

Un dictionnaire décolonial

Nous publions ici un extrait du dictionnaire décolonial qui paraîtra en 2021 aux éditions Science et Bien Commun du Québec. Pour cette édition, nous en resterons à la lettre A...

Introduction

CLAUDE BOURGUIGNON ROUGIER

Ce petit livre destiné à un public francophone n'a pas pour objet de parler des luttes décoloniales ni des études décoloniales en général. Son objectif est plus modeste. Le but est de revenir sur la «colonialité du pouvoir» et le mouvement dans lequel le concept «décolonial» a pris en Amérique ibérique et dans la Caraïbe. Ce n'est donc pas l'acceptation du terme « décolonial » en France, en Belgique, au Canada ou dans les pays africains francophones qui nous intéressera ici, ni son utilisation par les groupes antiracistes de ces pays. Nous voulons seulement présenter le versant latino-américain de la théorie décoloniale.

Il est certain que la décolonialité a une histoire différente en «Amérique latine» ou dans des pays comme la France, le Canada ou encore sur le continent africain. Mais tous ces mouvements décoloniaux ont un point commun : il est difficile de séparer les élaborations théoriques des pratiques de luttes et ces dernières, de la réappropriation de l'histoire. En France, au Canada, en Belgique, sur les

continents africains ou américains, l'écriture de la décolonialité change avec les mouvements sociaux qui eux-mêmes se construisent dans une connexion à ces apports tout en les modifiant.

Le but précis de ce petit dictionnaire est de contribuer à faire apparaître cette connexion, celle qui relie les luttes décoloniales et la perspective Modernité/Colonialité (MCD) dans une aire spécifique, l'Amérique ibérique et la Caraïbe. Ce qu'on appelle le projet ou la perspective MCD renvoie à ces rencontres d'intellectuel-le-s latino-américain-e-s qui se réunirent au tournant du siècle et un peu après, autour des concepts de colonialité du pouvoir et de modernité/colonialité.

Bien sur, les lecteurs et lectrices ne trouveront là que des pistes, nous n'avons pas eu la prétention de fournir une analyse de fond. Mais il importe de relever qu'on ne fait pas une histoire des idées comme si ces dernières s'engendraient les unes les autres. Vu qu'un des concepts essentiels de la théorie décoloniale est celui de la colonialité du savoir, nous avons décidé d'appliquer la méthode à ce travail. Plutôt que de présenter un mouvement de pensée, nous avons voulu tracer une cartographie sommaire du moment décolonial en tendant des ponts entre des catégories, des pratiques, des itinéraires et des événements.

La généalogie du concept de colonialité nous renvoie à une articulation décisive, la dernière décennie du XX^e siècle. En 1992, le concept de la colonialité du pouvoir apparaît dans les travaux d'Aníbal Quijano. C'est l'anniversaire des 500 ans de la « Découverte » mais c'est aussi le passage à une autre période, avec l'essor des mouvements indiens et afro-américains. Cette co-émergence de la théorie et de l'affirmation de résistances multiples n'est pas une coïncidence, elle est consubstantielle. Si nous ne prenons pas en compte le puissant soulèvement de l'Inti Raymi en Équateur en 1990 et le mouvement indigène ou afrodescendant en général, la généalogie du concept de colonialité est biaisée. Car en « Amérique latine », la toile de fond de la théorie de la colonialité, c'est une résistance ancienne qui commence avec la colonisation espagnole et qui continue de nos jours à travers les nombreux mouvements indigènes ou afrodescendants, les luttes contre l'extractivisme, le communalisme et les diverses formes de

féminisme décolonial. Walter Mignolo, un des membres du projet MCD, l'a dit à plusieurs reprises dans ses travaux, entre autres dans *La colonialidad a lo largo y lo ancho* : la décolonialité commence avec la colonialité, et se manifeste comme résistance indigène. Le sémioticien argentin va même jusqu'à faire du texte d'un indigène andin du XVI^e siècle, Guamán Poma de Ayala, un des premiers éléments du corpus théorique décolonial. L'idée semble d'autant plus fondée que *Nueva Crónica y buen gobierno* fut composée après deux mouvements d'ampleur : la résistance d'un petit état andin à l'envahisseur espagnol et la révolte du Taqui Ongoy, mouvement populaire qui aurait pu en finir avec la colonisation espagnole. Encore une fois, remarquons cet entrelacement des théorisations et des luttes, dès l'origine.

La théorie de la colonialité du pouvoir et du savoir a pour terreau diverses traditions latino-américaines ; elle puise dans la théorie de la dépendance ou la théologie et la philosophie de la libération. Elle doit aussi beaucoup à des intellectuel-le-s hétérodoxes comme Mariátegui, marxiste andin des années 1930, qui posa d'une façon inédite la « question indienne », à des sociologues comme le colombien Orlando Fals Borda, qui a pensé la décolonisation intellectuelle dans les années 1970 ou au mexicain Pablo González Casanova, qui a élaboré dans les années 60 la notion de colonialisme interne.

Mais ce ne sont là que les mouvements d'idées et ces idées se sont abreuvées à la source des luttes du XX^e siècle et du XXI^e siècle autant qu'elles les ont inspirées : dans l'expérience des combats du XXI^e siècle, des luttes zapatistes et des communautés indigènes ou afrodescendantes en conflit avec des états complices de multinationales prédatrices, l'idée d'autonomie s'est affirmée comme pratique. Cette idée représente un pan considérable de l'approche décoloniale de certain-e-s auteurs et autrices. Les travaux d'un groupe d'intellectuel-le-s issu-e-s de divers pays du continent qui ont remis en question la colonialité du pouvoir occidental ne sont finalement que la partie émergée de cet iceberg. Je veux parler de celles et de ceux qui ont travaillé dans le cadre du projet MCD à la charnière du XXI^e siècle. Nous présenterons ici certains de leurs concepts, leur enracinement dans une histoire américaine, essaierons d'empêcher des confusions et des piratages, de faire apparaître les emprunts, parfois, de noter les limites ou incohérences, et suggérerons en quoi, et pourquoi, à notre sens, les perspectives critiques latino-

américaines n'intéressent pas seulement les habitant-e-s du continent.

Ce travail a été mené en solitaire pendant un an, mais il a fini par devenir collectif. Paul Mvengou Cruz Merino, maître de conférence en anthropologie à Libreville, et Sébastien Lefèvre, enseignant à l'Université de Saint Louis du Sénégal m'ont rejointe. C'était une collaboration prévisible puisque nous travaillons ensemble depuis quelques années dans le cadre de la Revue d'Études Décoloniales. Ils ont pris en charge les entrées concernant les mouvements afrodescendants en « Amérique latine ». Jonnefer Barbosa, professeur de philosophie à Sao Paulo, dont j'avais découvert il y a quelques années le concept de « sociétés de disparition », a également apporté sa contribution au volet brésilien de cette problématique. Fernando Proto, également professeur de philosophie, en Argentine, a contribué à cette publication, avec une réflexion sur l'apport du philosophe argentin Agustín de la Riega.

