

# Entretien avec Ramón Grosfoguel

*Cette traduction est le fruit d'un travail collectif, réalisé par Anne-Laure Bonvalot, Laura Lema Silva, Laura Nguyen, Philippe Colin et Claude Bourguignon Rougier. L'interview de [R. Grosfoguel](#) a eu lieu en août 2015.*

<

[Telecharger le pdf](#)

*C.B. Dans « La inflexión descolonial », l'anthropologue colombien Eduardo Restrepo aborde ce qu'il interprète comme l'une des différences majeures entre les Postcolonial Studies et les Estudios Descoloniales : « la pensée décoloniale est opératoire dans le champ théorique de la colonialité alors que la réflexion des auteurs postcoloniaux l'est dans le champ du colonialisme ». En quoi consiste cette différence entre colonialité et colonialisme ?*

R.G. Le colonialisme est ce mouvement d'expansion européenne qui commence avec la chute du sultanat de Grenade, le 2 janvier 1492, après une guerre qui a duré 10 ans, et la « découverte » de l'Amérique, le 12 octobre de la même année. Avant cette date, il y a eu, bien sur, des formes de domination coloniale, avec des formes de pouvoirs qui exploitaient le travail via le tribut ou l'impôt, mais ce pouvoir pré-moderne ne disposait pas d'un marché permettant la distribution de la richesse; d'autre part, il n'existait pas de hiérarchisation raciale qui justifiât la domination des peuples opprimés. La grande nouveauté, c'est qu'à partir de 1492, le colonialisme opère par le biais de la colonialité - c'est à dire, du racisme - et, ce, à tous les niveaux de la vie sociale : pas seulement dans la sphère de l'économie mais aussi dans celles de la politique, de la sexualité, du genre, de l'esthétique, de l'épistémologie, de la spiritualité, des langues, de l'écologie, etc. L'autre, le dominé, doit être assimilé en tant qu'inférieur, ou, pire encore, exterminé. Le colonialisme est ce mouvement d'expansion européenne qui usurpe la souveraineté des peuples par des méthodes violentes. Il se caractérise par la mise en place d'une administration coloniale qui exerce son autorité sur les colonisés. Ce processus entraînera, à partir de 1492, la destruction de toutes les civilisations existantes : au début du XX<sup>e</sup> siècle, plus aucun espace n'échappe à la civilisation occidentale. Je m'adresse ici au public français, qui a toujours vécu le colonialisme du côté du colonisateur : vous imaginez une occupation nazie qui aurait duré quatre cent cinquante ans ? D'ailleurs, comme le disait Aimé Césaire, le nazisme, c'est

l'application en Europe, par une sorte d'effet boomerang, des méthodes coloniales. C'est ça le colonialisme : l'occupation militaire violente, l'esclavage et le travail forcé comme mode d'exploitation brutale du travail, et l'extermination des peuples colonisés pendant quatre cent cinquante ans. Cela a doté l'Europe d'un privilège qui n'est pas seulement économique mais aussi politique, culturel, épistémologique. La mise en place d'administrations coloniales (ce qu'on entend généralement par « colonialisme ») va déboucher sur l'instauration de relations de domination coloniales qui ne disparaîtront pas avec la fin du colonialisme. Je fais ici allusion à cette façon très complexe d'organiser la domination coloniale sur la base d'une échelle de valeur, phénomène qui a touché le monde entier grâce au colonialisme et qui est toujours à l'œuvre de nos jours, malgré la disparition des administrations coloniales (quasi disparition, car la Palestine, Puerto Rico, et d'autres régions du monde connaissent encore des formes de domination coloniale). En effet, les rapports de force qui sous-tendent le monde économique, les formes d'exploitation du travail, la domination du capital financier et l'actuelle division internationale du travail (globalement, une domination du Nord sur le Sud), ont tous un caractère colonial très marqué. Au niveau politique, la domination passe par la mise en place de l'État-nation, cette fiction eurocentrée selon laquelle l'identité de la population et celle de l'État seraient coextensives. Ce type de fiction, qui n'existait nulle part, a cependant été exporté un peu partout dans le monde ; elle est le modèle de l'autorité politique, la forme eurocentrée que doit prendre toute autorité politique. Dans le système-monde actuel, l'État-nation constitue l'un des mécanismes de domination les plus puissants même s'il existe d'autres types de hiérarchies : pédagogiques, esthétiques, linguistiques, raciales, sexuelles, de genre, spirituelles. Elles constituent autant de moments de l'exploitation et de la domination à l'échelle globale. Autrement dit, ces formes, qui naissent avec le colonialisme, ne disparaissent pas avec lui. Nous sommes face à une hétéarchie, c'est à dire que ces hiérarchies forment un écheveau et structurent ce qu'on appelle « la civilisation occidentale ». Pour ma part, je préfère parler de « système-monde capitaliste/patriarcal/occidentalo-centré/christiano-centré/moderne-colonial ». La hiérarchie esthétique amènera donc à privilégier le goût et les canons de beauté occidentaux ; la hiérarchie linguistique, les langues occidentales ; la hiérarchie religieuse, les formes occidentales de la spiritualité ; la hiérarchie capitaliste, avec sa division internationales du travail, les formes occidentales de l'économie ainsi que les formes occidentales de l'autorité politique, c'est à dire un certain système de rapports entre les États et la naturalisation de l'État-nation. La liste des hiérarchies est longue. Elles ont toutes leur origine dans l'histoire coloniale, dans le colonialisme, mais ne s'achèvent pas avec lui, subsistant au contraire après la disparition des administrations coloniales. La colonialité du pouvoir, pour exister en tant que structure, a besoin d'être intériorisée, pas seulement sur le plan de la

subjectivité, de l'identité individuelle mais aussi au niveau collectif et ce, pas seulement dans l'aire européenne, mais à l'échelle globale. En réalité, le colonialisme fut le moment nécessaire pour qu'apparaissent les hiérarchies globales constituantes de la colonialité. Ces structures de pouvoir sont tellement intégrées à notre façon de penser, aux relations entre les êtres humains ou avec la nature, qu'elles n'ont plus guère besoin de la vieille administration coloniale pour s'imposer à l'échelle planétaire. 500 ans après le début de l'ère coloniale, ces structures sont devenues l'ossature des pratiques institutionnelles, des imaginaires, des identités et de la subjectivité moderne.

C'est pour cela que dans mon travail, face à la gauche occidentalisée, j'insiste sur le fait que nous n'avons pas seulement affaire à un système économique ou bien politique mais à une civilisation. Si nous concevons le système-monde comme une économie, alors toutes ces hiérarchies de pouvoir peuvent être expliquées, en dernière instance, par les déterminants économiques. En revanche, si nous voulons décoloniser l'économie politique, il est indispensable de changer la géographie de la raison et de prêter l'oreille aux pensées critiques produites dans le sud global. Cela permet de rendre visible ce qu'un regard nord-centré tend à occulter. Un regard qui part du Sud global rend visible la multiplicité de hiérarchies de pouvoir global qui constituent cette civilisation. Observons que les intellectuels critiques du Sud global - que ce soient les intellectuels indigènes ou les penseurs et penseuses africaines, asiatiques et latino-américains ou encore les intellectuels critiques islamiques et bouddhistes - s'accordent tous sur un point: ils nomment ce système global une civilisation, et certains l'appellent « civilisation occidentale ». Cela met en évidence que le système global n'est pas seulement un système économique mais quelque chose de plus grand, de plus complexe. Il s'agit d'une civilisation ayant produit un système économique et non pas d'un système économique ayant produit une civilisation. Il s'agit d'une civilisation qui a détruit toutes les autres civilisations et qui est devenue, à partir du début du XXe siècle, après de la chute du califat ottoman, une civilisation planétaire. Cette civilisation produit de la richesse, de la vie et des privilèges pour une très faible partie de la population tout en produisant de la pauvreté, de la violence et la mort pour le reste de l'humanité.

