

Le salaire de la peur:

*la fracture hégémonique,
la rhétorique de la modernité
et la logique de la colonialité*

Walter D. Mignolo

On nous a invités à réfléchir à un certain nombre de problèmes intimement liés:

A) La reprise de la condition épistémique du dialogue face aux clôtures impliquées par le terrorisme quant à l'avènement de l'autre aux alibis du simulacre; au dialogisme comme un suivi méthodologique, et aux nouvelles conditions d'une heuristique des soupçons.

B) Le fondamentalisme revu par rapport aux hégémonies et leur avertissement identitaire émergent; centre et périphérie, devant les mondialisations et les nouveaux axes de la surdétermination hégémonique.

C) Les temps historiques en suspension; l'émergence et la reprise de la notion des sociétés de risque et de leur conjoncture; la préemption comme implication historique.

D) Frontières et nouveaux vis-à-vis historiques face à l'hégémonie; médiation des universels concrets; l'alibi démocratique comme reconnaissance réductionniste de l'hégémonie.

E) Les nouvelles interpellations de la culture de la paix; la perte de toute réciprocité de perspective, les surdéterminations du regard international; subversion des temps sociaux; régressions des continus sociaux; étouffement national et des surplus identitaires; le retour au tribalisme en Iraq et les nouveaux silences des minorités afro-islamiques aux États-Unis; les éditions de la mémoire collective.

Ma propre réflexion se concentre sur la condition épistémique du dialogue (A) sous la prémisse que, depuis le seizième siècle, un point de vue épistémique unique (par exemple l'orgueil du céro-point) a été imposé comme point de référence pour tous les autres principes et formes de savoir (B et C). De plus, l'orgueil du céro-point a été monté sur deux piliers solides: d'abord, une généalogie du langage. Le grec et le latin comme langues de fondation, puis l'italien, l'espagnol et le portugais comme langue de la première modernité, quand la théologie chrétienne était hégémonique; et l'allemand, l'anglais et le français comme langue de la seconde modernité, celle de la philosophie séculaire. Comme vous pouvez déjà le voir, le français est coincé entre les langues subalternes impériales de la première modernité (c'est-à-dire la latinité de l'italien, de l'espagnol et du portugais), et la philosophie séculaire hégémonique de la seconde modernité.

Ainsi, le problème est de comment fracturer et révéler le registre double dans l'épistémologie occidentale qui, sous la

rhétorique de la modernité (du progrès, de la science, de la technologie, de la démocratie, de la liberté, etc.), reproduit depuis le seizième siècle la logique de la colonialité: c'est-à-dire l'oppression, la marginalisation, l'exploitation et la mort. Fracturer l'épistémie hégémonique occidentale (brièvement, les macro-récits du Christianisme catholique et protestant, du libéralisme et du marxisme) implique de changer non seulement le contenu, mais aussi les termes de la discussion. Nous avons besoin de catégories de pensée qui ont été stockées dans les dépôts de la "tradition" par la marche triomphale des projets pour Christianiser, Civiliser, Développer et Mercantiliser le monde; de catégories de pensée qui ouvrent de nouvelles visions de valeur éthique, d'organisation sociale et de principes économiques. L'économie de libre-échange n'est pas le seul chemin possible.¹

Je suppose ici que les Lumières n'étaient pas un "nouveau départ" mais une traduction et une continuation de la théo-politique de savoir hégémonique aux seizième et dix-septième siècles en une égo-politique de savoir, dans laquelle Dieu en tant qu'agent suprême et la foi en tant qu'horizon directeur pour le salut après la mort ont été remplacés par l'Homme et la Raison et la science comme horizon directeur pour le salut sur terre. Ma présente thèse est que la fracture de l'épistémologie occidentale est en cours et peut être articulée en termes de l'émergence de la géopolitique du savoir. C'est d'une conception géopolitique du savoir que l'épistémologie moderne peut être observée dans sa place territoriale et géo-historique et dans son totalitarisme tendant à déplacer, remplacer et éradiquer les catégories de savoir qui n'ont pas leurs racines dans le grec et le latin, et

n'ont pas été plus élaborées en italien, espagnol, allemand, français ou anglais. Il n'y a apparemment pas d'alternative, par exemple, pour imaginer l'Etat et pour concevoir l'économie au-delà de la diversité canonique de la théorie politique (de Nicolo Machiavel à Carl Schmidtt en passant par Hobbes et Locke) et de la diversité canonique de l'économie politique (des physiocrates et d'Adam Smith à Ricardo, Marx, Henry George et Milton Friedman). Comment en sommes-nous arrivés là? Comment nous sommes-nous laissés prendre dans la toile de quelques langues, de quelques catégories de pensée, et d'un nombre limité de penseurs?

Nous venons à cette conférence, en outre, sur les pas d'une autre conférence majeure, la conférence de la réforme arabe qui a eu lieu le mois dernier, ici même. Le Dr Ismail Serageldin, responsable de cet événement, a dit que cette conférence n'était pas une réponse à une initiative ou à des suggestions extérieures, et il ajouta qu'"elle [venait] comme résultat d'une forte croyance dans la société civile arabe qu'il est temps de définir une vision collective générale d'une voie de réforme; vision basée sur le rôle que la société civile elle-même peut jouer plutôt que laisser la responsabilité de la réforme aux seuls gouvernements". Le Dr Serageldin a confirmé que la conférence représentait un engagement de la part de la société civile plutôt qu'une requête adressée aux gouvernements pour des solutions (www.bibalex.bov.eg). Il a insisté et exprimé clairement que la conférence était motivée de l'intérieur et n'était pas incitée par des "recommandations" externes. Il est clair, et il sera répété jusqu'à épuisement, qu'il ne peut pas y avoir de paix dans le monde guidée par le langage métaphorique du "consensus de Washington". Dans sa déclaration en tant que Directeur de la

bibliothèque, Serageldin décrit que l'un des quatre buts principaux de sa Présidence est que la bibliothèque devienne un **centre pour le dialogue entre les peuples et les civilisations**.

Et enfin mais non par ordre d'importance, nous arrivons à cette conférence sur les pas d'un article publié dans le numéro de mars-avril de la revue *Foreign Policy* par Samuel Huntington, intitulé "Le Défi Hispanique". Le premier paragraphe est clair, comme tout ce qu'écrit Huntington:

L'influx persistant d'immigrants hispaniques menace de diviser les Etats-Unis en deux peuples, deux cultures, deux langues. A la différence des groupes d'immigrants précédents, les Mexicains et autres Latinos ne se sont pas assimilés dans la culture américaine générale, formant au lieu de cela leurs propres enclaves politiques et linguistiques — de Los Angeles à Miami — et rejetant les valeurs anglo-protestantes à la base du rêve américain. Les Etats-Unis, à leur propre péril, ne tiennent aucun compte de ce défi.²

