t-elle à la colonialité du pouvoir ou s'applique-t-elle à une dynamique plus large et plus globale ? Quijano réfléchit à la réoriginalisation dans le deuxième des deux essais examinés ici, *Colonialidad de poder, cultura y conocimiento en América Latina* (1997). Quijano commence son essai par une description de la réoriginalisation et avance la proposition suivante :

Tout au long de l'histoire de l'Amérique latine et des Caraïbes, il

¹⁷ "La alternativa...es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer término, la descolonización epistemológica...como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad" (1992, 19-20).

existe un conflit entre les tendances qui conduisent à une réoriginalisation culturelle et d'autres tendances, répressives, qui agissent contre elle ou en faveur d'une réabsorption de ses produits dans le pouvoir dominant de la société.¹⁸

Dès ce premier passage, nous sommes confrontés à une certaine affirmation sur l'histoire de l'Amérique latine et des Caraïbes qui oppose ce qu'il appelle la réoriginalisation culturelle à ses propres échecs et à son appropriation par les forces dominantes. « Tout au long de son histoire », dit-il, comme pour suggérer que l'ensemble des événements historiques qui se sont déroulés sur le continent peuvent être expliqués par cette dynamique de réoriginalisation. Quijano poursuit :

Depuis la formation de la société coloniale, chacun de ces tournants de notre histoire culturelle a été produit par un processus de réoriginalisation de l'expérience, tumultueux et massif, mais qui n'a pas trouvé, ou n'a pas pu établir, une perspective et une trajectoire stables qui définiraient et structureraient une nouvelle forme d'existence sociale et est resté piégé dans le pouvoir dominant.¹⁹

Quijano parle d'une « réoriginalisation de l'expérience » qui n'a pas pu

¹⁸ "En América Latina y en el Caribe, desde siempre en su historia, está planteado un conflicto entre tendencias que se dirigen hacia una reoriginalización cultural y otras de represión contra ellas o de reabsorción de sus productos dentro del poder dominante en la sociedad" (1997, 113).

¹⁹ "Desde la formación de la sociedad colonial, cada una de estas encrucijadas de nuestra historia cultural fue producida por un proceso de reoriginalización de la experiencia, tumultuoso y masivo, pero que no encontró o que no logró fraguarse una perspectiva y un cauce seguros para ir definiéndose y estructurándose como un nuevo patrón de existencia social y terminó reencauzado dentro del poder establecido" (113).

atteindre une « nouvelle forme d'existence sociale » pour « rester piégée dans le pouvoir dominant ». Quijano apporte d'autres nuances dans les passages suivants : la réoriginalisation n'est pas seulement « tumultueuse et massive », mais aussi une « modification de la vie », une « mutation », une « distorsion » « profonde et radicale » (113, 114, 116). Tout comme la transculturation, la réoriginalisation vise à rendre compte de ce que Fernando Ortiz décrit comme « le passage d'une culture à une autre... » ainsi que « les phénomènes très variés qui sont apparus... à la suite des transmutations extrêmement complexes de la culture. »²⁰. En d'autres termes, la réoriginalisation, comme la transculturation avant elle, est utilisée pour signaler des moments décisifs de l'histoire du monde, où l'on peut présupposer une certaine forme de transformation entre deux formes de vie, l'une supposée originelle et réoriginalisée par la suite, l'autre autochtone et « mutée », « déformée » ; la première étant le mode de vie qui existait avant une rencontre avec une force catastrophique, et la seconde étant les formes irrévocablement altérées d'expérience et d'identité qui en ont résulté. Dans ce contexte, si l'histoire de l'Amérique latine a effectivement été marquée par la réoriginalisation, comme il le suggère, celle-ci fait référence à certains moments sismiques d'importance historique qui conditionnent et incitent à une transformation du mode de vie d'une collectivité humaine, c'est-à-dire, en effet, à une refonte de la vie imposée politiquement à un groupe, un peuple ou une communauté, dont l'impact modifie irrévocablement un mode d'existence antérieur.