*C.B. Si je comprends bien, il s'agit d'un terme utilisé par ceux qui n'appartiennent pas à l'Occident ?*

R.G. C'est un terme qui a été utilisé de manière très perverse par la droite occidentale, mais je récupère le concept de « civilisation » tel qu'il est utilisé dans le Sud Global. La droite occidentale parle de civilisation pour dire que la civilisation occidentale est supérieure aux autres, pour parler d'un « choc de civilisations », pour culturaliser et essentialiser. Ce qui

caractérise les cinq-cents dernières années, c'est que toutes les civilisations existant avant 1492 ont été détruites par la civilisation occidentale ; autrement dit, qu'il n'y en a plus d'autres et que nous vivons tous aujourd'hui à l'intérieur d'une seule civilisation planétaire caractérisée par des rapports de subordination. Toutes les autres civilisations ont été détruites, leurs peuples opprimés, subordonnés, exploités. Elles ont fini par être incorporées en tant que périphéries au sein du système-monde. Il n'y a plus dans le monde un lieu dont tu puisses dire : ici se trouve la civilisation X. Ces civilisations, extérieures à la civilisation chrétienne/occidentale ont disparu. Ce que nous avons aujourd'hui, ce sont des cultures diverses, colonisées par la civilisation occidentale et qui, par conséquent, reproduisent en leur sein l'eurocentrisme et les cadres de la modernité/colonialité. L'anti-occidentalisme, à proprement parler, constitue une simple inversion des constructions binaires de la civilisation occidentale. Les « anti », comme je les nomme, ne font qu'inverser les constructions binaires de la civilisation occidentale, selon lesquelles l'Occident serait naturellement et intrinsèquement scientifique alors que le reste du monde serait superstitieux ; l'Occident serait naturellement et intrinsèquement démocratique et le reste du monde autoritaire ; l'Occident serait naturellement et intrinsèquement libéral et le reste du monde autoritaire ; l'Occident serait naturellement et intrinsèquement féministe et le reste du monde patriarcal, etc. Les tiers-mondistes fondamentalistes qu'ils soient islamistes, indigénistes ou afro-centristes acceptent les dualismes occidentaux : ils ne font que les inverser. Ils adoptent les constructions binaires imposées par l'Occident avec la colonisation, des constructions binaires qui légitiment la domination raciale ; ils les acceptent et les inversent pour dire : « oui, nous sommes patriarcaux, oui, nous sommes despotiques et nos formes culturelles sont supérieures aux vôtres ». C'est pour cela que je considère que les fondamentalismes tiers-mondistes ne sont jamais que des « variations de l'eurocentrisme ».

En réalité, nous savons que ces constructions binaires occidentalo-centrées sont complètement infondées : le reste de la planète a des pensées et des pratiques de libération de la femme ; des formes de pensée, des institutions et des pratiques démocratiques qui diffèrent de celles de la démocratie libérale occidentale. Les zapatistes, contrairement aux fondamentalistes tiers-mondistes, défendent l'idée suivante : la démocratie consiste à « commander en obéissant ». À l'inverse de ce qui se passe dans nos démocraties occidentales, dans lesquelles celui qui dirige n'obéit pas et celui qui obéit ne dirige pas, dans la pratique institutionnelle des *caracoles tojolabales* zapatistes, celui qui commande le fait en obéissant à la communauté. Les zapatistes sont donc un exemple de déplacement et de dépassement des logiques binaires occidentales.

Reste que ces constructions binaires se sont globalisées avec l'expansion coloniale, elles se sont incrustées dans l'épistémologie, dans la subjectivité et dans les manières de penser du reste du monde « non-occidental ». C'est pourquoi la résistance à la domination coloniale et néocoloniale occidentalocentrée, dans beaucoup de cas, ne constitue qu'un simple renversement. C'est ce que j'ai nommé le fondamentalisme tiers-mondiste. Les fondamentalistes ne sont qu'une minorité, mais la presse occidentale, toute entière impliquée dans sa « guerre contre le terrorisme », leur donne une importance qu'ils n'ont pas, en faisant croire que l'ensemble du monde islamique, africain ou indigène est fondamentaliste. Les fondamentalismes afro-centrés, islamistes, ou indigénistes sont des variations de l'eurocentrisme : pas seulement parce qu'ils sont le produit de stratégies militaires et financières qui correspondent au projet impérial de l'Occident mais parce que, d'un point de vue épistémologique, ils s'enracinent dans un autre fondamentalisme qui, lui, est eurocentré. Ce fondamentalisme eurocentré est de loin le plus dangereux : il dispose en effet des ressources militaires, financières et institutionnelles qui lui permettent d'imposer au reste du monde le dualisme raciste de son épistémologie coloniale. C'est lui qui crée dans le Tiers Monde ces miroirs inversés, en réalité tout aussi eurocentrés que leur modèle occidental.

*C.B. Tu parles de fondamentalisme indigéniste. J'aimerais te poser une question: que réponds-tu à ceux qui critiquent » l'essentialisme » de la théorie décoloniale en pointant sa vision idéalisée de l'indigénité ?*

Tout d'abord, je dirai que ce type de critique relève de ce que j'appelle « l'anti-essentialisme essentialiste » parce qu'il prend sa source dans une des variantes de gauche d'un fondamentalisme eurocentrique qui essentialise et homogénéise une pensée décoloniale qui est pourtant diverse et hétérogène. Selon cette perspective, toutes les pensées issues d'épistémologies indigènes, islamiques, africaines ou latino-américaines sont essentialistes. Ceux qui formulent ce type de critique sont sceptiques face à l'idée qu'il puisse exister une pensée critique hors des paramètres de la pensée occidentale. Pour eux, seule la pensée occidentale existe: le reste n'est que fantaisies occidentales, comme le « bon sauvage » de Rousseau. Il leur est très difficile d'imaginer ne serait-ce que la possibilité d'une pensée critique hors de la métaphysique occidentale. C'est pour cela qu'ils réagissent vivement lorsque quelqu'un se met à défendre la pensée critique indigène ou des pensées qui viennent de l'expérience coloniale, comme par exemple la pensée noire. Les sujets colonisés sont très divers; toutes ces cultures le sont aussi. Penser, par conséquent, que la décolonialité ne s'exprimerait que d'une seule manière relève d'une forme grossière d'essentialisme. Si la pensée décoloniale est aussi diverse, pourquoi faudrait-il la réduire à

la pensée d'une seule personne, comme Mignolo, par exemple? Oui, j'en conviens : certaines affirmations de Mignolo sont fortement essentialistes. J'ai déjà critiqué dans certains de mes écrits les aspects essentialistes et réductionnistes de sa pensée. Mais il existe d'autres pensées décoloniales ; on ne peut aucunement les réduire à la perspective de Mignolo.

*C.B. Je crois qu'il pourrait-être utile, pour un public français qui connaît mal la pensée décoloniale, que tu développes par exemple la différence entre l'approche de Dussel et celle de Mignolo.*

R.G. Le concept de géopolitique de la connaissance d'Enrique Dussel ne relève pas du réductionnisme géographique. C'est Mignolo qui le caricature et en fait en un concept essentialiste et réductionniste. Mignolo a souvent l'air d'affirmer que si tu es, d'un point de vue géographique, latino-américain, africain ou indigène alors, tu es forcément décolonial et, qu'à l'inverse, si tu es européen, tu es colonial. Ce type de réductionnisme pose problème. Mignolo ne distingue pas la localisation épistémique de la localisation sociale ou, pire encore, il ne fait pas la différence entre la localisation épistémique et la localisation géographique. Du fait de cette confusion, il tombe souvent dans un essentialisme très problématique, voire dans des formes de racisme inversé.