Il est extrêmement révélateur que, après que la "menace" de l'Union Soviétique ait disparu, Huntington mette en scène l'ennemi musulman et maintenant qu'on est en plein milieu de ce scénario, un nouvel ennemi apparaît à l'horizon, les Hispaniques aux Etats-Unis. Curieusement, il existe des raisons historiques, qu'Huntington connaît peut-être ou peut-être pas, pour lesquelles les Musulmans menacent la civilisation occidentale et les Hispaniques le "rêve américain" du Blanc anglo-protestant. Cela a trait au rôle géopolitique attribué aux Musulmans et aux Hispaniques, de la perspective des discours hégémoniques et impériaux, dans l'horizon colonial de la modernité. Elucider cette histoire bâillonnée n'est pas seulement la modeste contribution

que cet article tente d'apporter, mais pourrait très bien être le besoin urgent de notre époque. Mais Huntington a apparemment la mémoire courte. S'il fait référence aux Mexicains quand il parle des Hispaniques, il oublie qu'en 1848 les Etats-Unis, dans leur expansion nationale, ont déplacé leurs frontières vers le sud et que des millions de Mexicains se sont soudainement retrouvés, sans s'être déplacés d'un seul pas, aux Etats-Unis. Il oublie aussi 1898 et les conséquences de la guerre hispano-américaine, qui établit les Etats-Unis aux Caraïbes et aux commandes du territoire du futur canal de Panama. Il oublie apparemment aussi 1959 et la rapidité avec laquelle les Etats-Unis ouvrirent leurs portes aux dissidents de Fidel Castro fuyant un Cuba communiste au tout début de la Guerre Froide. Maintenant, les Hispaniques menacent les Etats-Unis.

Il existe une histoire parallèle, bien des siècles auparavant, qui lie la logique de la colonialité à la "menace" que les Musulmans représentent aujourd'hui pour l'Occident — cette histoire a été racontée par Tariq Ali, dans l'introduction de son roman *L'ombre du grenadier*:³

It was one night at the beginning of December of 1499. One week before that night, Cardinal Ximenez de Cisneros, who on the recommendation of Cardinal Mendoza, Archbishop of Toledo, was appointed confessor to Queen Isabella, five Christian knights arrive at his house. They were veterans of the Reconquest. One week later, Christian soldiers under the command of the five knight-commanders entered the one hundred and ninety-five libraries of the city of Gharnata (the Northern-most post of Islam and the Southern-most post of Christianity) and a dozen mansions where some of the better-known private collections were housed. Everything written in Arabic was confiscated.

The bulk of these were Arab manuals of medicine and astronomy. They represented the major advances in these and related sciences since the days of antiquity. Here was much of the material that had traveled from the peninsula of al-Andalus as well as Sicily to the rest of Europe and paved the way for the Renaissance. Several thousands copies of the Koran, together with learned commentaries and theological and philosophical reflections on its merits and demerits, all crafted in the most exquisite calligraphy, were carted away indiscriminately by the men in uniform. Rare manuscripts vital to the entire architecture of intellectual life in al-Andalus, were crammed in makeshift bundles on the back of soldiers.

Through the day the soldiers constructed a rampart of hundred of thousands of manuscripts. The collective wisdom of the entire peninsula lay in the old silk market below the Bab-al-Ramla. The sumptuously bound and decorated volumes were a testament to the arts of the Peninsular Arabs, surpassing the standard of the monasteries of Christendom. The composition they contained had been the envy of scholars throughout Europe.

The soldiers who, since the early hours of the morning had been building the wall of books had avoided the eyes of the Gharnatinos. Some onlookers were sorrowful, other tempestuous, eyes flashing, faces full of anger and defiance. Others still, their bodies swaying gently from side to side, wore vacant expressions. One of them, an old man, kept repeating the only sentence he could utter in the face of the calamity:

— We are being drowned in a sea of helplessness.

In the square it was beginning to get dark. A large crowd gathered around the pile of accumulated knowledge. Muslims grandees and turbaned preachers mingled with the shopkeepers, traders, peasants, artisans and stall-holders, as well as pimps, prostitutes and the mentally unstable. All humanity was represented here.

Ximenez de Cisneros was exultant. He had been chosen as the instrument of the Almighty. Others might have carried out this task, but none so methodically as he. A soldier had been posted just in front of the prelate's window. Ximenez stared at him and nodded, the signal was passed to the torch-bearers, and the fire was lit. For half a second there was total silence. Then a loud wail rent the December night, followed by cries. At a distance from Cisneros a group was chanting, but he could not hear the words. Not that he would have understood them anyway, since the language of the verses was Arabic. The sky itself seemed to have become a flaming abyss, a spectrum of sparks that floated in the air as the delicately coloured calligraphy burnt itself out. It was as if the stars were raining down their sorrow.

Slowly, in a daze, the crowd began to walk away till a beggar stripped himself bare and began to climb on the fire, "What is the point of life without our books of learning", he cried. "They must pay, they will pay for what they have done to us today", were his final words. He fainted. The flames enveloped him.

Many hours later the square was mute. Here and there, old fires still smouldered. Ximenez de Cisneros was walking through the ashes, a crooked smile on his face, as he was thinking out-loud: "Whatever revenge they may plan in the depths of their grief, it will be useless. We have won. Tonight was our real victory."

La peur personnelle de Huntington et son encouragement à une peur collective (qui ajoute à la manipulation cynique de la peur depuis le onze septembre) est un signe supplémentaire de l'épuisement du *projet de modernité*; c'est-à-dire la fondation du savoir gnoséologique (ou épistémologique) occidental et ses conséquences politiques, éthiques et économiques. C'est la crise du Libéralisme autant que du Christianisme et du Marxisme. Et c'est une crise qui

se manifeste aussi dans l'une des conséquences les plus perverses de l'hégémonie occidentale (libérale, chrétienne et marxiste): le Fondamentalisme Islamique.

II

Je m'engage ici dans une histoire du passé qui n'a pas été racontée depuis la perspective d'où j'essaie de la raconter. Quelle est donc cette perspective? Nous devons à Frantz Fanon, parmi bien d'autres choses, ces principes cruciaux régulièrement oubliés quand nous considérons si l'on a besoin ou non de plus de macro-récits et travaillons à la place sur les fragments glorifiés par les penseurs postmodernes. De la perspective de ceux qui ont enduré les *conséquences de la colonialité*, qui furent cible et mis sur la touche avec tous les *diffamés*, d'une manière ou d'une autre, que ce soit dans des positions subalternes ou dans la multitude, faire face au passé est crucial puisqu'il a été et continue d'être le lieu où la *colonialité* frappe, et frappe fort: *priver les damnés et les diffamés de leur passé, c'est utiliser la rhétorique de la diffamation pour confisquer aux gens leur terre, leurs souvenirs, leur âme, leur savoir*. Dans les mots de Fanon:

(...) Le colonialisme ne se contente pas d'imposer sa domination sur le présent et le futur du pays dominé. Le colonialisme ne se satisfait pas d'enserrer le peuple dans ses mailles, de vider le cerveau colonisé de toute forme et de tout contenu. Par une sorte de perversion de la logique, il s'oriente vers le passé du peuple opprimé, le distord, le défigure, l'anéantit. (Fanon, 210.)⁴

Ce n'est pas seulement le "passé du peuple opprimé" que le colonialisme distord, comprenant par "opprimés"

ceux qui souffrent directement des conséquences du colonialisme, comme les Indiens d'Amérique et les Noirs, ou les Hindous sous l'empire britannique. Mais aussi le passé de ces peuples qui n'ont pas été directement *opprimés*, mais qui sont *dépendants*, comme la Chine et le Japon, par exemple, ou l'empire ottoman dans ses deux derniers siècles d'existence; ou l'Amérique "latine" depuis le dix-neuvième siècle.