Si la réoriginalisation commence à ressembler beaucoup à la notion de

²⁰ "el proceso de tránsito de una cultura a otra"; "los variadísimos fenómenos que originan...por las complejísimas transmutaciones de culturas" (Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* [Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978], 93).

colonialité du pouvoir (colonisation « culturelle »), alors nous touchons au point le plus important. La colonialité du pouvoir, rappelons-le, n'est pas considérée par Quijano comme une « subordination » culturelle, mais comme une colonisation culturelle : (« nous avons également affaire à une colonisation des autres cultures... à une colonisation de l'imagination des dominés »). C'est-à-dire la colonisation conçue comme un processus qui opère en interne la transformation d'une culture en fonction d'une autre (« l'imposition de l'utilisation des propres modèles d'expression des dirigeants »). Cela signifie tout simplement que si, pour Quijano, la colonisation politique se limite à réprimer et à subordonner, c'est à la colonisation culturelle que l'on attribue le travail de transformation culturelle au sein du groupe subordonné. Il n'est donc pas surprenant de voir Quijano définir la colonialité du pouvoir par les attributs mêmes qu'il associe à la réoriginalisation, en la citant comme un exemple définitif : « La colonialité du pouvoir, sans aucun doute l'un des exemples clés de ces mutations turbulentes et drastiques dans l'expérience historique mondiale » (114).²¹ La colonialité du pouvoir, tout comme la réoriginalisation, est développée par Quijano pour rendre compte de l'impact incontestablement violent et destructeur de l'histoire de la colonisation politique et culturelle sur le continent et l'articuler. Comme le précise Quijano, la colonialité du pouvoir est un cas particulier de ce qu'il identifie comme une réoriginalisation « profonde et radicale » de l'expérience humaine dans l'histoire. La forme moderne de la colonialité du pouvoir, que Quijano cite comme la principale cause de la destruction et de la subordination des sociétés

²¹ "colonialidad de poder, sin duda uno de los ejemplos claves de esos momentos de bruscas y drásticas mutaciones de la experiencia histórica en el mundo."

amérindiennes en Amérique latine, n'est donc en fin de compte qu'une manifestation de la dynamique plus large qu'il insiste à appeler réoriginalisation.

Comme nous l'avons vu précédemment à travers la colonialité du pouvoir, la réoriginalisation n'est pas nécessairement un pouvoir émancipateur, mais simplement une force culturelle émergente entièrement contingente qui prend le pas sur une force plus ancienne et établie. En outre, les moments de réoriginalisation sont extrêmement rares, et tous les moments de réoriginalisation ne sont pas réussis, complets ou même heureux. Comme le suggère le passage ci-dessus, des processus de réoriginalisation réussis ont pu se produire à d'autres époques et en d'autres lieux de la planète ; cependant, depuis l'époque coloniale, l'histoire de l'Amérique latine est remplie de moments de réoriginalisation potentielle qui ont abouti autrement. Ces moments sont ce que Quijano conçoit comme des échecs historiques monumentaux pour établir des modalités de vie nouvelles et uniques qui auraient pu dépasser l'ordre dominant, mais qui ont plutôt été appropriées par celui-ci (« piégées dans le pouvoir dominant »).²²

²² "reencauzado dentro del poder establecido" [« réorienté au sein du pouvoir établi »]. Le cas historique qui a servi de modèle à la théorie de Quijano ou à la réoriginalisation dans cet essai est basé sur un moment émergent au Pérou au début du XX^e siècle, où la politique culturelle « chola » ou, comme il l'appelle, « lo cholo », en est venue à représenter un moment basculant vers le bord d'une véritable hégémonie populaire. Bien qu'il n'ait finalement pas pu se réaliser pleinement, Quijano soutient que « lo cholo » a constitué un processus de réoriginalisation qui doit être compris comme étant fondamentalement différent des autres modèles de théorie culturelle d'origine clairement latino-américaine, tels que la transculturation, l'hybridité et le métissage : « Ainsi, le « cholo » a impliqué une première perspective de réoriginalisation culturelle au Pérou et peut-être dans tout le monde andin, car c'était la première fois qu'une restructuration d'éléments culturels non assimilables à