Pour Dussel, la géopolitique de la connaissance est un concept philosophique, qui est en lien avec la condition de possibilité d'une critique radicale du système. Elle renvoie au thème de l'extériorité. Dussel développe le thème de l'extériorité en imprimant un tournant décolonial au concept lévinasien d'extériorité. Pour lui, la condition de possibilité d'une critique du système perçu comme une totalité est celle qui consiste à articuler une critique qui lui soit extérieure. Une telle critique vient des sujets qui ont été expulsés dans l'extériorité du système. Ces sujets ont été opprimés, exploités, dominés, expulsés de l'épistémologie promue par le système et repoussés vers la zone du non-être, là où sont assignés ceux qui sont classés comme racialement inférieurs. Cela ne signifie pas qu'ils se trouvent dans un rapport d'extériorité absolu puisque toutes les civilisations ont été détruites: nous sommes tous dans la civilisation occidentale sur le plan de l'économie politique; nos subjectivités, nos identités et nos imaginaires ont été façonnés par le projet moderne/colonial occidental. La colonialité consiste précisément dans le fait que toutes ces hiérarchies de pouvoir qui ne s'épuisent pas dans l'administration coloniale mais passent par les formes de pensée, d'action, la spiritualité, l'esthétique, l'épistémologie, la pédagogie, les formes de l'autorité politique, l'économie. Bref, l'ensemble des domaines de la vie et de l'existence sociale sont traversés par la structure suivante: Occident supérieur vs Non-Occident inférieur. Pour Dussel, c'est parmi les sujets déshumanisés, situés en-dessous de la ligne de l'humanité, expulsés hors du concept même d'humanité, que l'on trouve une pensée critique anti-

systemique à partir de laquelle on peut élaborer une critique radicale depuis l'Autre du Même. Attention, il ne dit pas que tout ce qui est formulé depuis une position d'extériorité est d'emblée décolonial. C'est souvent l'impression que l'on a en lisant Mignolo. Encore une fois, il ne faut pas caricaturer et considérer que ce que dit Mignolo vaut pour l'ensemble des auteurs décoloniaux : en particulier, lorsqu'il semble affirmer que tout ce qui est dit par un Indigène, un Afro ou une femme du Tiers-monde est a priori décolonial et que tout ce qui est dit par un Européen ou un Euro-étasunien est colonial. Ce n'est pas notre avis. La grande force du système, tient précisément à ceci : ceux qui se situent en bas de l'échelle sociale pensent à partir du même point de vue épistémique que ceux qui se trouvent en haut de l'échelle sociale. Par conséquent, on ne peut pas rabattre la position sociale ou géographique sur la position épistémique comme le fait Mignolo. La majorité de ceux qui se trouvent socialement infériorisés pense et désire la même chose que ceux qui se trouvent en haut de l'échelle sociale. A l'inverse, tu peux trouver des personnes qui se situent en haut de l'échelle sociale mais qui prennent au sérieux la pensée critique produite par les intellectuels situés en-dessous de la ligne de l'humanité. Lorsque nous parlons de pensée critique produite par les damnés de la terre, par les déshumanisés de la zone du non-être, nous faisons référence à des pensées réellement critiques et non pas à toutes les pensées qui proviendraient de ce lieu. Comme je l'ai déjà dit, on peut parfaitement reproduire, au sein même du Tiers-Monde, les catégories binaires euro-centrées hégémoniques. De sorte que ce que l'on appelle la pensée critique est presque toujours minoritaire parmi les sujets que le système extériorise et rend subalternes. Il importe, par conséquent, de prendre au sérieux la pensée critique produite depuis cette extériorité. La question que pose Dussel est la suivante : depuis quelle géopolitique de la connaissance penses-tu ? Depuis quel espace, au sein des rapports de pouvoir globaux, penses-tu ? Penses-tu du côté des sujets dominants, colonisateurs ou bien du côté des sujets dominés, colonisés ? Cette interrogation s'inscrit dans la problématique de la géopolitique de la connaissance. L'extériorité n'est pas une extériorité géographique mais une position résultant de rapports de domination à l'intérieur desquels l'Occident occupe le côté dominant et ceux qui sont classés comme non-occidentaux, le côté des subalternes. L'extériorité constitue la condition de possibilité d'une critique radicale du système.

L'extériorité est toujours relative, jamais absolue. Relative parce que nul ne vit dans une extériorité absolue par rapport au système-monde. Nous avons tous été affectés par la civilisation moderne/coloniale d'une manière ou d'une autre. L'expansion coloniale européenne a affecté toutes les cultures à partir de 1492. L'extériorité est produite par ce même système qui « infériorise » des êtres humains en les faisant basculer en-deçà de la ligne de l'humain, c'est pourquoi elle est toujours relative. La pensée critique qui est

produite depuis la zone du non-être, depuis la zone des sujets déshumanisés qui ont été soumis à la violence et à l'exploitation les plus brutales, est une pensée conçue depuis l'extériorité ou depuis l'altérité du système. C'est de là qu'émergent les éléments critiques qui permettent de formuler une critique radicale du système-monde en vue de son dépassement. La critique marxiste, basée sur l'expérience historique de l'oppression et de l'exploitation vécue par le prolétariat européen, est elle aussi produite de l'intérieur de cette culture et de cette cosmovision occidentales. Par conséquent, un tel positionnement permet d'émettre une critique depuis la différence, c'est-à-dire depuis la différence de classe (marxisme), de genre (féminisme occidental) ou de sexualité (*Queer theory* occidentale) au sein de « l'Occident ». Mais la critique qui émane de l'extériorité est une critique qui se fait depuis l'altérité, depuis un dehors « non occidental » relatif. Ces termes proviennent de la philosophie de la libération de Dussel. On peut certes élaborer un marxisme décolonial, des féminismes noirs/indigènes/islamiques, ou de la *Queer Theory* décoloniale. Mais, pour cela, il faut amorcer un tournant décolonial, en situant sa pensée dans une autre géopolitique et dans une autre corpo-politique de la connaissance.

La difficulté qu'il y a à comprendre la pensée décoloniale vient en partie du fait que lorsqu'on dit pensée ou culture dominantes occidentales, on entend le mot « Occident » comme une géographie ou comme une couleur de peau. En réalité, nous les décoloniaux, nous entendons « Occident » comme une position à l'intérieur de rapports de pouvoir et comme un certain type d'épistémologie. De nos jours, à mon sens, les élites néocoloniales de la périphérie sont des élites occidentalisées, qui occupent la position de l' »Occident « dans ces pays : elles servent d'intermédiaires entre les peuples dominés et exploités, et les pouvoirs financiers et militaires du Nord global. Ces élites occidentalisées ont un visage noir en Afrique, blanc en Amérique Latine et brun en Asie. Mais ce n'est pas la couleur de leur peau qui en fait des élites occidentalisées, c'est leur position au sein des rapports de pouvoir et leur vision du monde. A l'intérieur des frontières de leurs États, ces élites infériorisent des populations en fonction de critères raciaux. Autrement dit, elles pratiquent le racisme avec leurs propres peuples. Notons cependant que la plupart du temps, le marqueur des hiérarchies raciales n'est pas la couleur de peau mais l'identité religieuse ou ethnique. Ces marqueurs permettent de tracer la ligne qui sépare les humains de ceux qui le sont moins. Ces élites occidentalisées occupent aujourd'hui, par leur façon de penser et d'agir, la position qui fut celle des colonisateurs européens, celle de l'Occident. On voit bien que la pensée décoloniale n'est nullement une pensée simpliste, réductionniste et/ou essentialiste. Je pense en particulier à la France, où l'on caricature beaucoup la pensée décoloniale, et où l'on nous reproche d'être essentialistes. On nous traite de fondamentalistes parce que nous disons qu'il existe une pensée critique dont l'histoire n'est



pas celle de la pensée occidentale. Je qualifie cette critique eurocentrique de la pensée décoloniale « d'essentialisme anti-essentialiste » : en effet, elle fait du monde entier un ensemble homogène, affirmant par là même qu'il n'y a pas de dehors, pas d'extériorité à la pensée occidentale. Elle part du principe de l'existence d'une « intériorité absolue » sur le plan de la connaissance, de l'imaginaire et de la subjectivité de tous les habitants de la planète. Cette intériorité absolue est en elle-même essentialiste parce qu'elle ne reconnaît pas la diversité épistémique du monde et son hétérogénéité. Et pourtant, on n'entend jamais ces critiques remettre en question l'essentialisme le plus dangereux : l'essentialisme hégémonique du fondamentalisme eurocentrique. Comme c'est le fondamentalisme eurocentrique qui nomme les autres fondamentalismes, on ne considère jamais l'eurocentrisme comme une forme de fondamentalisme. Le fondamentalisme eurocentrique définit comme fondamentaliste toute pensée produite à partir d'une matrice théologique/religieuse. Cette définition est hautement problématique, et ce, pour deux raisons : 1) parce qu'il existe des fondamentalismes athées scientistes (le stalinisme en tant que fondamentalisme au sein du marxisme, le positivisme en tant que fondamentalisme au sein de la science, le laïcisme en tant que fondamentalisme au sein du sécularisme, etc.) ; 2) parce qu'il existe des pensées politiques dont la matrice est théologique et qui ne sont pas des fondamentalismes (la démocratie chrétienne, la pensée démocratique des Frères Musulmans, la pensée politique bouddhiste, la pensée critique tojolobal des zapatistes, etc.). Ma définition du fondamentalisme est très différente de la définition qu'en donne le fondamentalisme eurocentrique. Celle-ci se résume à une idée : la différence entre la pensée fondamentaliste et celles qui ne le sont pas tient à la présence ou non du religieux. Au nom de cette définition binaire eurocentrée, « séculaire VS religieux », on exclut du domaine du fondamentalisme toute la pensée séculaire eurocentrique, et l'on suppose que toute pensée d'origine religieuse est une pensée fondamentaliste. Cela relève d'un essentialisme grossier. Selon ma propre définition, les fondamentamentalistes sont ceux qui considèrent que leur épistémologie est supérieure à celle des autres. Tout racisme épistémique est fondamentaliste. Le fondamentalisme est raciste dans son fondement épistémique, parce qu'il privilégie la pensée des hommes blancs occidentaux de cinq pays (la France, l'Allemagne, l'Angleterre, les États-Unis, et, dans une moindre mesure, l'Italie) et parce qu'il considère comme inférieure la pensée qui ne provient pas que de ces cinq pays. Il est aussi sexiste dans la mesure où il ignore la pensée des femmes, même lorsqu'elles appartiennent à l'un de ces cinq pays. Dans cette perspective, le fondamentalisme eurocentrique est le plus dangereux de la planète, pas seulement parce qu'il a le pouvoir militaire, institutionnel et financier de s'imposer aux autres à l'échelle planétaire, mais aussi parce qu'il est à l'origine, sur le plan épistémologique, des fondamentalismes tiers-mondistes. Comme je l'ai déjà dit, les fondamentalismes tiers-