Le message de salut dans la rhétorique de la modernité (le Paradis, la Civilisation, le Développement, l'Économie de Marché et la Démocratie) masque la *logique de la colonialité* qui a été et continue d'être inévitable pour réaliser la promesse de la modernité. À partir du seizième siècle, la rhétorique de la modernité et la logique de la colonialité ont été articulées par ce que j'appellerais la *sacri-fiabilité de la vie humaine, le prix qui doit être payé pour les accomplissements de la modernité*. Pour justifier et occulter le fait que l'on peut sacrifier la vie humaine au profit de l'accumulation de capital, la rhétorique nous parle tous les jours des merveilleux bénéfices de la modernité, de la vitesse, comme si la vitesse était essentielle pour la dignité de la vie humaine! Mais tout cela doit se faire au détriment des damnés de la terre. Les *dif-famés de la terre*, pour interpréter la théorie fondationnelle du colonialisme de Frantz Fanon, ont été d'abord définis par le moine dominicain espagnol Bartolomé de Las Casas dans ses cinq types de barbarisme, dans l'épilogue de son *Apologetica Historia Sumaria* (1555). Souvenons-nous que pendant ces dernières années du règne de Charles V du Saint Empire Romain et Charles Premier d'Espagne, l'Empire Chrétien Espagnol naissant était en-

touré d'ennemis, et était un empire naissant apeuré, pour utiliser les termes de cette conférence. Les Maures ont été expulsés du sud à la fin du quinzième siècle, mais nombre d'entre eux étaient toujours en Espagne. Les Juifs ont aussi été expulsés et sont allés à l'est et au nord de l'Espagne, refaisant surface dans l'extrémisme de *diffamés* au moment de l'Holocauste. Et à l'est de l'Espagne, les "Turcs", l'Empire Ottoman pendant les années d'or de Souleymane le Magnifique, créaient des problèmes dans leur avancée vers l'ouest, touchant les portes de ce qui deviendrait bientôt l'Empire Austro-hongrois et loin dans la région des Balkans. Je n'ai pas de preuve que Las Casas était conscient du pouvoir ascendant de la Russie, qui deviendra un Empire Chrétien Orthodoxe, ajoutant à la pression ressentie, on peut l'imaginer, par les Chrétiens occidentaux. Le monde entier était classifié par Las Casas et classé selon le niveau de perfection atteint par le Christianisme et qui lui permettait, précisément, d'inventer une telle classification.

Les Barbares du premier type étaient tous ceux qui vivaient presque dans un état de nature, configuration qui permettra à Hobbes et à Locke de créer leurs modèles idéaux de société, en surmontant cet état pour le premier, et en le transcendant pour le second. Mais ce qui est particulièrement intéressant chez Las Casas au-delà des quatre types de "barbaria negativa" (définie essentiellement par une "absence" de quelque chose), est la "barbaria contraria". Ce cinquième type de barbarie recouvrait en partie les quatre premiers, et était défini par tous ceux qui haïssent le Christianisme et veulent le détruire; une fois que Las Casas avait indirectement défini le Christianisme, en réduisant à la bar-

barie et, ainsi, en *diffamant* tous les autres savoirs, organisations sociales, modes de vie etc, il craignait, se sentant si concerné par les abus que d'autres Espagnol faisaient subir aux Indiens, que cet état de la société parfait dans lequel il vivait courait le risque d'être détruit. Cette crainte, comme nous le verrons dans le prochain paragraphe, disparut pendant une période quand le centre du pouvoir fut déplacé au nord des Pyrénées, aux mains de la Hollande, la France, l'Angleterre et l'Allemagne. C'est-à-dire en terre chrétienne protestante, ce qui pouvait aussi très bien avoir préoccupé Las Casas quand il écrivait l'épilogue de l'*Apologetica Historia*, en plein milieu des délibérations du Concile de Trent (1545-1563). La différence entre la première période de la rhétorique de la modernité et la deuxième (dix-huitième siècle), est qu'alors que la première a été construite sur les cendres d'actions militaires (l'expulsion des Maures, et la conquête brutale de l'empire aztèque et inca, très similaire à ce qui se passe aujourd'hui en Irak), elle fut remplacée par un autre genre d'action: la colonisation par le commerce, principalement, dans l'expansion coloniale de la Hollande, de l'Angleterre et de la France. D'une certaine façon, l'Espagne a ouvert la voie à une expansion coloniale plus "pacifique" des pays impériaux d'Amérique du Nord. Cependant, la *diffamation* à ce moment-là, principalement après la deuxième moitié du dix-septième siècle, fut reproduite dans deux directions par les pays du Nord. L'une était la *sacri-fiabilité de la vie dans le commerce des esclaves*, géré d'abord par le Portugal mais qui passa rapidement aux mains de compagnies françaises et britanniques.

Depuis lors, la fondation du monde moderne allait de paire avec la fondation de la matrice coloniale du pouvoir,

deux faces de la même médaille. Et depuis lors, la *rhétorique de la modernité* était toujours la rhétorique du *salut*. Le salut par la conversion à la fois au Christianisme ou à la Civilisation, pendant la mission de christianisation essentiellement espagnole, et la mission civilisatrice des Anglais et des Français pendant le dix-neuvième et la première moitié du vingtième siècle; la modernisation et le développement pendant la Guerre Froide sous la tutelle des Etats-Unis; et le salut par la dictature prolétarienne pendant les années de l'Union Soviétique. Et, enfin, le salut par la démocratie de marché et de liberté sous la tutelle du néo-libéralisme. Par coïncidence, la rhétorique de la modernité était la rhétorique conçue et mise en pratique par, d'une part, les empires occidentaux chrétiens catholiques (l'Espagne, le Portugal), et d'autres part les protestants et séculaires libéraux (l'Angleterre et les Etats-Unis), qui courent parallèlement à la fondation du capitalisme et du monde moderne/colonial. Le fait que José Maria Aznar ait rejoint George W. Bush et Tony Blair dans la guerre contre l'Irak n'est pas une simple coïncidence, mais prend sa racine dans l'histoire même des circuits commerciaux atlantiques, depuis le seizième siècle et dans les complicités entre la théo-politique et l'égo-politique du savoir.

C'est pendant la deuxième période de la rhétorique de la modernité, quand la classification fondationnelle de Las Casas des barbares et le classement de l'humanité par *diffamation* (c'est-à-dire, le fait seul d'être un barbare de quelque sorte que ce soit vous mettait dans une position inférieure), que le monde musulman fut re-classifié, comme il représentait bien sûr le reste du monde. Les débats entre "les anciens

et les modernes” qui construisirent l’idée de *modernité* pendant la Renaissance la traduisirent en l’idée de *modernité* comme mode de vie et organisation sociale donnés, situés principalement en Europe du Nord et vers la fin du dix-septième siècle. La nouvelle classification mondiale fut avancée par Emmanuel Kant, qui ne mentionne pas Las Casas même s’il apparaît de façon évidente qu’il avait intégré la classification de Las Casas même s’il n’en était pas conscient. Écoutons Kant, en remarquant les échos de Las Casas.