Ainsi, si les réoriginalisations réussies ou achevées sont si rares, pourquoi développer une théorie qui englobe la réoriginalisation alors que, selon Quijano, l'Amérique latine moderne n'en a jamais connu ? La théorie de Quijano est-elle une théorie de la réoriginalisation ou de la réoriginalisation ratée ? Car si l'Amérique latine et les Caraïbes, « tout au long de leur histoire », ont toujours été prises dans un conflit entre réoriginalisation et pouvoir enraciné, et si chaque réoriginalisation « tumultueuse et massive » de l'expérience a néanmoins échoué historiquement à « établir une perspective et une trajectoire stables qui définiraient et structureraient une nouvelle forme d'existence sociale », alors il n'y a pas de réoriginalisation qui ne soit déjà une colonialité du pouvoir. Autrement dit, puisque pour Quijano l'Amérique latine n'a jamais connu de moment de réoriginalisation réussi, mais a toujours été confrontée à la colonialité du pouvoir, la colonialité du pouvoir est le nom même de la réoriginalisation ratée.

Prenons par exemple la tentative de Quijano de décrire la manière dont la colonialité du pouvoir fonctionne pour donner l'apparence d'un ordre social accompli et universellement contraignant, alors qu'en réalité, elle ne fait que tenter de naturaliser un état de réoriginalisation encore totalement contingent :

Les colonisateurs ont identifié les populations autochtones nouvellement colonisées comme des « indios ». Pour ces populations, la domination coloniale impliquait, par conséquent, la

l'« acculturation », à la « transculturation », au « métissage » ou à l'« hybridation » se produisait » (1997, 119-20). [« Ainsi, le terme « cholo » a impliqué une première perspective de réoriginalisation culturelle au Pérou et peut-être dans le monde entier appelé « andin », car c'était la première fois qu'une restructuration d'éléments culturels se produisait, et pas simplement comme « acculturation » ou « transculturation » ou « métissage » ou « hybridation ». » (1997, 119-20)].

dépossession et la répression des identités originelles (maya, aztèque, inca, aymara, etc.) (114-15)²³

Dans cet exemple, à savoir le déploiement du terme « indio » comme moyen de redéfinir et de supplanter la spécificité tribale indigène, Quijano vise, d'une part, à démontrer le changement irrévocable et profond des modes de vie dominants qui se produisent pendant les moments de réoriginalisation potentielle et, d'autre part, à disqualifier à l'avance toute notion selon laquelle la colonisation de l'Amérique latine aurait abouti à une réoriginalisation réussie. En d'autres termes, il ne s'agissait que d'une réoriginalisation ratée : la colonialité.

Mais là encore, les choses ne sont pas si simples avec Quijano. Comme pour la colonialité au pouvoir, qui ne se limite pas à rendre compte d'un colonialisme européen spécifique, mais de toute relation formelle de domination (« Cette domination est connue sous le nom de colonialisme... un système formel de domination politique de certaines sociétés sur d'autres »), il en va de même pour la réoriginalisation. Étant donné sa formalisation, il est tout simplement impossible de suggérer que la culture impériale amérindienne (aztèque, maya, inca, etc.) est en quelque sorte moins coloniale et réoriginale que le colonialisme européen. Par conséquent, et loin de clarifier les choses, la notion de réoriginalisation suscite de nombreuses réserves et soulève un certain nombre de questions sérieuses. La première est de savoir comment on peut discerner exactement entre un processus de réoriginalisation réussi et un processus qui a échoué. Quels critères

²³ “Los colonizadores definieron la nueva identidad de las poblaciones aborígenes colonizadas: “indios.” Para esas poblaciones la dominación colonial implicaba en consecuencia, el despojo y la represión de las identidades originales (mayas, aztecas, incas, aymaras, etc.)” (1997, 114-15).