Nous aimerions donner une idée de la diversité d'une perspective décoloniale latino-américaine qui a toujours été multiple et qui passe par de véritables oppositions. Il y a cependant un accord entre ceux et celles qui, en « Amérique latine », revendiquent leur ancrage décolonial : la modernité a deux faces dont l'une est coloniale. Son discours d'émancipation, côté obscur, s'est transformé en discours de domination (grâce à des stratagèmes comme la mission civilisatrice). Cette domination qui ne dit pas son nom s'ancre dans un racisme structurel qui commence avec la colonisation de l'Amérique. Cet accord sur la nature raciste et ethnocentrée de l'Occident est incontournable dans la vision des membres de ce « groupe » par ailleurs très informel.

Nous avons souhaité revenir sur une approche du décolonial qui a cours dans certains pays et identifie le décolonial latino-américain à un mouvement académique, vision qui nous semble infondée. L'apport des militant-e-s est une donnée fondamentale pour comprendre l'émergence de la décolonialité latino-américaine. Nous avons tenu à contribuer à la correction de cette méprise. Pour cette raison, nous avons fait en sorte de rendre visible l'apport fondamental des féminismes décoloniaux et des mouvements indigènes ou afrodescendants dans la gestation d'une pensée qui s'est nourrie de la richesse des luttes.

Le rôle fondateur de chercheuses et activistes comme Ochy Curiel, Yukerdis Espinosa, Maria Lugones, Julieta Paredes, Silvia Rivera Cusicanqui, ou encore Rita Segato, pour ne citer que les plus connues, est indéniable. Le féminisme décolonial comme pratique existe depuis longtemps, mais il ne se revendique comme tel que depuis une dizaine d'années. Certaines féministes le font remonter à la colonisation, d'autres à des révolutions comme celle du Pérou et de la Bolivie, lors de l'époque coloniale. Sans cette approche féministe, toute théorie, toute pratique de la décolonialité serait tronquée et là encore, les femmes ont du faire leur place dans le mouvement et dans le corpus théorique.

Quant aux intellectuel-le-s indigènes ou afrodescendant-e-s, le travail qu'ils et elles ont mené en liaison avec les mouvements du XX^e et XXI^e siècle, a souvent anticipé les productions des auteurs et autrices reconnu-e-s du courant décolonial. Je pense par exemple à la pensée de la militante Dolores Cacuango en Équateur, qui imagina une autre fondation nationale pour le peuple équatorien ou à celle du bolivien Fausto Reynaga. Dès les années 1970, engagé dans le mouvement katariste, il écrivit *La revolución india* remettant en question de façon radicale un mythe du métissage sur lequel reviendrait Aníbal Quijano vingt ans plus tard. Certaines idées n'auraient pas pu émerger s'il n'y avait pas eu avant un travail préalable mené par des Indigènes ou des Afro- descendant-e-s qui ne jouissaient pas d'une position leur permettant d'avoir des relais. Et le travail de ces intellectuel-le-s et militant-e-s s'enracinait lui-même dans l'histoire de cinq siècles de révoltes, résistances et révolutions. Comment comprendre une pensée du refus sans considérer les manifestations de ces refus dans l'histoire : qu'il s'agisse des révoltes indiennes ou du phénomène du marronnage ou encore de ces communautés noires clandestines que furent les Quilombos ou Palenques de la Colonie?

Ce courant décolonial comme tel est extrêmement riche et les individus qui participèrent au projet Modernité/ Colonialité entre 1994 et 2006 ont produit un corpus théorique important, inégal mais très varié. Il faut à la fois leur rendre justice et éviter de les isoler dans une starification ne rendant pas compte du mouvement très vaste dans lequel leurs pensées ont pu se développer. Les principales figures de ce courant théorique sont beaucoup plus connues aux États-Unis, en Afrique ou au Canada qu'en France. Mais dans l'ensemble certain-

e-s auteurs et autrices l'emportent sur les autres. Aníbal Quijano, le sociologue péruvien, Walter Dignolo, le sémioticien argentin, et Enrique Dussel, le philosophe sont les plus connus. Ramón Grosfoguel et Nelson Maldonado Torres, respectivement sociologue et philosophe, sont plus reconnus dans les cercles de militant-e-s décoloniaux, décoloniaux hors d'Amérique latine. Maria Lugones jouit d'une certaine aura dans les milieux féministes, mais Catherine Walsh est pratiquement inconnue en Europe. Arturo Escobar, l'anthropologue colombien, qui commence à être traduit en français grâce au groupe de traduction de la Revue d'Études Décoloniales, a acquis une certaine réputation. Par contre, un philosophe comme Santiago Castro Gómez dont l'œuvre est importante et qui produit une passionnante lecture critique des gouvernementalités foucaaldiennes, n'est pas connu ni traduit en zone francophone, à l'exception d'un article sur Foucault et des extraits de la *Hybris del punto cero* publiés dans la Revue d'Études Décoloniales.

Nous avons donc essayé de faire plus de place à leurs approches. De même, je suis revenue sur les écrits de deux Vénézuéliens qui participaient au mouvement à ses débuts, les sociologues Edgardo Lander et Fernando Coronil. Ils sont absolument inconnus en zone francophone, hormis des spécialistes. Et j'ai fait une place importante aux concepts d'interculturalité développés par la chercheuse Catherine Walsh, laquelle travaille avec des communautés andines en Équateur. Ce sont là les « historiques » du mouvement décolonial, un groupe marqué par sa composante masculine. Il faudra, dans une autre édition, évoquer également le rôle ponctuel de Zuma Palermo et Freya Schiwy, ou encore du critique littéraire bolivien Sanjinés.

Cet abécédaire ne prétend pas à l'exhaustivité. Il reviendra à d'autres de continuer ce qui est un *work in progress*. La théorie de la colonialité du pouvoir, comme les enfants créatifs, échappe à ses géniteurs et génitrices et a migré dans plusieurs disciplines et plusieurs pans de la vie sociale latino-américaine. Un aspect important de son histoire est sa diffusion- transformation dans les sociétés ibéro-américaines. Et son articulation à d'autres courants de pensée. La pensée « décoloniale » s'est fondue dans d'autres pensées radicales. Son influence sur la pensée écologiste radicale est indéniable. En 2018, un cours de l'IHEAL parisienne s'intitulait : *Colonialité de la nature et extractivisme*. Il émanait d'une

chercheuse qui ne revendique pas son appartenance au courant, ce qui donne une idée de l'appropriation du terme dans les milieux académiques latino- américains ou apparentés. En « Amérique latine », nombreuses sont les revues qui proposent une approche critique de la réalité sociale sur des bases décoloniales comme la revue [Faia](#) ou [Analéctica](#).

L'approche décoloniale latino-américaine met longtemps à se diffuser en zone francophone, car elle a été très longtemps confondue avec l'approche postcoloniale d'un Edward Saïd ou celles des penseurs et penseuses de la subalternité indienne. En France, cette confusion était manifeste dans l'approche, datée déjà, de Jean-Loup Amselle avec *L'Occident décroché*. Il y a encore une certaine cécité des milieux français. Mais une tendance à l'ouverture prend forme depuis quelques années en France, le Canada et la Belgique étant d'ailleurs en avance sur l'hexagone.