Kant a fait un voyage mental autour du monde basé sur les caractéristiques nationales et “pour autant qu’elles dépendent du distinct du beau et du sublime.” C’est-à-dire que le Christianisme n’est plus le point de référence, le céro-point d’observation, mais les caractéristiques nationales et la capacité à “accéder” au beau et au sublime que les peuples du monde ont montrée. Plus vous êtes loin de “percevoir” un tel sentiment, plus vous vous éloignez du standard d’ “humanité”. Et plus vous vous éloignez du standard d’ “humanité”, plus vous êtes *diffamé*. Comme il était naturel pour Las Casas de vivre dans le Christianisme et, de là, d’observer le monde, il était tout aussi naturel pour Kant de vivre dans un espace national. C’est-à-dire que le premier vivait dans un espace où les communautés étaient organisées par la foi (*religio*, signifiant la tradition d’abord et la communauté ensuite, mais une communauté de foi) alors que le deuxième vivait dans un espace où les communautés étaient organisées par la naissance (*natio*). A l’époque de la nation, également, la foi était en train d’être remplacée par la *raison*. Ainsi, le sentiment du beau et du sublime faisait partie

du même colis que la *raison* et que la définition d'un nouveau sujet "moderne". Kant est clair dès la première page de la section quatre:

Des peuples dans notre partie du monde, à mon avis ceux qui se distinguent parmi tous les autres par leur sentiment pour le beau sont les Italiens et les Français, par leur sentiment pour le sublime, les Allemands, les Anglais; la Flandre Espagnole peut être considérée comme le pays où un goût raffiné passe dans une large mesure inaperçu.

Vous avez là le céro-point d'observation, sa localisation géopolitique. La visite va commencer, mais d'abord quelque distinction doit être faite sur la partie centrale. La Hollande sera bientôt distancée, et la France, l'Italie et l'Espagne apparaissent mixtes mais configurant en même temps un espace où les langues latines et le Catholicisme rapprocheront les péninsules ibérique et italienne. *Observation sur le sentiment du beau et du sublime* fut publié aux alentours de 1763^[5]. Vers 1772, Kant commença à enseigner un cours d'"Anthropologie d'un Point de Vue Pragmatique" (1796-1797) presque jusqu'à la fin de sa vie. Dans ces lectures. Dans ce cours, Kant s'occupait plus de définir le "caractère national", dans ce cas, que du sentiment du beau et du sublime.⁶ Le "cœur" commença à être clairement classé. Pour Kant à ce moment-là, l'Angleterre et la France "sont les nations les plus civilisées sur terre" — mais tout le monde sait que l'allemand est impliqué par le fait que l'auteur se situe dans un céro-point d'observation plus particulier, celui des nations allemandes parmi les trois nations au cœur de l'Europe (A, 226). Puis vient le sud de l'Europe, les Espagnols en tête:

L'*Espagnol* qui a évolué à partir du mélange de sang européen et arabe (maure), affiche dans son comportement public et privé une certaine solennité (...) Le défaut de l'*Espagnol* est qu'il n'apprend pas des étrangers; qu'il ne voyage pas pour faire la connaissance d'autres nations (ce que font les Anglais, les Français et les Allemands, et apparemment Kant a oublié les seizième et dix-septième siècles); qu'il a des siècles de retard au niveau des sciences. (A, 231.)

La *diffamation* est ici à l'intérieur même de l'Europe, entre les puissances impériales naissantes et les puissances impériales déclinantes. J'appellerai cela la *différence impériale*, et je définirai ici la différence non sur des bases de caractéristiques culturelles ou nationales distinctives mais sur leur *diffamation*. Je l'ai appelée la *différence impériale* parce que la *diffamation* est à l'intérieur d'une cosmologie inclusive qui est, dans ce cas, procurée par les héritages de la philosophie grecque et de la théologie chrétienne. Pour cette raison, la différence impériale est ici *interne* aux nations occidentales, atlantiques et chrétiennes/séculaires. La différence impériale interne émerge précisément dans le “/” de *chrétiennes/séculaires*. La *différence impériale externe* était au contraire pertinente pour Las Casas, qui avait affaire à la confrontation entre l'empire espagnol/chrétien naissant et l'empire ottoman/islamique. Clairement, les différences étaient impériales dans les deux cas, les empires ottoman et espagnol d'une part, et l'Angleterre/France /Allemagne et l'Espagne d'autre part. Mais à l'époque de Kant, et il y contribua en partie, une transformation intéressante eut lieu: *la transformation ou la traduction de la différence impériale externe en différence coloniale*. Cette traduction est ce qu'Abdelkebir Khatibi a critiqué en tant qu'*Orientalisme*

vers 1774 et ce qu'Edward Said a décrit comme tel en 1978.⁷ Comment cela se fait-il? Nous allons le voir.

Clarifions d'abord que quand je parle de différences impériales, internes et externes, je ne m'engage pas dans un discours ontologique, mais je fais référence à l'ontologie créée par l'hégémonie des discours impériaux. *C'est l'hégémonie impériale discursive qui dresse la carte du monde en différents ordres d'extériorité et en faisant cela justifie la manipulation par les médias ou la domination par la force militaire.* Quand Huntington déclare que "les Hispaniques menacent l'homogénéité anglo-américaine", le "danger" est ainsi créé. Ainsi, quand Las Casas définit les quatre types de "Barbares", non seulement il *diffamait* ce qui avait récemment été défini comme des peuples subalternes (comme les Indiens et les Noirs, dont le statut d'être humain était à l'époque contesté; en fait, ce débat a été articulé au seizième siècle), mais il *diffamait* aussi les peuples qui ne partageaient pas les valeurs du Christianisme, même s'ils étaient à l'époque de façon évidente un empire plus puissant que l'empire chrétien naissant, comme l'Empire Ottoman. Quand Las Casas défend les Indiens des atrocités commises par des Espagnols avides, il fait quelque chose d'important au niveau du contenu, même si à un autre niveau il contribue à établir les termes d'une "nouvelle" discussion: la rhétorique de la modernité, en tant que rhétorique du salut, qui a besoin nécessairement de la logique de la colonialité comme logique de l'oppression. Dans la carte du "barbarisme" de Las Casas, pas tout le monde était au même niveau ou au même rang. Les Aztèques et les Incas n'étaient pas au même niveau que les empires ottoman et chinois, éloignés mais

difficiles à ignorer, étant précisément “là-bas”, où voulaient aller les marchands et l’Eglise du monde chrétien occidental. Les Indiens et les Noirs devinrent bientôt le paradigme pour définir la *différence coloniale*: l’humanité contestable d’une population qui était *diffamée précisément en termes de son humanité contestable*. Il était au contraire difficile de questionner l’humanité des populations des empires ottoman et chinois. Ils avaient certes tort, et pouvaient être diffamés, et de fait l’étaient, en termes de leur façon d’être “ridicule” et “dénaturé”, mais leur humanité ne pouvait pas être contestée. Cependant, à l’époque de Kant, le monde arabe/islamique et la Chine et l’Inde avaient commencé à être redéfinis en termes d’humanité moindre. A cet égard, la *différence impériale externe* entre, d’une part, l’occident chrétien et, d’autre part la “partie de la planète” arabe/islamique et chinoise, pour utiliser la représentation géopolitique de Kant, commença à être traduite en *différence coloniale* qui cachait comme telle l’énorme portion de la planète qui n’avait pas encore été colonisée par les Britanniques et les Français, principalement, au dix-neuvième et au début du vingtième siècles.

Tout d’abord, Kant exclut complètement les états aux frontières nord-est du cœur de l’Europe, même si la Russie était déjà un empire établi qui essayait activement de joindre l’occident (à propos de la Russie et de l’Ouest, voir Tlostanova dans cette conférence).