utilise-t-on pour faire cette distinction ? Sur quels critères se fonde-t-on ? Qui est chargé d'autoriser et de valider la manière dont ces critères sont utilisés dans l'évaluation ? Il semble évident que lorsqu'il s'agit de faire la différence entre une réoriginalisation réussie et une réoriginalisation ratée, là encore, à l'instar de la relation encore ambiguë entre réoriginalisation et transculturation, il n'existe pas de position culturelle ou de situation historique non idéologique à partir de laquelle arbitrer. Ce qui revient à dire que toute attribution de réoriginalisation réussie ou échouée est toujours d'emblée surdéterminée idéologiquement. On ne peut tout simplement pas analyser le lien entre réoriginalisation et colonialité du pouvoir de manière non idéologique.

Mais ce n'est pas tout, car les implications du cadre conceptuel de Quijano sont vastes et continuent de le dépasser. Car si la réoriginalisation fait référence à des affirmations sismiques de force qui entraînent des changements épistémologiques et culturels radicaux pour les groupes subordonnés, alors elle ne peut bien sûr pas se limiter à la seule colonisation européenne, mais doit nécessairement remonter à la formation même des cultures que Quijano considère comme originales et autochtones. Le problème ici est que Quijano semble tout à fait satisfait de décrire et de désigner les empires maya, aztèque et inca comme des cultures « originales » qui ont elles-mêmes été soumises à une réoriginalisation par les Européens. Si l'on se souvient d'un passage cité plus haut (« Pour ces populations, la domination coloniale a impliqué, par conséquent, la dépossession et la répression des identités originelles (maya, aztèque, inca, aymara, etc.) »), on est obligé de demander à Quijano de reconsidérer si, compte tenu de sa propre théorie de la réoriginalisation, les groupes auxquels il attribue le statut « originel » n'ont jamais eux-mêmes fait l'objet d'un processus

de réoriginalisation antérieure ? Ou même, s'il existe encore aujourd'hui des cultures dans le monde qui n'ont pas fait l'objet d'une réoriginalisation ? Nous devons nous rappeler que pour Quijano, la réoriginalisation existe en tant que nom d'une dynamique transhistorique plus large dont la colonialité du pouvoir n'est qu'une forme spécifique. La première implication d'une telle prémisse est que si chaque culture existante a été réoriginale à un moment donné, cela signifie que la réoriginalisation existe comme une condition générale de la vie humaine qui affecte donc toutes les formations culturelles, passées et présentes. Et là encore, si c'est le cas, alors chaque culture de l'histoire du monde a été réoriginalisée à un moment donné, chaque société est donc toujours déjà réoriginale, et il n'y a jamais eu de culture originale que la réoriginalisation puisse altérer et déformer de manière irrévocable. En d'autres termes, la réoriginalisation, portée à son paroxysme logique, annule l'hypothèse même d'homogénéité culturelle que la réoriginalisation elle-même (et la colonialité du pouvoir) prend comme condition préalable. Et cela a des conséquences très spécifiques pour le concept de colonialité du pouvoir, dont il n'est qu'un exemple, car, pour en revenir au passage ci-dessus, il n'y a finalement pas « d'identités originales (maya, aztèque, inca, aymara, etc.) » dont on puisse parler, car elles sont toutes, par stricte nécessité logique, le produit d'au moins un, sinon de nombreux cas de réoriginalisation. Par conséquent, la réoriginalisation, établie comme le nouvel horizon culturel pour désigner les moments de modifications historiques mondiales de la vie dans les sociétés humaines, déjoue précisément ce que le concept de colonialité du pouvoir est presque toujours contraint de véhiculer : le degré auquel la colonisation a simplement empiété sur les modes de vie originaux et autochtones, sans les éradiquer, et de poser les conditions politico-théoriques dans lesquelles la promesse de défaire ou d'inverser le

colonialisme peut être imaginée et anticipée. En bref : on ne peut pas déréoriginaliser.