mondistes (qu'ils soient séculaires ou religieux) reprennent à leur compte les partitions binaires eurocentriques en les inversant. Pour sortir de cette impasse, il faudrait : 1) questionner, décoloniser et dépasser les partitions binaires eurocentriques ; 2) Passer au crible de la diversité épistémique tous les sujets que nous abordons. Par exemple, si nous parlons de démocratie, il nous faudrait parler de démocraties au pluriel. En Occident, la notion de démocratie est monolithique et renvoie uniquement à la démocratie libérale. Il faut envisager d'autres manières de concevoir et de mettre en pratique la démocratie, d'autres manières de concevoir et de mettre en pratique la libération de la femme, au-delà du féminisme occidental (féminisme noir, féminisme islamique, féminisme indigène, etc.), d'autres manières de concevoir et de mettre en pratique la pédagogie, d'autres manières de concevoir et de mettre en pratique l'esthétique, d'autres manières de concevoir et de mettre en pratique notre relation à d'autres formes de vie ; 3) Chercher des accords pluriversels avec les épistémologies qui sont en rupture avec les uni-versalismes occidentaux (un petit nombre d'individus, en l'occurrence, des hommes, occidentaux, issus seulement de cinq pays, définissent pour tous les habitants de la planète « ce qu'est la réalité », « ce qui est vrai » et « ce qui est le mieux pour tous »). Le pluriversalisme proposerait autre chose : « tous ensemble, nous définissons ce qui est le mieux pour tous ». Comme l'a dit Aimé Césaire, c'est là un universalisme riche de toutes les particularités.

*C.B. Ne penses-tu pas que cette caricature de la pensée décoloniale vise en fait, à tort ou à raison, l'un des représentants de ce courant, en l'occurrence, Walter Dignolo ? Il semble qu'il y ait identification entre l'ensemble de la pensée décoloniale et celle de Dignolo. C'est très réducteur. Comment l'expliques-tu ?*

R.G. C'est très simple : Dignolo occupe la position la plus élevée au sein de l'université occidentale. Il occupe une chaire à l'Université de Duke. En conséquence, beaucoup d'universitaires le considèrent comme le principal penseur de la théorie décoloniale et lui accordent une importance toute particulière. Ces universitaires croient que la théorie décoloniale est une mode universitaire. Ils ne réalisent pas qu'elle est apparue il y a cinq cent ans, lorsque Christophe Colomb débarque en Amérique et les Portugais en Afrique et en Asie. En fait, ce phénomène est très représentatif du fonctionnement des rapports de pouvoir et de domination à l'intérieur de l'Université, en particulier au sein de l'université occidentalisée. Si tu occupes une position importante dans une grande université américaine ou parisienne, on t'écouterait plus facilement que si tu occupes une position subalterne, ou bien encore, si tu travailles dans une université ailleurs dans le monde. On t'écouterait encore moins si tu es un intellectuel militant qui ne fait partie d'aucune université. Bien sûr, on me demandera : mais toi, tu travailles bien dans une Université

californienne, à Berkeley ? C'est vrai. Mais il faut préciser que je travaille dans un département d'études ethniques, qui s'est créé dans un contexte de lutte : la grève sanglante qu'ont menée en 69 les étudiants noirs, latinos, asiatiques et autochtones. Cette grève, qui fut durement réprimée, a duré 9 mois (Rappelons que Reagan avait mobilisé la garde nationale de Californie pour mettre fin à la grève). Si le département existe encore, c'est grâce à une autre grève menée en 1999. Pendant trente ans, entre 1969 et 1999, l'Université a essayé de supprimer les postes des professeurs qui partaient à la retraite, étaient mutés, ou décédaient, si bien qu'en 1999, le département était sur le point de disparaître à cause du manque d'enseignants. C'est la raison pour laquelle les étudiants racialisés organisèrent une seconde grève en 1999 qui déboucha sur la création de 12 postes d'enseignants et d'un Centre d'Études sur la Race et le Genre. L'espace créé par la lutte des étudiants de couleur permit la création, à l'intérieur de l'Université blanche, d'un département qui prendrait enfin au sérieux la pensée critique née avec les luttes décoloniales des peuples colonisés, aux Etats-Unis et ailleurs. Depuis 1999, ce département est toujours en lutte, et sans les protestations et les mobilisations des étudiants, il n'existerait plus. La position de Mignolo au sein du système universitaire est très différente : elle est avant tout celle d'un universitaire qui enseigne dans une université occidentale privée très prestigieuse. Il est arrivé aux Etats-Unis en tant qu'américaniste et disciple de Barthes. Je crois que cela explique la place prééminente qu'il occupe parmi les universitaires, et tout particulièrement, les Français. Par conséquent, beaucoup croient qu'il est le porte-parole ou le représentant de la pensée décoloniale. Cette illusion est d'ailleurs renforcée par l'attitude de Mignolo lui-même, qui prétend parfois parler au nom d'un groupe qui n'existe pas. Cette propension à parler comme s'il était le représentant de la pensée décoloniale mondiale, lui a valu de fortes critiques de la part d'un certain nombre de théoriciens et de théoriciennes décoloniaux. Prenons par exemple les critiques adressées à Mignolo par la bolivienne Silvia Rivera Cusicanqui. Selon elle, Mignolo s'est approprié des concepts produits par la pensée indigène en les décontextualisant, en les dépolitisant, sans jamais s'impliquer dans un mouvement social ou politique indigène. Remarquons d'ailleurs que Mignolo, sauf erreur, n'a aucun type d'engagement social ou politique. Selon moi, la pensée décoloniale implique une certaine éthique qui s'oppose à ces formes « d'extractivisme épistémique » qui ne profitent qu'à un petit nombre d'universitaires du Nord global. L'extractivisme n'est pas seulement une forme de l'économie politique qui consiste à extraire des ressources des pays du Sud pour accumuler les richesses dans les pays du premier monde. Comme le montre l'indigène canadienne Leanne Betasamosake Simpson, l'extractivisme est une manière d'être, de se situer dans le monde. Elle utilise l'expression d'extractivisme cognitif pour signifier que le vol ne concerne pas seulement les ressources mais aussi des connaissances et des idées. Si tu lis attentivement la critique de