Puisque la *Russi* n’a pas encore développé de caractéristiques définies à partir de son potentiel naturel; puisque la *Pologne* n’a plus du tout de caractéristiques; et puisque les habitants de la Turquie européenne n’ont jamais eu de caractère, ni n’atteindront jamais ce qui

est nécessaire pour un caractère national défini, il convient de passer sur la description du caractère de ces nations. (A, 235.)

Diffamation, pure et simple, basée sur la mesure des caractères nationaux et du zéro-point d'observations de la *Raison*.

Kant a éliminé de son cours les considérations qu'il avait avancées précédemment, dans *Observation...*, à propos des peuples du monde. Il y a une raison à cela, et c'est qu'il regardait vers l'avant et vers une société mondiale cosmopolite définie sur la base des caractères nationaux européens et chrétiens. Dans *Observation*, Kant est passé du sud de l'Europe (Espagnols, Italiens, Grecs), à l'est. Et il a fait un arrêt clair et un moment de séparation claire entre l'Europe et le reste du monde:

Si nous jetons un regard fugace sur les autres parties du monde, nous trouvons l'Arabe, l'homme le plus noble de l'Orient, mais d'un sentiment qui dégénère beaucoup vers l'aventureux. *Il est accueillant, généreux, et dit la vérité; mais ses récits et son histoire et globalement ses sentiments sont toujours entremêlés de quelque merveille.* Son *imagination enflammée* lui présente les choses en images déformées et non naturelles, et même la propagation de sa religion fut une grande aventure. (A, 107.)

La diffamation atteint ici l'histoire, qu'elle défigure et détruit petit à petit. La même chose s'est passée au seizième siècle, quand les missionnaires et les hommes de lettres ont *diffamé* les Indiens pour n'avoir pas d'écriture alphabétique, et par conséquent d'histoire, et parce qu'ils racontaient toutes sortes de récits contradictoires et absurdes. Mais avec la *diffamation* de l'histoire, on trouve la *diffamation* et la dépossession de la *raison*, l'"*imagination enflammée*" qui pré-

sente les choses d'une manière déformée et non naturelle et à laquelle on ne peut, bien sûr, pas faire confiance.

Après avoir parlé des Arabes et fait une courte référence aux Perses, plus doux que les Arabes et plus raffinés dans leur lecture du Coran, Kant passe aux Japonais, aux Indiens et aux Chinois pour la diffamation, cette fois du sentiment du beau et du sublime et, liés à ce sentiment, les niveaux de raison et la nature de leur religion. Les Japonais affichent une absence totale de "sentiments raffinés"; les "Indiens ont un goût dominant pour le grotesque, de la sorte qui tombe dans l'aventureux. Leur religion consiste en grotesqueries." Et les Chinois sont au moins aussi grotesques que les Indiens, "même leurs tableaux sont grotesques et représentent des créatures étranges et contre nature qui n'existent nulle part dans le monde (O, 110)".

Au moment où Kant écrivait, la traduction de la *différence impériale externe* à la *différence coloniale* était à l'œuvre. De fait, l'Inde allait bientôt être colonisée par l'Angleterre. Comme nous le savons, après la révolution américaine en 1776, l'Angleterre perdit non seulement une colonie, mais aussi à peu près huit îles et une ressource économique énorme. Son mouvement suivant fut la colonisation de l'Inde et le contrôle du marché dans les républiques naissantes décolonisées d'Amérique du Sud. D'autre part, dans la réorganisation par Kant des différences impériales et coloniales, les Noirs et les Indiens...?

Les Noirs d'Afrique, dit Kant, n'ont par nature pas de sentiment qui s'élève au-dessus de l'insignifiant. M. Hume défie qui que ce soit de citer un seul exemple où un nègre a montré des talents, et affirme que parmi les centaines de milliers de Noirs qui ont été transportés de leurs pays à d'autres endroits, bien que nombre d'entre

eux aient même été libérés, *pas un seul n'a été découvert qui ait présenté quelque talent que ce soit en art ou en science ou aucune autre qualité digne d'éloges*, même si parmi les blancs certains s'élèvent constamment de la populace la plus basse et par leurs dons supérieurs gagnent le respect dans le monde. (O, 111.)

Enfin, mais non par ordre d'importance, les Indiens. "Parmi tous les sauvages, observe Kant, il n'y a pas de nation qui affiche un caractère mental aussi sublime que celles d'Amérique du Nord (O, 111)." Que veut-il dire par là? Il fait une distinction entre les natifs d'Amérique du Nord et ceux du Canada, ce qui nous fait soupçonner que Kant pense aux colonies britanniques de la Côte Est et ses frontières, puisqu'il écrivait avant 1776. Mais c'est tout ce qu'il connaît, les "sauvages" d'Amérique du Nord et du Canada. Kant déclare que "tous ces sauvages ont peu de sentiment pour le beau dans la compréhension morale, et le pardon généreux d'un tort, qui est à la fois noble et beau, est complètement inconnu en tant que vertu parmi les sauvages, mais est au lieu de cela dédaigné comme une marque de lâcheté pitoyable (O, 112)." Ainsi, quiconque qui dans le monde n'avait pas grandi et été éduqué dès le début de sa vie dans les principes embrassés par Kant et élevés par lui au rang de l'universel, était (*con-*)*damné* dans le sens de misérable cette fois à (a) s'assimiler mais très probablement être dans une condition inférieure (bien qu'il y ait des exceptions, et les exceptions sont régulièrement utilisées par le pouvoir en place pour garder le pouvoir et montrer que si l'un y est parvenu, pourquoi pas les autres) et (b) à rester enterré dans l'infériorité de sa raison et ses sentiments, de sa religion et sa peinture etc.

C'est le même Emmanuel Kant qui, souvenez-vous, réfléchissait à et se souciait de "paix perpétuelle" et de "cosmopolitisme". En concluant son *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Kant parle de la direction générale dans l'histoire de la race humaine, qu'il décrit comme "destinée par la nature à se développer, par compulsion mutuelle et des lois écrites par eux (les hommes), en une société cosmopolite (*cosmopolitanismus*) qui est constamment menacée par la dissension mais progresse globalement vers une coalition (A, 249). Le problème est que pour vraiment aller vers une société cosmopolite, un *cosmopolitisme critique* est essentiel, et le cosmopolitisme critique aura deux tâches principales:

a) Dénoncer et dévoiler la logique impériale de diffamation à laquelle Kant à lui-même tellement contribué.

b) Cette réparation ne peut être seulement une admission de culpabilité faite en et par des termes de ce que j'ai appelé ici l'épistémologie occidentale; ce serait une solution du style Lampedusa.

c) Cette réparation se fera par l'intervention de la perspective des langues et des épistémologies qui ont été constamment niées et diffamées. De la perspective de la Charia, la Démocratie devrait être redéfinie, comme les zapatistes ont déjà proposé de redéfinir la Démocratie depuis la perspective indigène et, en Bolivie, la Démocratie appelée "Ayllu" est en train de redéfinir la longue tradition d'un état organisé autour de la notion de "Démocratie Libérale". Des mouvements similaires seront entrepris à tous les autres niveaux de la matrice coloniale du pouvoir et, par-dessus tout, de sa logique sous-jacente.

Mais que sont la matrice coloniale du pouvoir et sa logique sous-jacente?