Si la colonialité du pouvoir, comprise par Quijano comme le bras le plus idéologique/hégémonique et transformateur de la colonisation (colonisation « culturelle », et non subordination « politique »), relève de la catégorie et de la dynamique plus larges de la réoriginalisation, alors la colonialité du pouvoir est elle-même une composante fondamentale et inextricable de ce processus transhistorique plus large de changement culturel et d'adaptation potentiellement émancipateurs que Quijano affirme en fin de compte avec la réoriginalisation. C'est-à-dire que, en tant que mécanisme même de la colonisation qui, au-delà de la subordination directe, accomplit en réalité le travail idéologique de la colonisation, la colonialité du pouvoir est le nom donné à l'appareil spécifique qui modifie et transforme activement la vie des gens et leurs pratiques culturelles en une autre forme. Cela étant, il faut également admettre que la colonialité du pouvoir a été une force centrale et active à chaque moment de réoriginalisation depuis le début de l'histoire humaine (réussie ou ratée). La colonialité du pouvoir n'est pas du tout étrangère à la réoriginalisation, mais constitue plutôt son activité la plus profonde, nécessaire et mécanique. C'est l'idéologie elle-même. Selon la logique de Quijano, on ne peut contester que la force motrice même – réoriginalisation, colonialité – qui a conduit les Européens à revendiquer et à coloniser l'hémisphère occidental pour eux-mêmes et à asservir les populations indigènes afin de les façonner à leur image est la même que celle qui a précédemment poussé les grands empires amérindiens à aspirer à des sommets similaires. Quijano ne peut logiquement pas avoir le beurre et l'argent du beurre : il ne peut, d'une part, soutenir que les « Mayas, Aztèques, Incas [et] Aymaras » étaient

des entités originales, non réoriginées avant d'être impitoyablement subjuguées par le colonialisme européen, et d'autre part, ne pas voir comment ces mêmes grands empires amérindiens ont émergé eux-mêmes par la domination politique et culturelle sur les autres ainsi que, un peu comme les Européens, par la réoriginalisation incontestable de leurs sujets au cours du processus. Par exemple, tout en vantant les mérites des Incas et des autres grands empires « originaux » des Amériques, Quijano reste complètement inconscient de la façon dont son propre récit surdéterminé de la colonialité du pouvoir peut lui-même motiver idéologiquement ce récit de civilisation complètement naturalisé et inversement ethnocentrique :

Les sociétés originelles les plus développées jouissaient d'une culture urbaine sophistiquée, et dans certaines, même de l'écriture. La lettre était encore, en vérité, le patrimoine et l'instrument exclusif de ces groupes urbains dominants. Néanmoins, cette culture urbaine et son écriture étaient originales et de leur propre fait. Une modalité et un véhicule d'expression autonomes, c'est-à-dire d'une subjectivité, d'une histoire riche et ancienne, et d'un imaginaire exceptionnellement actif et créatif. Il s'agissait sans aucun doute d'une forme culturelle dominante. C'est-à-dire un exemple de domination existant au sein de la société. Cependant, comme dans toutes les sociétés de domination ayant leur propre culture et leur propre autonomie, cette forme était également l'expression de l'expérience historique de l'ensemble de la population.²⁴

²⁴ "Las sociedades originales más desarrolladas tenían una sofisticada cultural urbana y algunas de ellas escritura. La letra era aún, es verdad, patrimonio e instrumento exclusivo de los dominantes y de sus grupos urbanos. Pero aquella cultura urbana y su escritura eran un producto original y propio, es decir autónomo, modos y vehículos de expresión de una subjetividad de antigua y rica historia, de un imaginario excepcionalmente activo y creativo. Ese era un patrón cultural dominante