En rend compte la réception favorable de certain-e-s autrices et auteurs, comme Arturo Escobar en 2018. En France, la résistance à la décolonialité persiste cependant, la lenteur des traductions qui s'y font étant un signe de cette méfiance. *El giro decolonial*, traduit en 2014 sous le nom de *Penser l'envers obscur de la modernité*, était la première anthologie publiée. Un décalage de vingt ans.

En Europe comme sur le continent américain, on a reproché au courant décolonial, quand on s'y est (brièvement) intéressé, une certaine univocité dans l'analyse de la modernité, l'utilisation de concepts a-historiques ou une tendance à diaboliser l'Occident. Certaines critiques étaient justifiées, mais trop souvent, elles étaient d'abord motivées par le désir de jeter le bébé avec l'eau du bain. La théorie décoloniale n'est pas un programme. Elle émane d'auteurs et d'autrices divers-es qui sont souvent en désaccord sur bien des points. Et elle a une histoire. Si une première phase correspond à l'approche des années 1990, avec la prééminence d'auteurs et d'autrices comme Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter D Mignolo, dans la deuxième phase, la première décennie du XXI siècle, l'approche féministe apporte un changement profond et l'intervention de philosophes et d'anthropologues dégage des perspectives nouvelles, d'autant plus

que certain-e-s vont s'ouvrir à la perspective féministe. Enfin, de nos jours, chaque auteur et autrice poursuit sa route avec des productions particulièrement originales et des chemins aussi différents que celui de Ramón Grosfoguel, très engagé dans la lutte politique contre l'islamophobie et la critique de l'impérialisme américain au Venezuela, ou celui d'Arturo Escobar, lequel essaie de combiner engagement auprès des peuples autochtones et intégration critique de certains aspects de la modernité (par exemple, le design pensé dans son rapport à la communauté), sont un bon exemple de cette variété.

Nous entrons dans un autre moment, marqué par la diversité des approches, par l'apport de ceux et de celles qui étaient encore étudiant-e-s quand le courant est apparu et par l'évolution des fondateurs et des fondatrices. Il n'y a pas une perspective décoloniale latino-américaine. De nombreuses revues surgissent qui mentionnent toutes leur dette envers cette pensée.

[Nous espérons avec cet abécédaire donner envie d'aller voir plus loin. Il ne vise pas l'objectivité, ni l'expertise. Un des buts était de fournir une perspective sur la colonialité du pouvoir et ses ramifications. Cela n'engage qu'une autrice et des auteurs, membres de la Revue d'Études Décoloniales. Ce livre est un point de vue, qui en appelle d'autres.

Le deuxième but était pédagogique; apporter une vulgarisation et un ouvrage consultable rapidement à une époque où l'extension des articles critiques n'en finit pas de croître alors que le temps nous manque de plus en plus. Nous avons néanmoins tenu à permettre aux lecteurs et aux lectrices d'approfondir, s'ils et elles le souhaitaient, les points évoqués. D'où les références très nombreuses qui renvoient presque exclusivement à des articles ou livres en accès libre sur le net, en français et en anglais, et en espagnol.

Notre travail s'inscrit dans la ligne qui est celle de la Revue d'Études Décoloniales depuis le début : faire connaître les travaux d'intellectuel-le-s et d'activistes latino-américain-e-s en traduisant leurs textes, en proposant des approches critiques de leurs travaux, et donner accès librement à ces informations

Ce livre est la première version d'un travail qui est évolutif : nous lui donnons une forme collaborative, que le principe de glossaire rend d'autant plus aisée. Le format est ouvert. Nous vous invitons à nous rejoindre pour la deuxième version, pour enrichir le contenu ou le traduire vers une autre langue.

À bientôt !

Abya Yala

CLAUDE BOURGUIGNON ROUGIER

AbyaYala. C'est ainsi que les Kunas de l'actuel Panama nommaient la terre de leurs ancêtres. C'est un lieu où sont possibles des pratiques de vie et de connaissance qui ne laissent pas place au dualisme nature/culture. Les Kunas sont un peuple caractérisé par sa profonde combativité qui l'a amené, entre autres, à s'opposer à la colonialité du pouvoir panaméen. En 1925, après plusieurs années de résistance, ce peuple se souleva contre le gouvernement panaméen lors de ce que l'on a appelé la Révolution Tule. La politique ethnocidaire de la jeune république avait provoqué une révolte générale. Au cours de leurs luttes, les Kunas surent agir à plusieurs niveaux, usant de pratiques traditionnelles comme l'emploi de poésies chantées pour communiquer mais aussi de stratégies «modernes», telles que le recours à la Justice ou la déclaration d'une éphémère République de Tule. La révolte aboutit à un accord qui permit aux Kunas de garder leurs us et coutumes et leur procura une relative autonomie. Cela fait de ce peuple un véritable précurseur de ses luttes actuelles (Martínez Maura, 2007).

Abya Yala veut dire « Terre de vie », « terre de pleine maturité », « terre de sang ». Les organisations indigènes latino-américaines ont décidé, lors du cinquième anniversaire de la « Découverte », de ne plus employer le terme d'« Amérique ». Elles y voient une trace de l'ego européen, plus précisément italien, l'ombre d'Amerigo Vespucci. Elles ont donc adopté le mot kuna pour désigner le continent. Une façon de faire comprendre qu'il n'y a pas plus d'Amérique qu'il n'y a eu d'Indien-ne-s.

En dehors des autochtones, de nombreux chercheurs et nombreuses chercheuses et militant-e-s emploient aujourd'hui le terme pour se référer au continent. Ils et elles provoquent parfois des réactions hostiles qui prennent la forme de l'ironie y compris dans le milieu décolonial. Le terme « abyayalisme » est apparu. Cette expression dépréciative, à rapprocher du terme « pachamamisme », est destinée à disqualifier la perspective de certaines luttes indigènes, présentées par leurs détracteur comme des mouvements tournés vers le passé et nécessairement inefficaces à l'heure de lutter contre la colonialité du pouvoir. Pour certains auteurs, par exemple, Santiago Castro Gómez, l'abyayalisme, c'est l'illusion qu'un changement est possible à partir d'autres bases que celles posées par la modernité : « Certains penseurs qui s'identifient au « tournant décolonial » ont fait du latino américanisme une sorte d'abyayalisme, pour eux, il faut renoncer et quitter la modernité. Mais, à mon avis, cette idée aussi est coloniale, et elle est fausse » (Castro Gómez, 2016).

Une telle position, chez un auteur associé au courant décolonial, rend compte de divergences profondes au sein de la perspective décoloniale. Elle renvoie aux débats sur l'autonomie, sur l'État et sur la nature de la modernité. La question de l'autonomie y est centrale et va bien au-delà de la reconnaissance d'une particularité qui se serait maintenue à travers les âges; problème déjà au centre de la Révolution Tule en 1925. Finalement, au regard de l'histoire du continent, il n'est pas surprenant que ces divergences s'articulent autour de ce que les États nommaient la « question indienne ».