III

Si ceci est le vocabulaire de Kant, la rhétorique de la modernité a été remise en vigueur depuis la Deuxième Guerre Mondiale en termes de théorie politique et d'économie politique, ou de l'économie en tant que science en tant qu'outil politique. En théorie politique, la "démocratie" est devenue la destination finale dans la rhétorique de la modernité et pour le contrôle occidental de l'autorité. Le "développement et l'économie de marché" sont devenus la destination finale dans la rhétorique de la modernité et pour le contrôle occidental de la main d'œuvre et des ressources naturelles.

La matrice coloniale du pouvoir a été établie, au seizième siècle, dans cinq domaines intimement liés des l'expérience humaine et de la sphère sociale. Chaque domaine implique une double opération. D'une part, l'établissement de la cosmologie et des institutions occidentales (chrétiennes, espagnoles, portugaises, françaises et anglaises) dans le monde appelé Nouveau Monde, principalement aux seizième et dix-septième siècles. D'autre part, le déplacement et le remplacement de cosmologie et d'institutions existantes parmi les Empires existants (en l'absence de meilleurs termes); le déplacement et le remplacement, mais pas l'annihilation totale et finale. Aujourd'hui les mouvements sociaux indigènes au Mexique, en Equateur et en Bolivie, principalement, sont précisément des mouvements fondés sur "une autre épistémologie", une épistémologie qui commence à fissurer l'hégémonie des principes occidentaux du savoir,

de l'organisation économique et sociale, de la subjectivité et du contrôle des ressources naturelles. Anibal Quijano⁸ a conceptualisé la matrice coloniale du pouvoir, c'est-à-dire la colonialité du pouvoir, dans cinq domaines liés:

- Le contrôle de la main d'œuvre et des relations économiques, et le déplacement de celles qui existent déjà.

- Le contrôle de l'autorité par la création de nouvelles institutions et de forces militaires et le déplacement et la destruction des Empires Aztèque et Inca.

- Le contrôle de l'identité sexuelle et de la sexualité par l'institutionnalisation du modèle chrétien de la famille et des valeurs morales correspondantes, et le déplacement des relations plus équilibrées entre les sexes parmi les Incas et les Aztèques.

- Le contrôle de la nature et des ressources naturelles par l'exploitation des mines d'or et d'argent et des plantations dans les Caraïbes et par le déplacement des relations dans les concepts et dans la pratique que diverses communautés indiennes, dans l'Anahuac, le Tawantinsuyu et ce qu'on appelle maintenant les Caraïbes, avaient avec la nature.

- Le contrôle du savoir et de la subjectivité par l'institutionnalisation de la théologie chrétienne et de l'organisation du savoir de l'Université de la Renaissance (le trivium et le quadrivium), à travers les collèges d'abord et la création d'universités coloniales du Mexique au Pérou et à l'Argentine (au seizième siècle), puis en déplaçant les formes existantes de savoir et d'éducation et de formation de la subjectivité.

Comment cela fut-il possible? Les deux opérations simultanées sont de nature différente. L'une est la *rhétorique*

de la modernité et dans cette rhétorique les formes de contrôle et de déplacement apparaissent comme la marche *nécessaire* de l'histoire. En bref: qu'est-ce qui serait mieux pour les Indiens, aux yeux des Chrétiens espagnols, que la conversion au Christianisme et le bénéfice des institutions espagnoles, du gouvernement jusqu'à l'éducation? Mais pourquoi, pourrait-on demander, les institutions et l'organisation sociale et économique des Incas et des Aztèques furent-elles éliminées de l'organisation de "nouvelles" formes de vie? Pour pouvoir exercer une si choquante violence, la *rhétorique de la modernité* s'articulait autour de la *diffamation* des peuples dont les formes de vie, l'organisation politique et économique devaient être déplacées, leur travail exploité et leurs ressources naturelles soumises à l'exploitation de la main d'œuvre (par la servitude et l'esclavage, principalement). Cette *diffamation* engendra le premier contingent, pour ainsi dire, des damnés de la terre. Et l'idée moderne/coloniale de *race* devint le "ciment" nécessaire à la matrice coloniale du pouvoir. En d'autres termes, chacun de ces cinq domaines et tous dans leurs relations réciproques, ont été tenus ensemble comme matrice de pouvoir par l'idée de race, c'est-à-dire la *diffamation* de populations à contrôler et l'assertion de la population dont les intellectuels étaient en mesure de créer et de mettre en pratique les catégories dans lesquelles ils ancrèrent cette *diffamation*.⁹ La logique de la colonialité est la conséquence nécessaire de la rhétorique de la modernité et de la diffamation. Et le contrôle et la domination par la diffamation est, à son tour, l'une des conséquences majeures de la colonialité dans l'armature du monde moderne/colonial.

Les Chrétiens espagnols ne contrôlaient pas la main d'œuvre, l'autorité, l'identité sexuelle et la sexualité ou même les ressources naturelles du monde musulman aux seizième et dix-septième siècles, alors que la matrice coloniale du pouvoir était mise en œuvre et solidifiée dans le Nouveau Monde. Les Britanniques et les Français non plus aux dix-septième et dix-huitième siècles. Mais pendant cette période, du seizième au dix-huitième siècle, il y avait un domaine dans lequel l'Islam est devenu victime, pour ainsi dire, de la *diffamation* épistémique. Et ce fut cette diffamation épistémique qui prépara le terrain pour l'avènement de l'*Orientalisme* et la consolidation de la différence coloniale.

Mais il y a plus; retournons aux seizième et dix-septième siècles et vous allez comprendre que les deux génocides (indien et africain) n'étaient pas des événements infortunés du passé, mais l'instauration d'une logique qui est toujours en place aujourd'hui: *la sacrifiabilité des vies humaines au profit de la production de biens pour un marché mondial et le contrôle des ressources naturelles*. Pour atteindre ces deux buts, (la production de biens et le contrôle des ressources naturelles), le contrôle de la main d'œuvre est nécessaire, et pour contrôler la main d'œuvre il est nécessaire de contrôler l'autorité (l'instauration de l'Etat colonial et de l'armée), et par-dessus tout de contrôler le savoir: c'est uniquement par le contrôle du savoir qui neutralise une philosophie économique donnée que la main d'œuvre et les ressources naturelles peuvent être contrôlées et exploitées et qu'une philosophie politique de l'Etat peut être rendue légitime. Pour rendre la vie humaine sacrificable, les membres

d'une société donnée ont dû assimiler l'idée que certaines personnes sont moins humaines et ont donc moins de valeur qu'eux. Par exemple, la vie des citoyens américains tués le onze septembre a été dépeinte à la télévision et dans les médias, et leurs photos et biographies diffusées de façon plus ou moins détaillée, selon l'impact qu'une personne donnée aurait sur le public. D'autre part, la plupart des non-Américains qui ont perdu la vie dans les tours ont été réduite à de simples chiffres. Et bien sûr, les civils innocents tués en Afghanistan et en Irak n'ont pas seulement été réduits à des chiffres, mais restent le plus souvent inconnus même en tant que chiffres. Nous avons tous à l'esprit le nombre de morts dans les tours, mais il est plus "difficile" de connaître et de se souvenir combien d'innocents sont morts en Afghanistan et en Irak. D'autre part, le nombre de soldats américains morts en Irak est aussi connu et rappelé presque hebdomadairement, et parfois même la biographie de l'un d'entre eux est racontée, même si le nombre de soldats américains tués en Irak représente peut-être un dixième des Irakiens anonymes qui sont morts dans les douze mois qui ont suivi le début de la guerre.