Quijano parle ici avec éloquence de certaines sociétés amérindiennes clés qui, tout en possédant des caractéristiques telles que l'écriture et l'urbanité, sont néanmoins toujours sécurisées par des formes de domination et la subordination d'autres groupes minoritaires. Il ne le conteste pas. Néanmoins, parce que ces formes de tradition et d'ordre social émanent, toujours selon Quijano, des anciennes civilisations autochtones de l'hémisphère et remontent à des centaines, voire des milliers d'années ; c'est-à-dire parce que ces formes de domination et d'assujettissement sont (mal) conçues comme « originales », « appropriées » et « autonomes », non seulement il n'y a rien de mal à cela, mais en fait cela devrait être célébré comme le produit de sociétés dominantes et réoriginales, et non comme un effet de la colonisation culturelle d'un groupe par rapport à d'autres.

Cette méconnaissance de la colonialité au profit de la réoriginalisation est en effet une contradiction malheureuse dans la pensée de Quijano. Comme il le confirme à nouveau, la qualification d'une conjoncture politico-culturelle particulière comme réoriginalisation ou colonialité du pouvoir n'est jamais pré-donnée et objective, mais idéologiquement surdéterminée. De plus, la question même de la réoriginalisation dépend également de l'efficacité présumée de ce qui est attribué à la colonialité du pouvoir ; c'est-à-dire que si l'on affirme un moment de réoriginalisation réussie ou presque, on affirme simultanément la capacité de transformation que la colonialité du pouvoir exerce. Dans leur forme la plus élémentaire, la colonialité du pouvoir et la réoriginalisation ne sont donc pas seulement liées, mais

sin duda. Es decir, una de las instancias de la dominación existente en esas sociedades. No obstante, como en toda sociedad de dominación con una cultura propia y autónoma, ese patrón era también expresión de la experiencia histórica del conjunto de la población" (1997, 115).

sont de même nature. Elles participent de la même grammaire idéologique profonde et, par conséquent, sur le plan formel, elles sont indissociables l'une de l'autre. Ainsi, s'il n'y a pas de différence entre les notions de Quijano de colonialité du pouvoir et de réoriginalisation, il en va de même pour la décolonialité.

Les travaux de Quijano sur la notion de colonialité du pouvoir résistent au rôle qui lui est attribué dans la pensée décoloniale. Ils s'avèrent rapidement fonctionner de manière à la remettre en question. Car quelle est finalement la relation entre la colonialité et la décolonialité ? La décolonialité n'est-elle pas elle-même enrôlée comme contre-mesure idéologiquement oppositionnelle à la colonialité du pouvoir ? La décolonialité n'est-elle pas le nom même du décentrement et du renversement des structures idéologiques de la colonialité afin de conditionner, un peu comme la réoriginalisation, une autre transformation « profonde et radicale » de la vie selon des termes différents ? Compte tenu de cette conception de la réoriginalisation, peut-il toutefois jamais y avoir un renversement de la colonialité qui ne soit pas également fondé sur une autre colonialité ?

La réponse pourrait s'avérer décevante. Dans les dernières pages de *Colonialidad y modernidad/ racionalidad*, Quijano offre un bref aperçu de la possibilité d'une rationalité alternative, non eurocentrique, lorsqu'il avance que malgré ce que nous avons vu historiquement de l'Occident, le reste du monde ne répudie pas la différence mais l'embrasse plutôt. Il affirme :

En dehors de « l'Occident », dans pratiquement toutes les cultures connues, [...] la perspective de la totalité inclut la reconnaissance de l'hétérogénéité de toute réalité [...] la légitimité, le caractère désirable, de la diversité des