Silvia Rivera Cusicanqui, tu verras que, même si elle n'emploie pas le terme, elle fait bien référence à cet extractivisme cognitif dont parle Leanna Betamosake Simpson : une personne se rend dans le tiers monde, se saisit des idées des penseurs et des intellectuels autochtones, sans connaître précisément la pensée ni les pratiques indigènes, sans participer à leurs luttes, sans que son corps soit réellement immergé dans leurs pratiques collectives, puis, elle décontextualise, dépolitise, et recycle les idées qui s'y prêtent le mieux, dans le seul but de réaliser une brillante carrière au sein d'une université du Nord global. Cette critique est pertinente : la pensée décoloniale ne peut pas reproduire l'extractivisme épistémique des penseurs eurocentrés. Il faut penser avec les peuples, et s'engager dans leurs luttes politiques de libération. Cela suppose une éthique dans le travail de recherche : les connaissances produites par les autres ne sont pas des pierres précieuses dont on pourrait s'emparer pour en tirer profit sur le marché des idées. Reproduire ce type de pratique au nom de la théorie décoloniale est extrêmement pervers. J'ajouterai que cette critique de Silvia Rivera est la plus percutante qu'un intellectuel du Sud global ait faite sur Mignolo. En réalité, en France, on ne connaît pour ainsi dire pas la critique décoloniale qui se fait un peu partout dans le monde, y compris d'ailleurs, ce qui se fait en France. C'est logique, dans la mesure où cette critique remet en cause les prémisses de l'universalisme eurocentré français, surtout dans sa version cartésienne. D'où la profonde réticence des Français et leur refus de s'ouvrir à la diversité épistémique. L'ouverture vers une épistémè autre produit une remise en cause radicale de beaucoup de choses comme par exemple le privilège racial ou le privilège impérial/colonial occidental sur le plan de la connaissance et du pouvoir. Pouvoir et connaissance sont liés. En cela, Foucault a vu juste. Et j'ajouterais : connaissance coloniale et pouvoir colonial sont également liés. Accepter la critique décoloniale implique une remise en question radicale que les intellectuels français n'ont aucune envie d'opérer. Ils ne peuvent pas concevoir que le Sud global ait su produire une autre forme d'universalisme. Un universalisme pluriversel qui n'efface pas les particularités, mais qui s'en nourrit.

*C.B. J'aimerais que tu évoques à nouveau l'engagement dont tu as parlé tout à l'heure. Faut-il dire qu'une pensée décoloniale cohérente avec elle-même implique un engagement politique ?*

R.G. D'un point de vue éthique, une pensée décoloniale se doit d'être pensée « à côté » et « avec » les mouvements sociaux. Penser les mouvements sociaux en surplomb revient à perpétuer le rapport colonial qui transforme en objet les sujets qui pensent et produisent une pensée critique. La pensée décoloniale ne peut pas être détachée des mouvements sociaux et des luttes politiques de libération des peuples. Si ce n'est pas le cas, cette pensée

se dévoie et devient une simple mode intellectuelle. L'autre est étudié n'est qu'un objet, il n'est plus un acteur social, un sujet qui produit les connaissances indispensables à la critique radicale de la pensée hégémonique. C'est cela la pensée décoloniale : considérer l'autre comme un sujet producteur de connaissance et non pas comme un objet ou une chose. C'est pourtant ce que font la plupart des anthropologues et des sociologues, qui écoutent l'autre mais ne se laissent jamais « contaminer » par sa pensée. Ils maintiennent les catégories occidentalocentrées, filtrent tout ce qu'ils voient et chosifient les êtres humains qu'ils écoutent.

*C.B. Concrètement, que signifie un tel engagement pour toi ?*

R.G. Concrètement, mon expérience est celle d'un sujet colonisé à l'intérieur de l'Empire nord-américain. En tant que portoricain, je me suis engagé dans les luttes décoloniales à l'intérieur de l'Empire mais je suis également lié à des mouvements décoloniaux européens, en particulier au réseau *Europe Décoloniale*. Ce sont des mouvements qui posent la question de la décolonisation de l'Europe depuis l'intérieur. Mon travail politique est lié aux mouvements décoloniaux, aux États-Unis et en Europe. Lorsque l'on produit de la connaissance, il faut penser « à côté » et « avec » ces mouvements. La connaissance doit servir la libération décoloniale des peuples. Cela signifie que si tu utilises un concept produit par ces mouvements, il te faut absolument citer la personne et les groupes qui l'ont produit. Tu dois également consulter ces mouvements, et leur demander l'autorisation d'utiliser leurs concepts. Ceux-ci peuvent en effet s'insérer dans des stratégies qu'il serait contre-productif de révéler. Nous ne pouvons pas nous emparer du concept, le recycler comme si c'était le nôtre et l'utiliser comme bon nous semble. C'est inacceptable. Cette éthique décoloniale de la recherche constitue une remise en question des privilèges dont bénéficient les universitaires. Elle les décentre et leur impose des limites dans l'usage des concepts d'autrui. Si je m'impose une éthique décoloniale de la recherche, je dois respecter l'autonomie et la souveraineté des mouvements sociaux. Cela signifie que je ne peux pas écrire ce que je veux : je dois soumettre mes écrits aux représentants des mouvements. Bien sûr, il y a une autre façon de faire : celle des universitaires eurocentrés qui vont de par le monde et colonisent le travail des autres. Si je consulte les représentants d'un mouvement social et qu'ils me disent : « ces concepts que tu mobilises dans ton travail, nous ne voulons pas que tu les utilises », je dois respecter leur volonté. Je ne peux pas devenir un extractiviste épistémique, prendre les idées des autres et les utiliser selon mon bon vouloir et dans mon seul intérêt. Sinon, nous pratiquons une éthique qui se prétend décoloniale mais qui est coloniale. C'est ce que l'on a tant reproché à Mignolo. Si j'intègre un mouvement pour m'emparer de ses idées, je ne fais rien d'autre, au fond, que de capitaliser.

Je ne contribue pas au développement de ce courant : j'utilise ses idées pour en tirer en bénéfiques personnels sur le plan académique. L'éthique suppose un engagement politique en vertu duquel le travail réalisé profite avant tout au mouvement. Les intérêts académiques doivent être subordonnés aux intérêts des mouvements sociaux.

*C.B. Quel genre d'engagement politique suppose la perspective décoloniale lorsque l'on est français?*

R.G. En France cela veut dire prendre au sérieux les mouvements décoloniaux français, en particulier les connaissances qu'ils élaborent, en évitant de pratiquer l'extractivisme épistémique dont nous parlions plus haut. Cela pourrait être le point de départ d'une critique : celle du découpage disciplinaire de la pensée universitaire, et de la pensée politique dominante de l'homme blanc qui est au fondement de la tradition républicaine, qu'elle soit de gauche ou de droite. Il faut entrer en contact avec ces mouvements décoloniaux et les soutenir dans leurs luttes. Il y a des mouvements afro, musulmans, roms ; ce sont des mouvements qui appellent à décoloniser la France. Il y a les Brigades Anti-Nérophobie, le Parti des Indigènes de la République, etc. Mais il faut bien reconnaître que la réaction des intellectuels vis-à-vis de mouvements décoloniaux en France est très problématique. Les intellectuels français appréhendent le plus souvent ces mouvements comme des objets d'étude et rarement comme des sujets collectifs qui pensent et élaborent une théorie critique qui pourrait être utile pour décoloniser la France. Pire encore, ils n'arrêtent pas de nier leur légitimité. En matière de production des connaissances, il existe un mythe cartésien, selon lequel pour être objectif, il faut être neutre. Non ! La neutralité n'existe pas dans la production de connaissances. On peut être objectif sans être neutre, c'est-à-dire en pensant « à côté et avec », en prenant position en faveur des mouvements et des opprimés. L'objectivité requiert que tu administres la preuve de ce que nous soutenons. Mais avoir une démarche empirique ne veut pas dire être neutre. Si tu souscris au mythe cartésien, si tu identifies objectivité et neutralité quand tu produis un savoir, tu te fais complice de la domination épistémique qui est l'un des piliers de la colonialité du pouvoir. Car la neutralité épistémique est un leurre. Elle n'existe pas ! Il ne peut pas y avoir de neutralité dans des sociétés qui sont traversées par des rapports de domination multiples. Si tu te dis neutre, tu optes pour le statu quo et, en définitive, tu fais alliance avec les oppresseurs. Le mythe de l' « objectivité comme neutralité » a servi à discipliner les universitaires. Si tu prends parti pour un mouvement social, tu perds ta légitimité de scientifique. Il s'agit d'une technologie de pouvoir, utilisée pour neutraliser les universitaires, qui profite aux dominants et aux oppresseurs. Et si jamais dans le cours de tes recherches tu trouvais quelque chose qui remet en question telle ou telle prise de

position d'un mouvement social? Que faut-il faire ? Eh bien, consulter les militants, leur faire état de ta critique. Le débat est toujours important à l'intérieur des mouvements. Ce que nous ne ferons en aucun cas, c'est de les dénoncer publiquement et déjuger parce qu'ils ont commis une erreur dans leurs analyses.