Castro Gómez, Santiago. 2018. « Cuestiones abiertas en teoría decolonial. Reflexiones desde Mariátegui ». *Communication faite lors du symposium sur*

l'actualité de Mariátegui. Instituto Caro y Cuervo, Bogotá. (La traduction française est à paraître).

Références

Martínez Maura, Mónica. 2008. « De tule nega à kuna yala. Médiation, territoire et écologie au Panama, 1903-2004 ». *Nuevo Mundo MundosNuevos*. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/15592>

AfroAbyaYala

SEBASTIEN LEFÉVRE

AbyaYala, comme nous l'avons vu, était le nom avec lequel les Kunas nommaient leur terre : «Terre de pleine maturité », « terre de sang ». La question que soulève le nom n'est pas anodine et révèle plus de cinq siècles de débats touchant à des questions d'ordre identitaire, culturel, social, politique, etc. Il est d'ailleurs intéressant de noter que c'est justement en 1992 que les peuples originaires l'ont choisi pour renommer collectivement leur terre. En effet, cette année correspondait à l'anniversaire du cinquième centenaire de la fameuse « Découverte » qui projeta tout un continent, voire le monde entier, dans la spirale universalisante de l'Occident.

Cette spirale l'Occident n'a pas entraîné que les peuples originaires mais également un nombre très important d'Africains et d'Africaines qui ont souffert de la déportation la plus massive de l'histoire de l'humanité connue à ce jour.

Dans le cadre de cette déportation, la question des noms allait également concerner directement les populations africaines, et ce, depuis les côtes africaines, car les négriers, avec l'appellation Guinée, par exemple, ont uniformisé des peuples allant du Sénégal au Nigeria, au détriment de leurs milliers de noms culturels endogènes. De la même façon, le nom de Congo dénommaient les peuples au sud du Nigeria. Le terme de «Noir-e» est encore plus révélateur puisqu'il va réduire les cultures africaines subsahariennes à la seule couleur de peau. L'évangélisation forcée parachevait le tout en donnant des noms catholiques aux esclavagisé-e-s. À ce propos, on peut citer comme révélateur un épisode de la série « américaine » fictionnelle *Kunta Kinté* qui retrace le parcours d'un esclavagisé déporté en Abya Yala du nord où le protagoniste principal refuse le nouveau nom qu'on lui donne. Lemaître décide alors de le fouetter en lui demandant son nom. Ce dernier donne toujours son nom endogène, Kunta Kinte. Seulement, après une série de coups de fouet, il accepte de dire: «Je m'appelle Bobby». Cet exemple montre bien l'enjeu de nommer les choses et les personnes.

Afro AbyaYala rentre en résonance directe avec cette problématique. Dans ans le champ d'études décolonial, la plupart des auteurs et autrices n'abordent pas la question afrodescendante et ne parlent pratiquement pas de cette appellation. Faut-il y voir un reste d'un certain eurocentrisme qui reste à analyser dans les études décoloniales ne faisant que référence quasiment aux seul-e-s Européen-ne-s et Indigènes, pour ne pas dire Indien-ne-s, lorsque la Modernité occidentale est questionnée?

L'un des rares auteurs et autrices qui fait référence à cette appellation est Arturo Escobar dans l'article intitulé «*Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra: la diferencia de AbyaYala/Afro/Latino/América*». L'auteur convoque les trois versants principaux de la composition culturelle de la (mal)dite « Amérique latine ». L'intérêt de cette appellation réside dans le fait qu'effectivement elle met les trois présences-héritages sur le même niveau et ce dans le but de problématiser la façon de nommer. Dans son introduction, il l'explique de la façon suivante:

No es una denominación ideal, dada la diversidad interna de cada uno de los tres ejes identitarios, y esconde otros ejes claves (rural/urbano; clase, género,

*generación, sexualidad, religión y espiritualidad) pero es una manera inicial de problematizar, y al menos hacernos tartamudear cuando con tanta naturalidad invocamos a América latina (Escobar, 2017).*¹

En effet, cette notion d'Afro AbyaYala permet de réintégrer les populations africaines diasporiques dans la genèse même de ce qu'il est communément appelé à tort « Amérique latine ». Un autre auteur et autrice de la génération décoloniale, Walter Mignolo, pointait quelque peu dans un ouvrage intitulé *La idea de América latina. La herida colonial y la opción decolonial* (2007) cette appellation biaisée de la latinité. Latinité attribuée, en général, quasi exclusivement aux descendant-e-s decriollos (européen- e-s) et aux métis-ses. Or, les descendant-e-s d'Africain-e-s, selon l'auteur, réclament également cette part de latinité. Cependant, ce n'est pas pour autant que «*Los afroandinos y afrocaribeños no necesariamente son latinos*»² (Nous avons là toute la complexité du débat...).

Enfin, pour retrouver cette réintégration pluriverselle, il faut se diriger non pas comme on vient de le souligner vers « l'avant garde intellectuelle » (masculine le plus souvent), mais vers les mouvements sociaux dont se fait l'écho régulièrement Arturo Escobar. L'institut de la femme noire GELEDES au Brésil a notamment convoqué, en 2019, une rencontre internationale d'afro-féminismes d'Abya Yala où il était question de faire émerger des réflexions féministes non hégémoniques de femmes « noires » de tout le continent. Un autre groupe de femmes a également mis en avant cette notion, le groupe féministe *Poder Afro y AbyaYala Fuerza Feminista* basé à Toronto.

Enfin, même si cette notion n'est pas encore établie ou mise en avant dans le champ d'étude décoloniale, elle émerge dans les mouvements sociaux contemporains et est porteuse à la fois d'un questionnement quant à la Modernité occidentale mais également de la contre-Modernité décoloniale.

Références

KOFI JICHOKOPO.2019. Kunta Kinte- Quel est ton nom ? (Roots 1977).2min.Disponiblesur:https://www.youtube.com/watch?v=_9dc4fcsKPE(consulté20/01/2020).

Escobar, Arturo.2017.« Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra : ladiferenciadeAbyaYala/Afro/Latino/América» in C.Walsh(dir.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, re(existir), (re)vivir, TomoII*. Quito, AbyaYala.

Institut de la femme noire,

<https://www.geledes.org.br/encontro-internacional-afro-feminismos-de-abya-yala-uma-aposta-critica-para-o-agora/>consulté le 20/01/2020.

Poder Afro y Abya Yala <https://poderff.org>, consulté le 20/01/2020.

Mignolo, Walter. 2007. *La idea de América latina.La heridacolonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa. pp.133-135.