composantes de toute réalité - et donc de la société. (1999, 50)²⁵

Il peut être difficile de continuer à accepter des gestes aussi naïfs et vides suggérant que l'Occident, et lui seul, est historiquement coupable d'avoir installé et maintenu la différence au cœur d'un projet impérial, facteur de réoriginalisation. Dans le même souffle, Quijano nous offre ce qu'il croit être une issue : « les différences ne sont pas nécessairement la base de la domination » (50-1).²⁶ Cette proposition est vraie. S'il suggère par là que la domination n'exige pas la différence, et donc que la différence ne produit pas nécessairement la domination, je suis tenté d'être d'accord. Mais n'admet-il pas aussi par là qu'il peut effectivement y avoir hégémonie sans domination, ce qui signifie, en d'autres termes, qu'il peut y avoir colonialisme/colonialité culturelle du pouvoir/réoriginalisation sans aucun changement dans la structure de la domination politique ? Et si tel est bien le cas, dans quelle mesure la décolonialité est-elle différente de la colonialité du pouvoir, et comment la décolonialité peut-elle être considérée comme une voie permettant de sortir des modèles eurocentriques qu'elle cherche à défaire ? En d'autres termes, si la décolonialité n'est qu'un autre exemple de réoriginalisation, puisqu'elles partagent les mêmes fonctions et objectifs, sinon tous, alors il va de soi que la décolonialité émerge de la même matière idéologique dont est faite la colonialité du pouvoir. Ainsi, en tant qu'unité dynamique dont les termes ne sont

²⁵ "Fuera de 'Occidente,' en virtualmente todas las culturas conocidas...la perspectiva de totalidad en el conocimiento incluye el reconocimiento de la heterogeneidad de toda la realidad...la legitimidad, la deseabilidad, del carácter diverso de los componentes de toda realidad, de la social en consecuencia"(1992, 19).

²⁶ "las diferencias no son, necesariamente, el fundamento de la dominación" (1992, 19).

pas définis par des valeurs politiques ou culturelles spécifiques, mais plutôt par leur différence même par rapport à l'autre, la colonialité et la décolonialité n'ont finalement aucun contenu en elles-mêmes, aucune identité, spécificité ou particularité préétablie. De telles conjonctures soulèvent de nombreuses questions. Si, sur le plan formel, la décolonialité et la colonialité du pouvoir sont identiques l'une à l'autre en tant que formes opposées mais concurrentes de réoriginalisation (car il n'y a rien en dehors des réoriginalisations réussies ou ratées), comment peut-on commencer à faire la différence entre elles autrement que comme des contre-forces, des contre-hégémonies, des contre-colonialités ?



Miguel Benlloch. *Carta de ajuste* [Mire] (collage), 1994

The Glocal Workshop/L'Atelier Glocal

Une initiative commune de...

éditions workshop19, Tunis ♦ Tlaxcala, le réseau international de traducteur·trices pour la diversité linguistique ♦ Promosaik – dialogue entre cultures et religions ♦ La Pluma, site ouèbe non-aligné

...et de nombreux individus associés

Tous nos livres en français

<https://glocalworkshop.com/fr/>



[contact\[at\]glocalworkshop\[dot\]com](mailto:contact[at]glocalworkshop[dot]com) ou [wglocal\[at\]gmail\[dot\]com](mailto:wglocal[at]gmail[dot]com)

Nos Ebooks sont gratuits. Toute contribution est la bienvenue

Faire un don



COLLECTION « TEZCATLIPOCA »

Tezcatlipoca (nom nahuatl signifiant littéralement « Miroir fumant ») est un dieu de la mythologie aztèque. C'est la plus crainte de toutes les divinités aztèques. C'est le second des quatre fils d'Ometecuhtli et Omecihuatl, les parents des quatre Tezcatlipoca : Xipe Totec (le Tezcatlipoca rouge), Tezcatlipoca (le Tezcatlipoca noir), Quetzalcoatl (le Tezcatlipoca blanc) et Huitzilopochtli (le Tezcatlipoca bleu). Tezcatlipoca est associé à la nuit, la discorde, la guerre, la chasse, la royauté, le temps, la providence, les sorciers et la mémoire. En un mot l'histoire, à laquelle cette collection est consacrée.

[Livres dans la même collection](#)

QUIJANO ET AL. COLONIALITÉ DU POUVOIR