Ainsi, pour ceux qui pensaient que la "modernité" remontait à l'époque européenne des Lumières, je voudrais ajouter que la période européenne des Lumières et incompréhensible sans la première étape de la modernité/colonialité, l'émergence des circuits commerciaux de l'Atlantique qui permirent à Adam Smith de théoriser le marché de libre-échange; et l'Inquisition espagnole, première institution d'Etat réellement moderne que les intellectuels anglais et français décrivirent comme moyenâgeuse à cause de l'effet

de la Légende Noire et de l'intérêt qu'avaient les Anglais et les Français de remplacer la puissance impériale espagnole. Ce qu'ils firent. Mais réfléchissons-y pendant une minute. D'abord, le sécularisme occidental présuppose la Théologie Chrétienne. D'une part parce que les idéologies Sécularistes ont été créées en opposition à la Théologie Chrétienne; et d'autre part parce que les trois idéologies occidentales principales des Lumières (le Libéralisme, le Conservatisme et le Marxisme) sont la sécularisation de trois tendances majeures déjà à l'œuvre dans la Théologie Chrétienne (par exemple, le Conservatisme de Juan Gines de Sepulveda justifiant la guerre contre les Indiens; le Libéralisme, déjà présent chez Francisco de Vitoria, le prédécesseur de Kant quant au cosmopolitisme et à la paix universelle et de John Locke en ce qui concerne le lien entre le droit des personnes et la propriété privée; et Frère Bartolomé de Las Casas, prenant une position en faveur des victimes de la nouvelle matrice raciale émergente, les Indiens et les esclaves africains, que Karl Marx prendrait plus tard en faveur de la nouvelle classe émergente, les prolétaires de la Révolution Industrielle). Et enfin, le Christianisme dans ses versions catholique et protestante était essentiel à la modernité séculaire parce qu'il était la zone tampon pour diminuer et minimiser toutes les autres religions, y compris l'Eglise Chrétienne Orthodoxe, à cette époque essentiellement implantée dans l'Empire Russe naissant.

IV

Qu'est-ce qui vient ensuite, que peut-on faire, comment peut-on envisager notre rôle en tant que travailleurs de

l'intellect (intellectuels, journalistes, leaders de mouvements sociaux, artistes, administrateurs de l'industrie des médias dans son large spectre, administrateurs des institutions relatives au savoir, designers de pages web, etc.) aux prises avec la conception naturalisée de la *sacrifiabilité de la vie humaine* et la croyance que la *qualité de la vie humaine* est liée à la nécessité de l'économie de marché et de la démocratie de marché?

Vers le début du vingtième siècle, les dangers du Néo-libéralisme et les risques que le néo-libéralisme créait pour les individus aussi bien que pour les pays et la race humaine, étaient évidents. Des conférences et des ateliers de réflexion exprimant les inquiétudes et les dangers de la mondialisation néo-libérale avaient lieu partout dans le monde. Le Forum Social Mondial, qui a commencé au Brésil en l'an 2000, précisément, est l'une des organisations les plus fréquentées. Avant cela, dans une conférence sur "la Souveraineté Economique dans un Monde en voie de Mondialisation" (en 1999), Susan George a fait cette observation:

Tout le propos du néo-libéralisme est de permettre au mécanisme du marché de diriger le destin des êtres humains. C'est l'économie qui dicte ses règles à la société, et non pas le contraire. Et tout comme Polanyi l'avait prévu, cette doctrine nous mène droit à la "démolition de la société".

Que s'est-il donc passé? Pourquoi en sommes-nous arrivés là cinquante ans après la fin de la Deuxième Guerre Mondiale? Ou, comme les organisateurs le demandent, "pourquoi tenons-nous cette conférence maintenant"? La réponse brève est: "A cause de la série de crises financières

récentes, surtout en Asie.” Mais ceci amène la question — la question qu’ils posent vraiment est: “Comment le néo-libéralisme a-t-il jamais émergé de son ghetto ultra-minoritaire pour devenir la doctrine dominante dans le monde aujourd’hui?” Pourquoi le FMI et la Banque Mondiale peuvent-ils intervenir à volonté et forcer des pays à participer à l’économie mondiale sous des termes fondamentalement défavorables? Pourquoi l’Etat Providence est-il menacé dans tous les pays où il a été établi? Pourquoi l’environnement est-il au bord de l’abîme et y a-t-il tant de pauvres à la fois dans les pays riches et dans les pays pauvres à une époque où il n’y a jamais eu de si grande richesse? Voilà les questions auxquelles nous devons répondre d’un point de vue historique.¹⁰

Le onze septembre n’a pas “remplacé” les desseins impériaux économiques néo-libéraux. Au contraire, cela les a complétés au niveau de l’Etat et du contrôle de l’autorité. En d’autres termes, après le onze septembre nous vivons les efforts concertés et les projets les plus formidables pour le contrôle des ressources naturelles, de la main d’œuvre et de l’autorité que la race humaine ait connus depuis l’instauration de la matrice coloniale du pouvoir aux seizième et dix-septième siècles. C’est, à mon avis, l’articulation actuelle de la matrice coloniale du pouvoir (c’est-à-dire le contrôle mondial concerté de la main d’œuvre et des ressources naturelles — par exemple, la philosophie néo-libérale — et le contrôle mondial de l’autorité par la manipulation de la peur et la militarisation et la surveillance accrues de la société civile). Le onze septembre a été et continue d’être manipulé dans la rhétorique de la modernité et la gestion de la peur pour augmenter et étendre le contrôle de l’autorité et la militarisation. Et ces deux choses, le contrôle de la main

d'œuvre et des ressources naturelles d'une part, et de l'autorité d'autre part, sont fondées sur une structure du savoir que je décrirai brièvement, par manque de temps, comme la Théo-politique chrétienne du savoir et l'Ego-politique séculaire du savoir. Toutes deux sont des structures inclusives dans lesquelles sont fondées l'éthique, l'économie politique et la théorie politique de Vitoria à Kant, de Machiavel à Locke, d'Adam Smith à Milton Friedman.

La question aujourd'hui est de fracturer l'hégémonie, par manque de temps, des "fondations modernes occidentales du savoir". L'hégémonie épistémique occidentale ne peut être fracturée de l'intérieur, de sa diversité interne. Le Christianisme, le Libéralisme et le Marxisme sont trois macro-récits qui ne sont homogènes ni dans leur individualité, ni encore moins, bien sûr, des uns aux autres. Cependant, tous trois *répondent à la même logique et ne diffèrent que par leur contenu*. La fracture hégémonique doit venir de catégories de pensée enracinées dans des récits non-occidentaux et des infections des catégories de pensée occidentales en contact avec les non-occidentales. La *double critique* sera complétée par la *traduction double* et l'*herméneutique plurithématique* comme transformations géopolitiques du savoir.¹¹

Prenons deux exemples:

Le **premier**, et celui que je connais moins bien, mais je compte sur ceux d'entre vous à cette table qui en savent plus, est la situation actuelle en Irak et le projet des Etats-Unis d' "installer la démocratie" en Irak, comme quelqu'un l'a exprimé récemment dans une émission sur NPR dédiée à ce sujet. La "démocratie" peut être interprétée dans

au moins deux directions différentes. D'accord, l'Islam n'est pas une unité, ni l'Occident, et il est bien sûr incorrect de les confronter en termes de "choc des civilisations". Non seulement c'est incorrect, mais pire encore: le "choc des civilisations" a été articulé comme contenu totalisant dans la logique des Lumières européennes. Nous devons une fois de plus faire un effort pour changer les *termes de la discussion*.