Afrodecolonialite

La perspective décoloniale classique latino-américaine insiste sur le référent «*indígena*» pour montrer les enjeux des différentes instances de la colonialité (du pouvoir, de l'être et du savoir). Les textes classiques de Dussel (1994) et de Quijano(2000) ont ouvert la voie à une relecture critique des expériences de domination vécues et incorporées par les populations indiennes au sein du colonialisme ibérique. Ces auteurs partagent le point central de l'expérience décisive européenne de l'Autre Indien-ne dans le processus de «découverte de l'Amérique» et les récits hégémoniques de la modernité.

Cette orientation tend à rendre univoque et irréductible toute autre trajectoire pourtant liée à la domination européenne. De plus, elle peut avoir pour conséquence politique de poser la question du caractère «autochtone» ou «légitime» de certaines communautés. Toutefois, il faudrait signaler quelques incursions sur les liens entre afrodescendance et décolonialité, notamment celles de Joaze Bernadino Costa, Nelson Torres Maldonado et Ramón Grosfoguel (2018).

L'Afrodécolonialité serait une perspective décoloniale s'intéressant particulièrement aux communautés afro-descendantes. Il ne s'agit pas de reprendre une taxinomie à la mode suite à la célèbre Conférence de Durban de 2001, mais de se focaliser sur les trajectoires des populations descendantes d'esclavagisé-e-s et aujourd'hui toujours citoyen-ne-s marginalisé-e-s (politiquement, symboliquement et épistémologiquement) des États latino-américains. L'Afro décolonialité vise à critiquer les colonialités dans lesquelles sont plongées les Afro-descendant-e-s. Concrètement, il s'agira de réfléchir sur la place des Afro-descendant-e- s dans le processus de «*encubrimiento del otro*» (la réduction du non Européen au silence et à la domination. L' expression est utilisée par Dussel au sujet de l'expérience *indígena* et de la « Découverte de l'Amérique lorsqu'il montre comment elles-mêmes ont été «*encubiertas*». C'est-à-dire comment ils-elles ont été réduit-e-s au silence depuis le XVe, utilisé.e.s dans l'objectif colonial d'affaiblir les communautés indigènes et fondu-e-s dans un

métissage romantique.

Par conséquent, il convient de prendre au sérieux les différents épistémicides (processus historiques qui ont provoqué la destruction de certaines formes de savoir des Afro-descendant-e-s) vécus par les populations afro-descendantes dans le cadre du capitalisme colonial européen tels que : expérience de départ d'Afrique, le Passage de Milieu, l'Institution esclavagiste, assimilationnisme métis et national et les réactions culturelles, politiques et sociales mises en place par ces populations. Ces différents épistémicides ont eu des incidences dans le quotidien de ces communautés, car ils justifient, selon l'idéologie moderniste, leur plasticité culturelle ou leur résilience. Plusieurs instances de la colonialité pourraient être éprouvées dans cette perspective à savoir celle de Race et de Pouvoir, de l'Être, du Genre, du Territoire et du Savoir. Augustin Lao Montes(2007), par exemple, nous exhorte à penser la condition de la femme afro-descendante en « Amérique latine » car elle est produite par une intersection de domination : raciale, de genre et de savoir.

À cette orientation diasporique s'ajoute une lecture plus globale de la condition « afro », qui cherche à penser ensemble l'afro-descendance et l'africanité dans leur rapport à la Colonialité. En effet, ces deux versants sont traversés par la colonialité du pouvoir, de l'être et du savoir. Aussi, certains travaux proposent de les croiser et de les faire dialoguer pour signaler leur résistance, comme celui de Lefèvre (2019). Par ailleurs, l'une des caractéristiques de la perspective afro-décoloniale est d'articuler de manière transnationale l'ensemble des projets politiques, intellectuels, scientifiques et artistiques des établissements des diasporas afro aux Amériques. Tels que l'ont signalé des auteurs et autrices comme Carvahlo, Bell Kooks, Joaze Bernadino Costa, Nelson Torres Maldonado et Ramón Grosfoguel, la condition afro est marquée par l'existence de plusieurs circulations d'initiatives visant à déconstruire les rapports coloniaux. Bien qu'étant en construction, cette perspective afro-décoloniale se donne à voir dans le travail de certains mouvements afro-diasporiques qui élaborent des pédagogies, des formes de savoirs alternatifs, des organisations de territoires et des pratiques écologiques anti-capitalistes. Comme de toutes les orientations se réclamant du tournant décolonial, l'afro-décolonialité n'est pas une discipline académique, mais une conversation critique puisant dans les mouvements sociaux

et théories.

Références

Bernadino Costa, Joaze, Torres Maldonado, Nelson et Ramón Grosfoguel. 2018. « Introdução. Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico ». Dans *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, sous la direction de Bernadino Costa, Nelson Torres Maldonado et Ramón Grosfoguel, 9-26. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Montes, Lao. 2007.« Hilos descoloniales. Translocalizando los espacios de la diáspora africana». *TabulaRasa*, n°7 :47-79. Disponible sur :<http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n7/n7a03.pdf>

Mencé-Caster, Corinne et Bertin-Elisabeth, Cécile. «Approches de la pensée décoloniale». *Archipelies*. 5. : <https://www.archipelies.org/189>

Amérique latine

CLAUDE BOURGUIGNON ROUGIER

Dans un article de 1992, Aníbal Quijano et Immanuel Wallerstein définissaient l'«américanité». D'après eux, elle présentait quatre caractéristiques : colonialité, ethnicité, racisme et idolâtrie du nouveau.

Colonialité: Les divers États du monde ne sont pas égaux les uns avec les autres, certains ont plus de pouvoir que d'autres. Il y a là une réalité qui était plus visible à l'époque de la colonisation, mais qui n'a pas disparu avec la décolonisation. Il subsiste des hiérarchies qui marquent la différence entre les anciens centres et les anciennes périphéries.

Ethnicité: Elle renvoie aux relations inégales entre les divers groupes ethniques, à un système de différences culturelles légitimant les inégalités sociales. On est passé de l'esclavage pour les Noir-e-s, de la servitude pour les Indigènes et du salariat pour les Blanc-he-s à des formes plus subtiles de différenciation, mais le fond de la division du travail reste la hiérarchisation ethnique. L'ethnicité a deux formes: c'est une façon de penser définie par les dominant-e-s, qui impose l'idée d'une société formée de groupes ethniques perçus comme inférieurs, mais c'est aussi, en contrepartie, un mécanisme d'identification des dominé-e-s qu'ils et elles peuvent mobiliser dans le cadre de luttes.

Racisme: C'est une conséquence de l'ethnicité. Si les attitudes et les propos racistes sont présents dès la colonisation, ce n'est que tardivement qu'apparaît, au XIX, le siècle, racisme biologique comme tel.

Idolâtrie de la nouveauté: C'est cette admiration de la modernité comme telle, qui conduit à rejeter la tradition et empêche de comprendre ce qui structure la société. Elle aboutit au consumérisme. Le processus n'aurait pas pu se mettre en place si, depuis plusieurs siècles, ne s'était développée une façon de penser basée sur la dévalorisation de la tradition et des modes de vie et de connaissance afférents. Rejet de l'archaïsme, destruction des communautés traditionnelles et des langues vernaculaires ont été nécessaires. Il n'y a pas eu un suave passage du temps qui nous aurait porté des sociétés naïves et conservatrices du passé vers le monde axé sur le changement et la nouveauté qui est le nôtre. La dévalorisation des connaissances traditionnelles, ce que l'on nomme en jargon décolonial « colonialité du savoir », était un des moments de cette histoire violente qui continue son expansion aujourd'hui.