*C.B. Un intellectuel qui ne respecte pas ce tabou de la neutralité est disqualifié. Personne ne lui fera plus confiance. Comment sortir de cette situation ?*

R.G. Pour relever ce défi, nous avons besoin d'intellectuels engagés, qui questionnent cet état de fait et mènent un combat politique. Et il faut que ceux qui jouissent déjà d'un statut dans le monde universitaire, qui y sont reconnus, et ne mettent donc pas en danger leur emploi, participent activement à ces luttes. Honnêtement, en France, je n'ai pas souvent vu cela... L'un des penseurs du PIR, Sadri Khiari, le dit dans son livre, *La contre-révolution coloniale*. Le concept de contre-révolution coloniale employé dans ce livre me semble très pertinent pour comprendre ce qui s'est passé en France durant les 50 dernières années. La France a longtemps été un lieu de la pensée critique, aussi eurocentrée fut-elle. Bien sûr, on peut critiquer la pensée héritée de 68, mais elle avait une radicalité qui s'est perdue aujourd'hui. Ce qui prédomine aujourd'hui, parmi les intellectuels et les universitaires, c'est la pensée hégémonique libérale-républicaine. En réalité, il s'est produit en France une contre-révolution coloniale : elle a débouché sur un alignement de la gauche sur les pouvoirs en place. Tu remarqueras que c'est le Parti Socialiste qui a mis en place certains aspects du programme politique du Front National avec le soutien d'élus du Front de Gauche et du Parti Communiste. On est passé à un état policier sans qu'il soit nécessaire de recourir à un leader charismatique, comme ce fut le cas avec Mussolini ou Hitler dans les années 30. Et cela s'est fait avec le consentement de la soi-disant gauche française, que nous devrions en fait commencer à appeler par son nom, la droite. Tu remarqueras aussi que ce sont les socialistes qui mettent en place des politiques économiques néolibérales. Il n'y a plus de gauche en France, seulement des variantes de la droite. Je vois de jeunes universitaires français qui ont peur : ils ne veulent pas qu'on leur reproche d'être instrumentalisés par un mouvement social. Si on vous colle cette étiquette, vous perdez toute légitimité et vous risquez d'être exclu du monde académique. C'est particulièrement pernicieux. L'accusation d'islamo-gauchiste (formulation qui appartient à la droite) terrifie beaucoup de gens de gauche. Les jeunes intellectuels et les jeunes universitaires sont par conséquent contraints de garder une distance vis-à-vis des mouvements sociaux. On fait pression sur eux pour qu'ils deviennent des universitaires coloniaux. On attend d'eux qu'ils étudient les mouvements, les victimes des diverses formes d'oppressions intersectionnelles, comme des «objets d'étude», qu'ils «chosifient» les relations sociales et les êtres humains.

Les sujets dont ils parlent ne sont pas considérés comme des acteurs dont les idées pourraient servir de base à une réflexion critique sur le pouvoir et le savoir hégémonique.

Alors, comment négocier le tournant décolonial ?

En prennent au sérieux la pensée critique produite depuis l' « extériorité »<sup>1</sup> de la société française. Où se trouve cette extériorité ? Dans les banlieues parisiennes. Mais pas seulement à Paris. Dans beaucoup d'autres endroits, on trouve des sujets qui ont subi la déshumanisation, la violence et la surexploitation, et qui, à partir de cette expérience, élaborent une pensée critique. Cette pensée est dévalorisée, réduite à des stéréotypes par les intellectuels et universitaires qui empruntent ou sont contraints d'emprunter la perspective du pouvoir. En France, les connaissances les plus intéressantes ne sont pas produites à l'université. C'est dans les banlieues de Lyon, de Paris ou de Marseille qu'est en train de s'élaborer une véritable théorie critique ; une pensée critique riche, diverse, hétérogène. Les intellectuels blancs la considèrent avec mépris. Ils les disqualifient en les accusant d'essentialisme. Ils leur collent l'étiquette d'islamistes, d'essentialistes ou d'afro-centristes. En fait, ce sont eux qui tombent dans l'essentialisme en mettant dans le même sac des mouvements et de perspectives théoriques pourtant très divers. Car il s'agit surtout de disqualifier ceux qui pensent depuis l'extériorité, depuis l'altérité de la société française.

*C.B. Existe-t-il un espace depuis lequel il soit possible de penser ?*

R.G. Il faudrait faire une révolution décoloniale à l'intérieur du monde universitaire français. Il faudrait créer cet espace par le biais d'une intervention politique décoloniale. Cela impliquerait de rompre avec les mythes cartésiens, avec les pressions disciplinaires. Une telle rupture ne pourra pas se faire à travers un débat d'idées ou une démonstration rationnelle, car le pouvoir ne veut pas d'un tel changement. Je comprends que des jeunes dont la position à l'intérieur de l'université est très précaire fassent certaines concessions : il leur faut bien gagner leur vie d'une manière ou d'une autre et parvenir à poursuivre leurs travaux. Mais il y a des universitaires bien établis, dont les emplois ne sont pas menacés. Ces personnes-là feraient bien de s'inspirer des pensées critiques produites par les mouvements décoloniaux au lieu de s'employer à les disqualifier. Même les universitaires qui réfléchissent à des questions centrales comme le racisme ou la colonialité à la française, sont piégés par le mythe de « l'objectivité garante de la neutralité » et pratiquent des formes « d'extractivisme épistémique ». Il faudrait créer non seulement des espaces de dialogue entre les intellectuels engagés et ces activistes mais aussi des espaces de



reconnaissance. Pour que de tels espaces puissent émerger, il est indispensable que les quelques intellectuels engagés dans le projet décolonial prennent au sérieux les savoirs décoloniaux et se montrent humbles envers les producteurs de savoirs issus des mouvements sociaux. Tu as remarqué qu'en France, avant les soulèvements des banlieues de novembre 2005, on ne parlait jamais de colonialité ? C'est seulement avec les émeutes qu'a émergé une discussion sur le racisme en France et qu'on a commencé à se demander : est-ce qu'il y a du racisme en France ? Le problème de la colonisation a-t-il été dépassé ? Quelle est la catégorie la plus opératoire pour comprendre ces soulèvements : celle de race ou bien celle de classe ? C'est à partir de cet événement et des débats qu'il a suscités que de nouveaux mouvements décoloniaux ont commencé à émerger. On a vu apparaître toute une littérature académique qui n'existait pas jusque-là à l'université : on la désigne aujourd'hui sous le nom « d'études françaises postcoloniales ». Si les études postcoloniales existaient déjà dans le monde anglo-américain depuis trois décennies, en France, elles ne sont apparues qu'après 2005. Néanmoins, tandis que certains membres de l'université française devenaient postcoloniaux, les intellectuels militants des banlieues, eux, assumaient une attitude plus radicale et devenaient décoloniaux. Autrement dit, pendant que les intellectuels critiques commençaient à adhérer au projet encore euro-centré des études postcoloniales anglo-saxonnes, les activistes se lançaient dans un projet intellectuel et politique beaucoup plus radical : ils opéraient un tournant décolonial et revendiquaient l'héritage intellectuel et politique de penseurs comme Frantz Fanon, Aimé Césaire, Silvia Wynter, Angela Davis ou Ali Shariati.

*C.B. Puisque tu évoques l'essor des études postcoloniales, peux-tu revenir sur la différence entre les courants intellectuels qui ont influencé les études postcoloniales et ceux qui ont influencé la théorie décoloniale ?*

R.G. Je crois qu'Eduardo Restrepo le résume très bien : les études décoloniales s'intéressent à la colonialité, alors que les études postcoloniales s'intéressent au colonialisme. A partir de cette distinction, nous dirons qu'il est possible d'être anti-colonial tout en reproduisant l'eurocentrisme. Presque tous les mouvements de libération nationale du Tiers-Monde ont échoué parce qu'ils ont reproduit au sein du mouvement anti-colonial une pensée eurocentrique. Être décolonial implique que l'on prenne au sérieux la critique de cet ensemble de hiérarchies raciales qui émerge de l'histoire du colonialisme. Être décolonial, cela signifie prendre conscience des diverses formes de domination issues du colonialisme – ces hiérarchies dont nous avons parlé plus haut – qui s'enracinent dans la domination raciale inventée par l'Occident. La perspective décoloniale vise à décoloniser, sur le plan du pouvoir, du savoir et de l'être, les structures de domination qui prévalent dans le « système-

monde capitaliste-patriarcal/occidentalo-centrique/christiano-centrique » (ou, plus simplement, dans la « civilisation occidentale » telle qu'elle émerge avec l'expansion coloniale européenne). Les mouvements de libération nationale du XX<sup>e</sup> siècle étaient anti-impérialistes, anti-coloniaux, mais ils n'avaient pas décolonisé leur pensée. Lorsqu'on tente de dépasser les problèmes de l'impérialisme et du colonialisme en se fondant sur une épistémologie eurocentrique, on finit par reproduire toutes les hiérarchies contre lesquelles on prétend lutter. Telle a été la tragique expérience de tous les mouvements de libération nationale en Afrique, en Asie et en Amérique Latine, au XX<sup>e</sup> siècle. Tout comme il est impossible fonder un projet de gauche sur une épistémologie de droite, on ne peut fonder un projet décolonial sur une épistémologie eurocentrique.