Amérique: Le nom actuel du continent a mis très longtemps à s'imposer. Il apparaît d'abord en 1507 sur le planisphère de Martin Waldseemüller. Le cartographe souabe, lorsqu'il baptise les terres nouvelles du nom d'Amérique, fait la part belle à Amerigo Vespucci, l'instituant comme le véritable « découvreur » du continent. Pourquoi cette disparition du malheureux Génois? Parce que Vespucci comprit rapidement que les terres abordées étaient un autre continent, ce que Colomb, lui, ne put jamais réaliser. Le caractère arbitraire de l'opération est une métaphore des divers tours de passe-passe qui caractérisent une « Découverte » dont le vrai nom est Conquête.

Le prénom Amerigo, au XVI^e siècle, apparaît à nouveau dans une gravure du Flamand Jan Van der Straet, lequel, avec son America, impressionnera de façon durable l'imaginaire européen, dans ce qui constitue une des manifestations de la colonialité esthétique. L'articulation continent américain-anthropophagie s'y enracinera durablement. Néanmoins, jusqu'au XIX^e siècle, cette appellation restera confidentielle et, pendant toute la colonisation, le continent fut marqué par la méprise de Colomb : il demeura l'Empire des Indes.

Amérique latine

Latine? Parlons-en. L'idée d'Amérique, comme celle d'«Amérique latine», est une invention coloniale, nous dit Walter Mignolo dans *La idea de América latina*.

L'Amérique latine est un concept composite formé de deux parties, une partition qui se cache derrière l'ontologie magique du sous-continent. Vers le milieu du XIX^e siècle, l'idée d'une Amérique comme ensemble a commencé à se diviser, au moment où divers États-nations émergeaient au rythme des différentes histoires impériales de l'hémisphère occidental. Le résultat fut l'apparition d'une « Amérique saxonne » au nord et d'une «Amérique latine » au sud. À cette époque, l'Amérique latine fut le nom choisi pour désigner la restauration, en Amérique du Sud, de la «civilisation» du sud de l'Europe, catholique et latine (Walter Mignolo, 2007).

C'est donc au XIXe siècle qu'apparaît l'expression dans le cadre des rivalités entre États-nations de la deuxième expansion coloniale moderne. La France est en concurrence avec l'Angleterre et les États-Unis en expansion. Dans une démarche en miroir, contre la continuité saxonne États-Unis/Angleterre, les Français inventent l'expression «Amérique latine». Ainsi, le continent apparaît dans l'aire latine à laquelle appartient la France. L'idée d'une Amérique hispanique de Bolívar disparaît au profit de celle d'une «Amérique latine». Les pays qui sont alors en train de se construire, à travers l'acceptation de leurs élites, adoptent une latinité qui, de fait, exclut les peuples indiens et afrodescendants. La latinité, en réalité, permet de régler partiellement la question épineuse du métissage essentielle aux projets nationaux, les sujets métis-ses n'ayant souvent pas un niveau de blancheur suffisant pour s'inscrire dans des projets nationaux qui nient la race ou en s'appuyant sur cette dernière. La latinité inscrit l'héritage européen dans les « gènes » du peuple métis et réalise une forme de blanchiment unificateur.

L'expression «Amérique latine» fera flores et elle colle toujours à nos usages.

Références

Mignolo, Walter. 2007. *La idea de América Latina*. Barcelona : Gedisa : 29.

Mignolo, Walter. 2009. « La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial) ». *Crítica y Emancipación*.(2): 251-276.

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/CyE/CyE2/09idea.pdf>

Il s'agit d'une réponse de l'auteur à la critique faite à son livre.

Ancestralité

PAUL MVENGOU CRUZ MERINO

Dans les sociétés et cultures afro-latino, l'ancestralité renvoie au rapport au temps, à la mémoire, à la généalogie et au lien avec l'Afrique. Cette perspective d'inscription temporelle permet de construire et de transmettre un discours sur soi, sur l'identité et sur les Autres. Dans le cas des cultures afro, le passé est marqué par une série d'épistémicides, principalement celui de la Traite transatlantique. L'ancestralité peut apparaître comme une réponse pédagogique et concrète face aux formes d'exclusion ou de domination vécues par les communautés afro-descendantes comme le suggère Catherine Walsh(2014). Elle est mobilisée du fait de la persistance de pratiques et modes de vies spécifiques aux communautés afro. Ainsi, elle est utilisée également dans le contexte religieux et spirituel qui permet à ces dernières d'exprimer leur relation horizontale avec la nature et la surnature.

L'ancestralité renvoie aussi aux formes de solidarité et de parenté. Elle est souvent au cœur des rhétoriques et des pratiques des mouvements politiques et sociaux afro-descendants : dans le cas particulièrement de l'organisation territoriale de certains de leurs espaces. Au sein des communautés afro-colombiennes, il s'agit des « conseils communautaires » appuyés par la reconnaissance de l'État de leur « ancestralité ». Elle est donc à la fois matérielle et symbolique. Pour certain-e-s auteurs et autrices comme l'équatorien John Antón (2014), elle construit une épistémologie particulière qui rassemble l'ensemble des savoirs, comportements, valeurs et croyances et qui ne s'appuie pas sur un modèle positiviste européo-centré.

Références

Antón, John. 2014. « El conocimiento ancestral desde una perspectiva afrodescendiente ». AMAWTA : *Seminarios de Investigación, Instituto de Altos Estudios Nacionales IAEN*. https://www.academia.edu/8997927/El_conocimiento_ancestral_afrodescendiente

Walsh, Catherine. 2014. *Lopedagógicoylodecolonial.Entrejiendocaminos*. <https://www.cpalsocial.org/documentos/5>

Voir à ce sujet : <https://www.youtube.com/watch?v=IGrenX1a6ts>
<https://www.youtube.com/watch?v=kQBe31ddpWY>

Anthropologies autres

CLAUDE BOURGUIGNON ROUGIER

L'anthropologie est une discipline marquée, comme les autres sciences sociales, par la colonialité du savoir. Elle nous amène à mieux percevoir la différence entre le colonialisme, moment fondateur de la discipline dont les anthropologues reconnaissent les complicités avec le pouvoir colonial, et la colonialité, cette propriété transversale et trans-historique des sociétés modernes, caractérisée par l'hégémonie d'un système de connaissances né en Europe et identifié au seul type de savoir légitime.