*C.B. Eduardo Restrepo dit que les postcoloniaux s'inspirent de la pensée de Foucault, de ce que l'on a coutume d'appeler le poststructuralisme, alors que les décoloniaux prennent plus en compte la philosophie de la libération, la théorie de la dépendance. Es-tu d'accord avec lui ?*

R.G. Si tu lis la première partie de mon article sur « Comment décoloniser les études postcoloniales et les paradigmes de l'économie politique », tu verras que la première section est précisément consacrée à ce point-là : comment la perspective postcoloniale reproduit le privilège épistémique de l'homme occidental. Une partie de ce qui fait l'histoire de la colonialité passe par l'épistémicide. Aujourd'hui ce sont des hommes provenant de cinq pays occidentaux qui s'arrogent le monopole de la production de connaissance et qui sont considérés comme les seules autorités en la matière. Ces hommes sont français, allemands, britanniques, nord-américains et, dans une moindre mesure, italiens. Regarde bien, et tu verras que toutes les disciplines des sciences sociales, tous les paradigmes de l'université occidentalisée mais aussi de la gauche occidentalisée, se fondent sur la production théorique d'une poignée d'hommes issus de ces cinq pays. C'est ainsi que s'est construit le « canon » des sciences humaines et sociales. Dans cet édifice, la diversité épistémique du monde n'existe tout simplement pas. Le long XVI<sup>e</sup> siècle a connu quatre grands génocides/épistémicides qui ont contribué à mettre en place les structures racistes et sexistes du savoir dans le monde moderne. Si nous voulons dépasser le racisme/sexisme épistémique, nous devons donc prendre au sérieux le thème de la diversité épistémique et décentrer la pensée de l'homme occidental. Autrement dit, si nous nous basons seulement sur des productions masculines, circonscrites à cinq pays, nous retombons dans les impasses de l'université occidentalisée et de la gauche occidentalisée, qui dévalorisent la pensée produite ailleurs dans le monde. Et nous pouvons parler d'une épistème à la fois raciste et sexiste car les auteurs canoniques sont tous des hommes ! Comme le dit

Boaventura de Sousa Santos : « il n'y a pas de justice sociale sans justice cognitive ». Les penseur(es)s postcoloniaux critiquent le colonialisme mais ils le font en réinstallant la pensée critique occidentale au centre du débat. La pensée en question est surtout celle de Foucault, Derrida, Lacan, Gramsci et Marx. Ce sont les auteurs canoniques des postcoloniaux. Je reconnais que l'apport de Said, Spivak, Bhabha etc, a été essentiel. Il y a chez eux des choses très intéressantes, très importantes. Mais du point de vue de la décolonisation de la connaissance, leurs contributions sont limitées. Parce que si tu fais de cette pensée occidentale de « gauche » la seule vraie pensée critique, sans avoir recours à d'autres formes de pensée critique, tu privilégies à nouveau le canon occidental excluante, qui est fondamentalement sexiste et raciste. Il y a là un problème de fond : on reproduit l'épistémicide qui a contribué à rendre invisible la pensée critique produite ailleurs dans le monde. Je ne suis pas en train de dire que nous ne puissions rien apprendre de Marx, de Gramsci, de Foucault, etc. Je ne suis pas non plus en train de dire qu'il ne faille pas les lire. Ce serait caricatural. Je ne suis pas anti-européen, je suis anti-eurocentrique. Il ne s'agit pas de faire subir aux penseurs critiques de l'Occident ce qu'ils ont fait au reste du monde, en rejetant ou dévalorisant tous leurs apports critiques. Je dis simplement qu'ils ne peuvent pas constituer notre unique source de réflexion critique. Si nous utilisons les théories de ces hommes pour comprendre les expériences d'oppression vécues hors de « l'Occident », nous devons impérativement prendre en compte et déconstruire les biais eurocentriques de leurs pensées. Ces auteurs ont réfléchi à des problématiques qui étaient pertinentes dans les cinq pays mentionnés, mais pas dans le reste du monde. Utiliser leurs concepts comme des universels, sans les avoir préalablement décolonisés, revient à pratiquer un colonialisme de gauche. Mais il ne peut y avoir de décolonisation sans remise en cause du patriarcat. C'est pourquoi il ne s'agit pas seulement de réaliser un décentrement de la pensée occidentale et se contenter de faire de la place à la pensée des hommes non-occidentaux : la diversité épistémique doit aussi inclure la pensée des femmes occidentales et non-occidentales.

*C.B. Écoute, en France, il y a par exemple des jeunes étudiantes en philosophie qui commencent à critiquer, à l'intérieur de l'université, les limites coloniales de la pensée de Foucault. Peut-être les intellectuelles française pourraient-elles faire une critique de notre tradition.*

R.G. Il faudrait commencer par là. Il existe déjà un énorme corpus d'œuvres décoloniales écrites en français. Des auteurs comme Césaire, Fanon et beaucoup d'autres ont opéré, en français, des tournants décoloniaux. Le problème, c'est qu'ils ne font pas partie des auteurs reconnus et consacrés par l'université. En raison du racisme épistémique dont ils sont victimes, ils n'ont pas droit à la même considération que les penseurs occidentaux. Nelson

Maldonado Torres propose une lecture très intéressante du *Discours sur le colonialisme* d'Aimé Césaire. Il l'interprète comme une réponse au *Discours de la méthode* de Descartes. Si le *Discours de la méthode* a contribué à poser les principes fondateurs des sciences sociales occidentales, le *Discours sur le colonialisme* a pour sa part posé les fondements des futures sciences décoloniales. Pour saisir pleinement la portée de cette interprétation, il faut bien entendu prendre au sérieux la pensée de Césaire. En France, on lit plus sa poésie et son théâtre que son œuvre philosophique. Nous pourrions citer beaucoup d'autres exemples de penseurs et penseuses francophones dont la pensée a été reléguée à l'arrière-plan parce que le racisme et le sexisme de la France impériale-coloniale faisait la part belle aux penseurs blancs. Malheureusement, beaucoup de féministes françaises occidentalo-centrées finissent par butter sur les limites de l'épistémologie raciste/sexiste hégémonique. Récupérées par le champ académique et la pensée gauchiste eurocentrée, elles disqualifient les connaissances que produisent les femmes issues d'autres traditions critiques comme, par exemple, les féministes islamistes. Qu'une féministe islamiste de l'envergure d'Asma Lamrabet soit encore inconnue, qu'aucune féministe française ne la traite d'égale à égale, est consternant. Une carence d'autant plus injustifiable que la plus grande partie de son œuvre est écrite en français. Asma est en train d'élaborer une pensée très puissante qui est complètement disqualifiée en France, car son féminisme s'enracine dans une cosmogonie qui est différente de celle de l'Occident. Chaque fois que je l'écoute, je reste bouche bée car elle est vraiment d'une érudition impressionnante. Pour inventer un féminisme islamiste, il faut connaître à fond la tradition islamique : le Coran, le contexte dans lequel chaque sourate de Coran est apparue au prophète, il faut maîtriser l'arabe classique, l'éthique coranique, les techniques d'interprétation des Hadiths et les contextes dans lequel ils ont été élaborés. Mais il faut également connaître la pensée occidentale, le féminisme occidental et l'histoire coloniale. Je ne connais aucune féministe occidentale dont l'érudition soit comparable à celle d'Asma ou d'autres féministes islamistes. Et pourtant, on traite ces femmes comme si leur pensée était d'une essence inférieure, simplement parce que sa matrice théologique n'est ni chrétienne, ni occidentale. Lorsque des féministes islamistes se rendent en France, aux Etats-Unis ou au Canada, elles sont systématiquement prises à partie par les féministes occidentales. Et c'est toujours la même chose qui revient : « Croyez-vous vraiment à l'égalité ? » Y-a-t-il autre chose que des préjugés et un racisme épistémique derrière cette question ? En dehors du fait qu'elle est formulée par des féministes occidentales ? Je donne cet exemple parce que nous parlons de décolonisation de la pensée ; or, pour décoloniser la pensée, il ne suffit pas de critiquer le savoir théorique produit par les hommes occidentaux : il faut aussi critiquer la pensée féministe qui tend à reproduire les mêmes schémas.

*C.B. Si je comprends bien, pour un français, être décolonial c'est d'abord s'intéresser à la pensée qui se fait en France? Car ça n'a pas de sens de se focaliser sur la pensée produite en Amérique Latine est ne pas voir ce qui se passe ici ?*

R.G. Oui. Je vais revenir à la première question que tu m'as posée, au sujet de la différence entre approche postcoloniale et décoloniale. Tout d'abord, les postcoloniaux continuent à penser qu'il existe une solution à l'intérieur de la modernité. Il y aurait des modernités plurielles, diverses. Pour les décoloniaux, en revanche, la modernité est le problème. Depuis le début de l'histoire humaine, c'est la civilisation moderne occidentale qui a été la plus mortifère, que ce soit pour les êtres humains comme pour les autres formes de vie sur la planète. Les penseurs indiens critiques parlent d'une « civilisation de la mort » qui détruit la vie partout sur la planète. La modernité n'est pas un projet d'émancipation, comme le croient les auteurs postcoloniaux, se faisant ainsi l'écho d'un eurocentrisme hégémonique. C'est un projet de civilisation fondé sur la domination coloniale. Voilà la grande divergence entre postcoloniaux et décoloniaux. D'autre part, la modernité a érigé en seuls penseurs légitimes ces hommes qui appartiennent à cinq pays européens. C'est pour cela que nous, les décoloniaux, nous insistons sur l'importance de la diversité épistémique. Nous disons que le monde est plus divers que ne veut l'admettre la pensée occidentale ; qu'il existe dans d'autres parties du monde, une pensée critique tout aussi pertinente. C'est ce que tu perds de vue si tu te cantonnes à la production des intellectuels mentionnés. On n'a pas besoin d'aller très loin pour éprouver cette diversité. Même dans le « premier monde », depuis les migrations coloniales massives de l'après-guerre, tu trouves cette diversité épistémique, mais elle est mise à mal par la pensée hégémonique et bien souvent rendue invisible. Pourtant, elle est là, en France, en Angleterre, en Italie, aux Etats-Unis. Si on ne la voit pas, si on ne veut pas la voir, c'est pour des raisons politiques, qui renvoient au racisme épistémique. La modernité transforme toujours en problème les sujets qu'elle a déshumanisés. Elle parle toujours des Musulmans, des Noirs, comme autant de « problèmes » : le problème noir, le problème musulman, et, avant la deuxième guerre mondiale, le problème juif. Pour nous, le problème, ce n'est pas les Noirs, les Musulmans, ou les Juifs, mais la modernité. C'est cette civilisation qui a créé les sujets qu'elle qualifie de « problématiques ». Elle a privé de son humanité la majeure partie de la population mondiale, en mettant sur un piédestal une petite minorité de Blancs occidentaux censés apporter la solution à tous les problèmes. C'est l'un des points de divergence essentiels entre postcoloniaux et décoloniaux. Cela étant, pour en revenir à ta question, je dirai que j'ai toujours pensé que la pensée décoloniale était diverse. Il ne saurait en être autrement, il ne peut pas y avoir un seul langage autorisé pour parler de décolonialité. J'insiste sur cet aspect, parce que ce serait très facile de faire de la décolonialité, à partir du travail réalisé

par le réseau latino-américain de Modernité/Colonialité, une simple mode universitaire. Tenter de réduire la colonialité à ce seul projet, à cette seule formulation, serait déjà un projet colonial. Si on veut passer de l'Univers au Plurivers, il faut reconnaître qu'il existe divers projets décoloniaux dans le monde. La décolonialité est diverse, ou n'est pas. Il y a des pensées décoloniales qui sont produites en Afrique, en Amérique latine, en Asie, en Europe, en Amérique du Nord, dans plusieurs parties du monde. Elles ont leurs propres langues, leurs propres formulations, leurs propres concepts, parce que les histoires coloniales locales, impériales, sont différentes, et les résistances naissent d'épistémologies différentes. C'est pour cette raison qu'il ne peut pas y avoir un langage universel, unique, de la décolonialité. Il peut y avoir des points communs, mais jamais une mono-épistémologie, ni un uni-versalisme, à partir duquel certains décideraient de ce qui est vrai, réel et bon pour tous. Cela signifierait reproduire l'universalisme occidental. Nous, ce que nous voulons, c'est affirmer le pluriversalisme. Avoir des points communs ne signifie pas avoir un langage commun, ce qui ne veut pas dire qu'il faille tomber dans un relativisme en vertu duquel tout se vaudrait.

### **En guise de conclusion**

R.G. Si la pensée décoloniale est diverse, si avec elle nous définissons tous ensemble ce qu'est la réalité, la vérité ou ce qui est le meilleur pour tout le monde, alors l'universel dont nous parlons est déjà pluriversel. On trouve ce pluriversalisme chez Aimé Césaire, chez les Zapatistes, et au sein de nombreuses propositions des penseur.e.s critiques au sein des peuples colonisés. On ne peut pas tomber dans le piège qui consiste à faire de l'une de ces propositions décoloniales la seule possible, la proposition universelle. J'ai toujours dit aux intellectuels africains avec lesquels je suis contact en Afrique sub-saharienne, lorsqu'ils ont commencé à lire la théorie décoloniale latino-américaine, qu'il n'était pas nécessaire de transposer des concepts latino-américains en Afrique. Je leur ai toujours dit : « Attention, n'allez pas faire à présent de la pensée décoloniale latinoaméricaine le point zéro, universel, de la pensée décoloniale, parce que cela reviendrait à répéter une fois de plus le projet colonial. L'Afrique a une tradition de pensée décoloniale très riche, il vous revient de la chercher et de la développer ». Il ne s'agit pas d'aller chercher en Amérique Latine les concepts dont on a besoin, lorsqu'on a chez soi Biko, Nkrumah et une série de penseurs et de penseuses qui produisent déjà une pensée décoloniale à partir de géopolitiques et de corpo-politiques du savoir différentes. Point n'est besoin d'importer des pensées venues d'ailleurs pour penser décolonialement. Nous devons chercher dans nos propres traditions des clés décoloniales, des points de rupture décoloniaux. Cela ne signifie pas que l'on n'ait rien à apprendre des penseurs décoloniaux du monde entier. Mais c'est une chose

d'apprendre d'eux et c'en est une autre que de transposer leur pensée pour en faire l'unique source de pensée critique. Quand il existe déjà près de nous une analyse décoloniale des problèmes socio-historiques, on ne doit pas la rendre invisible en important des pensées décoloniales qui surgissent d'autres réalités. C'est une invitation que je lance aussi à toi qui m'interviewes en ce moment. C'est une invitation à chercher en France et dans d'autres espaces de l'histoire coloniale française ces points de rupture décoloniaux. Il existe une longue liste de penseurs et de penseuses qui ont produit cela ici, en France, aujourd'hui. Personne ne les voit, parce qu'ils et elles sont tellement discrédité.e.s aux yeux de l'establishment hégémonique intellectuel français, tellement diabolisé.e.s, qu'on les perd de vue, qu'ils et elles deviennent invisibles. Vous êtes en train de passer à côté de la richesse de l'immense pensée critique qui est produite dans les banlieues françaises, parce que vous vous focalisez sur les penseurs et les espaces de production du canon occidental. Il n'est pas question d'aller demain dans les banlieues et de les étudier comme des objets de connaissance, comme le font les anthropologues occidentaux. Il s'agit de prendre au sérieux les outils critiques produits dans les espaces marginaux en France pour formuler une critique radicale de la pensée hégémonique euro-centrée, qu'elle soit de droite ou de gauche. Voilà le tournant décolonial que je t'invite à amorcer.

***Propos recueillis par Claude Bourguignon Rougier***

1Il s'agit ici du concept d'extériorité développé par Enrique Dussel.