On admet que la discipline ne naît pas au XIX^e siècle. En fait, elle apparaît avec la Conquête de l'Amérique. Pour Enrique Dussel (1994), la question anthropologique, la question de l'Autre, est au centre de la « Découverte » : quand se forme un ego européen dans son opposition à l'Indien-ne. Dès le XVI^e siècle, dans les textes « ethnologiques » de la Conquête (Bernal Diaz del Castillo, **Bernardino de Sahagún**, Diego de Landa, etc.) on trouve déjà en place les procédés qui caractériseront l'anthropologie par la suite : eurocentrisme, monologue, réduction des populations étudiées à des informateurs et informatrices, généralisation de la relation supérieur/inférieur (Krotz, 2002 : 205-216).

La question de la culture et celle de la temporalité révèlent la colonialité du savoir anthropologique. Le concept de culture joue un rôle central dans l'anthropologie du XX^e siècle et la différencie profondément de l'anthropologie raciale du XIX^e siècle. Si les principes de hiérarchisation entre cultures n'y sont plus fondés sur des critères biologiques, ils sont toujours à l'œuvre. La naturalisation des différences, l'essentialisation des identités n'ont pas disparu non plus. L'usage de la notion d'ethnie est, à ce titre, exemplaire. Le mot prend souvent la place laissée vacante par le mot race. Pour Eduardo Restrepo et Julio Arias, ce glissement renvoie à la différence entre racisme culturel et racisme biologique. Il est symptomatique d'un dualisme culture/biologie caractéristique de notre époque.

Le but de cette historisation radicale est d'apporter une contribution conceptuelle à la lutte contre la pensée raciale. Une pensée qui pèse encore très lourd, toujours à l'œuvre à travers des ré-agencements multiples, y compris lorsqu'il est question de culture, un concept qui lui est en fait apparenté. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, lorsqu'ils élaborent certains termes pour éviter le mot race, les chercheurs ou les acteurs, à leur corps défendant, remettent en circulation des catégories liées à la race ne peut plus conventionnelle (Arias et Restrepo, 2018).

Quant au versant temporalité, son histoire est particulièrement problématique.

Johannes Fabian, en 1983, écrivait déjà que l'anthropologie, qui « apporte une justification intellectuelle à l'entreprise coloniale », a créé un système dans lequel :

Non seulement les cultures du passé mais également toutes les sociétés vivantes ont été irrévocablement placées sur une même pente temporelle (...). La civilisation, l'évolution, le développement, la modernisation et l'acculturation sont tous des termes dont le contenu dérive, de façon parfaitement explicite, du temps évolutionnaire (...). Un discours contenant des termes comme primitif, sauvage (mais aussi tribal, traditionnel, Tiers Monde ou n'importe quel autre euphémisme à la mode) ne pense, ni n'observe, ni n'étudie de manière critique le primitif; il pense, observe et étudie en termes de primitif. En tant que concept temporel par essence le terme primitif correspond à une catégorie et non à un objet de la pensée occidentale (Fabian, 2006 [1983]).

Les auteurs décoloniaux et autrices décoloniales ont su articuler cette particularité temporelle à leur analyse de la modernité/colonialité. Dans *Désobéissance épistémique*, Walter D. Mignolo (2014) remarque :

Avec le concept de primitif, la différence temporelle externe fait son entrée dans le récit de la modernité; les barbares jusque là relégués dans un espace autre deviennent les primitifs ou ceux qui appartiennent à un temps révolu .

Au-delà de ces fragments de généalogie de la discipline, on remarquera que son organisation actuelle dévoile une géopolitique de la connaissance férocement occidentale. Aujourd'hui, elle repose toujours sur des fondamentaux établis dans le Nord global : États-Unis, Angleterre et France, pour l'essentiel. Les anthropologues du Sud global passent par les universités du Nord pour être adoubé-e-s, souscrivent à un type de publication et d'indexation qui ne valident que le savoir correspondant à l'inconscient de la discipline et sont soumis au diktat de l'anglais. Comme le remarquait dans un article récent Eduardo

Restrepo, anthropologue colombien, parler de l'anthropologie au singulier rend compte de la colonialité du champ : « Au-delà d'un idéal normatif, l'anthropologie au singulier n'existe pas ni n'a jamais existé à aucun moment (Escobar et Restrepo, 2009). Mais ce qui existe, moment du système monde moderne/colonial raciste et patriarcal, c'est un «système monde» de l'anthropologie marqué par le déséquilibre entre des anthropologies hégémoniques construites en France, en Angleterre et aux États-Unis, et d'autres dissidentes. Ces anthropologies venant du Sud global mais aussi parfois du Nord global, elles, vont à l'encontre d'un sens commun disciplinaire et introduisent une rupture dans ce champ constituant de fait un moment de la décolonialité.

Cette réflexion est possible aussi grâce aux transformations des années 1980, lorsqu'ont surgi des analyses de la modernité qui peuvent rejoindre sur bien des points « l'inflexion décoloniale », comme la nomme Eduardo Restrepo(2010). Pour l'anthropologue argentine Rita Segato(2015):

Dans les années 1980 (...), sous l'influence de la critique post-moderne, les anthropologues ont pris du recul, commencé à se situer et à identifier le reflet de leur propre monde dans le miroir de l'autre, leur propre ethnicité est ainsi exposée et explicite, à ce moment-là, une nouvelle étape a été franchie dans la production du savoir : se voir reflété dans le miroir des différences, voir l'appartenance à l'autre, la particularité et la relativité de ses propres certitudes, sa perspective personnelle. Ce fut sans aucun doute un grand moment dans la discipline, qui a ainsi progressé dans sa capacité de réflexion.

Dans ces années-là, l'anthropologue Rabinow (1986) écrivait :

Nous devons anthropologiser l'Occident : montrer à quel point la conformation de sa réalité a été exotique; mettre l'accent sur les domaines qui ont été considérés comme les plus évidents (y compris l'épistémologie et l'économie) ; les rendre aussi uniques que possible sur le plan historique; montrer que leurs revendications de vérité sont liées aux pratiques sociales et, de la sorte, sont

devenues des forces efficaces au sein du monde social.

Et il y a eu de nombreuses analyses dans la discipline qui ont connecté les études sur le développement, les technologies, la science aux discours philosophiques sur la modernité de Foucault, Latour et Giddens. Cependant, pour l'anthropologue libanaise Elena Yehia (2007), il s'agissait d'analyses intra-européennes de la modernité. La limite de cette anthropologie était de réduire toutes les pratiques sociales à des manifestations de l'expérience européenne. L'écueil étant la réintroduction d'un métarécit qui se fondait sur ou aboutissait à un relativisme culturel. Peut-être parce que pour rompre avec la tradition euro-centrée de la production de connaissance, il faut favoriser le développement d'échanges avec des formes de savoir subalternes, comme les savoirs indiens, et leur donner le même statut épistémique que le savoir académique (Segato, 2015).

Une telle démarche est présente dans l'anthropologie «œcuménique» que propose la brésilienne Alcida Ramos (2017). C'est-à-dire une anthropologie qui adopterait la transdisciplinarité, qui s'opposerait à la pensée qui fractionne le réel, aux violentes antithèses modernes/coloniales, à l'atomisation d'un savoir universitaire mouliné dans le vortex de la logique néolibérale et capitaliste. Il faudrait favoriser cette transculturalité dont parlait déjà l'anthropologue cubain Ortiz (1940), faire se rencontrer diverses disciplines, mais aussi les formes subalternes de connaissance et celles qui sont reconnues. Pour l'anthropologue décolonial Arturo Escobar (2007), qui a longtemps travaillé sur les notions de développement et rejette l'idée de modernité alternative, il faut une alternative à la modernité. La construction d'une anthropologie de la modernité comme phénomène culturel fait partie du projet de changement. Il faut traiter les produits culturels occidentaux comme des objets «exotiques» afin de les voir tels qu'ils sont. Reprenant la proposition de Rabinow (1986), Escobar affirme que nous devons anthropologiser l'Occident. Une anthropologie de la modernité pourrait se baser sur des approches ethnographiques spécifiques appréhendant les formes sociales comme le résultat de pratiques historiques, elles-mêmes ancrées dans des dispositifs de savoir/pouvoir. Cela permettrait de décortiquer des constructions comme celle de « tiers-monde », essentielles à la diffusion et l'imposition du discours du développement. Vues du tiers-monde, les pratiques

sociales et culturelles les plus raisonnables de l'Occident peuvent sembler assez particulières, voire étranges. Cela n'empêche pas la majorité des Occidentaux et Occidentales (et de nombreux et nombreuses habitant-e-s du tiers-monde) d'être incapables de penser les personnes et situations du tiers-monde en termes autres que ceux admis par le discours du développement (Escobar, 1998).

Pour Elena Yehia (2006), qui a travaillé dans la *Red de Antropologías del Mundo*, laquelle essaie de mettre en acte cette vision, la question est : « est-il possible de produire des ethnographies décolonisantes à partir des pratiques décolonisantes des mouvements sociaux? ». Wan(*la Red de Antropologías del Mundo*) vise à créer les conditions d'une possibilité de pluralisation de l'anthropologie et, plus généralement, de décolonisation des connaissances spécialisées¹. Le résultat final est une transformation des conditions de « conversabilité » entre les anthropologies du monde. Paraphrasant un des slogans du projet Modernité/Colonialité, « des mondes et des connaissances autres », ce projet a été défini comme « des anthropologies autres » et « une autre façon de faire de l'anthropologie » (Restrepo et Escobar, 2005).

L'Argentine Rita Segato (2015) apporte elle aussi une réponse à la question. Elle estime nécessaire de pratiquer une anthropologie « à la demande ». Parlant de la crise de l'objet de l'anthropologie, du « primitif », elle écrit dans l'introduction à *Huit essais sur la colonialité du pouvoir* (à paraître):

Ce que je propose, c'est que notre vieil « objet » classique soit aujourd'hui celui qui nous interroge, nous dise qui nous sommes et ce qu'il attend de nous, et nous demande d'utiliser notre « boîte à outils » pour répondre à ses questions et contribuer à son projet historique. (...) La boîte à outils des anthropologues, la profession d'ethnographe, fournit des réponses que ceux et celles d'entre nous que nous avons construit comme nos « indigènes » interrogent. Ce que je propose, c'est que notre vieil « objet » classique soit aujourd'hui celui qui nous interroge, nous dise qui nous sommes et ce qu'il attend de nous, et nous demande d'utiliser notre « boîte à outils » pour répondre à ses questions et contribuer à son projet historique. (...) La boîte à outils des anthropologues, la

profession d'ethnographe, fournit des réponses que ceux et celles d'entre nous que nous avons construit comme nos « indigènes ». Ils nous demandent instamment des interprétations, des données dont ils ont besoin pour concevoir leurs projets (...). Dans la défense de ces objectifs historiques, la pratique sera celle d'une anthropologie du contentieux et du litige. Ils nous demandent instamment des interprétations, des données dont ils ont besoin pour concevoir leurs projets (...). Dans la défense de ces objectifs historiques, la pratique sera celle d'une anthropologie du contentieux et du litige.

Contre les anthropologies hégémoniques, une pensée et un travail « au service de » et un Plurivers.

1. Voir, par exemple, Ribeiro et Escobar (2006). www.ram-wan.net(

Restrepo, Eduardo, et Rojas, Axel. 2010. *Inflexión decolonial*. Popayán : Universidad del Cauca, Instituto Pensar.

Dussel, Enrique. 1994. *1492 : el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz : Plural Editores.

Restrepo, Eduardo et Escobar, Arturo. 2009. «Anthropologies hégémoniques et colonialité». *Cahiers des Amériques latines*.

Escobar, Arturo et Ribeiro, Gustavo Linset. 2006. *World Anthropologies, Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford : Berg Publishers.

Fabian, Johannes. 2006 [1983]. *Le temps et les autres, Comment l'anthropologie construit son objet*. Traduction française par Estelle Henry-Bossoney et Bernard Müller. Toulouse : Anacharsis.

Ortiz, Fernando. 1940. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. La Havane : Éditions Jesús Montero.

Ramos, Alcida. 2017. « Por una crítica indígena de la razón antropológica ». *Anales de Antropología*.

Rabinow, Paul. 1986. « What are social facts. Modernity and postmodernity in anthropology ». Dans *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, sous la dir. de James Clifford Marcus et George E. Marcus. Berkeley : University of California Press.

Segato, Rita. 2015. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires : Prometeo. p. 14.

Yehia, Elena. 2007. «Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad

/colonialidad/decolonialidadlatinoamericanasylateoríaactor-red».

Tabula Rasa.6 : 85-114.

<<http://www.scielo.org.co/>

sciELO.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892007000100005&lng=en&nrm=iso>

Anthropophage

CLAUDE BOURGUIGNON ROUGIER

L'anthropophage comme fondement de l'imaginaire moderne.

Cette modernité, qui se construit dans l'opposition à une altérité inquiétante, trouve dans l'anthropophage à la fois son antithèse et l'icône de ce qu'il faut combattre. Le cannibalisme est un des éléments du discours qui justifie la Conquête, l'exploitation de la main d'œuvre indienne, la destruction et l'infériorisation du monde indigène. La Guerre Juste puisait sa légitimité dans l'anthropophage, comme l'a abondamment mentionnée par Ginés de Sepulveda lors de la Controverse de Valladolid. L'horreur qu'inspirait la consommation de viande humaine, réelle ou fantasmée, était une des raisons qui justifiait la mise sous tutelle de l'Autre. L'anthropophage, supposée ou réelle, de certains groupes se constituerait en paradigme représentatif d'un continent : l'Amérique.

1Ce n'est pas un nom idéal, étant donné la diversité interne de chacun des trois axes identitaires, et il cache d'autres axes clés (rural/urbain ; classe, genre, génération, sexualité, religion et spiritualité) mais c'est une première façon de problématiser, et au moins de nous faire bégayer lorsque nous invoquons si naturellement l'Amérique latine. Ma traduction.

2Les Afro-Andins et les Afro-Caribéens ne sont pas nécessairement des Latino-Américains. Ma traduction.