Mohammed 'Abed al-Jabri et Tariq Ramadan font une observation cruciale pour cet argument basée sur deux exemples distincts et complémentaires. Ces deux observations peuvent être présentées dans les questions suivantes: soit il y a une généalogie universelle de pensée qui va de la fondation grecque aux Lumières et à la Science européenne en passant par les Pères de l'Eglise Chrétienne et la Renaissance européenne, soit non. Si la réponse est oui, c'est vrai, alors une manœuvre possible serait de se battre pour l'*inclusion* de noms qui ont été omis, comme Ibn-Shina, Ibn-Rush ou Al Gazhali. Si la réponse est non, alors la question devient comment *transformer la logique de l'inclusion en une logique de discussions inter-épistémiques; un dialogue pluri-versel plutôt qu'un monologue uni-versel; la fin des universels abstraits et le début de la di(ou pluri-)versalité comme projet universel*.

Par exemple, le philosophe marocain Mohammed 'Abed al-Jabri observe: "les philosophes musulmans, comme tous les philosophes médiévaux, ont fondé leur philosophie sur les sciences physiques d'Aristote. Le contenu cognitif de cette philosophie entière s'est effondré avec l'avènement de la science moderne" de Galilée à Newton en passant par Descartes. Ce moment historique dans la philosophie et la science européennes, al-Jabri l'observe sur la

base des ses reconstructions de l'histoire de la philosophie et des sciences dans le monde arabe et les langues arabes, qui trouvent en Averroès un moment critique et crucial de cette histoire. L'Averroïsme, d'après al-Jabri, "est entré dans l'histoire parce qu'il rompait avec [l']Avicennisme de la philosophie 'orientale' qu'Avicenne lui-même avait choisie et qui fut alors adoptée en partie par Ghazali et en partie par Suhrawardi d'Alep (1999, 124)".¹² Cependant, les Européens, ajoute-t-il, "continuèrent à vivre l'histoire même que nous avons quittée, parce qu'ils savaient comment s'approprier Averroès et comment continuer à vivre le moment Averroès jusqu'à ce jour (1999, 24). Que l'on soit d'accord ou non avec l'interprétation d'al-Jabri de comment et pourquoi les pensées arabes et en langue arabe "s'arrêtent" et les pensées des Européens (en latin, italien, espagnol, français, allemand, anglais) continuèrent à exister et à dominer "jusqu'à ce jour", c'est ce qui s'est passé. Un phénomène similaire a eu lieu avec les langues aymara, quechua, nahuatl et maya, dans l'Anahuac et le Tanwantinsuyu: avec l'arrivée des Espagnols, ces langues et les pensées dans ces langues ont pour ainsi dire "quitté" l'histoire. Elles ont continué d'exister, mais en marge de la domination croissante de la théo-politique du savoir, d'abord, puis, depuis la fin du dix-septième siècle, de l'égo-politique du savoir à partir de Descartes. Ce sont seulement deux exemples de ce qui est devenu, depuis le seizième siècle, le savoir dans la matrice coloniale du pouvoir.

Tariq Ramadan (né en Suisse d'ascendance musulmane) souligne de manière plus spécifique ce moment historique:

Quand la Renaissance, l'humanisme, et la Réforme — tous profondément influencés et enrichis par la civilisation islamique — travaillèrent ensemble en Occident, quoique différemment, à commencer le processus de sécularisation et à libérer le pouvoir de la raison devenue de plus en plus autonome et scientifique, la civilisation islamique semble s'être figée. (2004, 56.)¹³

Cette observation de Ramadan nous amène au **deuxième** exemple, plus précisément le moment historique où la réflexion en Aymara, Quechua, et dans les langues de racine Maya et Nahuatl, principalement, cessa de générer des pensées et où des sociétés se sont “figées” parce qu’elles ont été démantelées par la conquête de l’Anahuac et du Tawantinsuyu. Cependant, aucune d’entre elles n’est morte, et toutes sont actuellement en train d’être réarticulées après cinq cents ans de coexistence conflictuelle avec les langues et les principes de savoir de l’Europe occidentale chrétienne et séculaire, et maintenant des Etats-Unis. Le problème de la “démocratie” en Irak aussi bien qu’en Bolivie, pour ne prendre que ces deux exemples, est enraciné dans cette histoire du savoir et dans la matrice coloniale du pouvoir. En Bolivie, après bien des années de discussions théoriques sur la démocratie “ayllu” et “libérale”, c’est-à-dire l’organisation des Ayllu et l’organisation de l’Etat, et après de nombreuses révoltes des mouvements indigènes aussi bien que des coca-leros, l’Etat est planifié selon les deux théories de gouvernement, celle héritée d’Aristote à Hobbes et Locke, et celle héritée de l’organisation des Incas et de la survie des Ayllu à travers cinq cents ans de domination coloniale et étatique.¹⁴

Que pouvons-nous dire des contributions faites au savoir universel dans les langues Aymara ou Quechua? Ne

font-elles pas partie du tableau parce qu'étant dans ce qui est maintenant les Andes boliviennes elles n'eurent pas l'occasion de traduire les penseurs grecs en Aymara jusqu'à ce que les Espagnols chrétiens arrivent et qu'à ce moment-là il était déjà trop tard? Et que faisons-nous des contributions en langues chinoise ou hindi, par exemple, faites plus tôt, pendant la "renaissance" grecque et les traductions occidentales en arabe et en latin? C'est le principal problème épistémique, éthique et politique auquel nous devons faire face aujourd'hui. La "pensée humaine" doit-elle être racontée chronologiquement, dans un ordre universel ascendant, ou sera-t-elle conçue géopolitiquement et décrite en termes de différentielles de pouvoir? Il y a eu plusieurs investigations sur la loi et l'organisation de l'état parmi les Incas, par exemple, et la survie des *Ayllu* à travers cinq cents ans de domination coloniale et de colonialisme interne promulgué par les états-nations souverains. Sans une compréhension de cette histoire réduite au silence, la compréhension des troubles dans les Andes dans les quinze dernières années sera limitée aux catégories des théories politiques libérale ou marxiste ou de la sociologie scientifique (académique). Car ce n'est pas seulement l'extériorité des Indiens en tant qu'agents politiques qui compte mais, par-dessus tout, leur projet philosophique et politique fondé sur les catégories de pensée Aymara et Quechua dans un dialogue historique et conflictuel tendu avec les catégories de pensée occidentales (Fernandez Osco, 2000, 2001). Ainsi, la coexistence de la "démocratie" libérale avec l'*Ayllu* et d'un état interculturel comme il existe en Equateur, n'est pas le rêve idéaliste de défenseurs des cultures authentiques et des identités essen-

tielles, mais bel et bien une nouvelle réalité qui fracture l'hégémonie des pensées occidentales, de droite et de gauche.

En Irak l'histoire locale particulière est plus complexe, mais le principe général est — dans mon entendement — similaire: la question maintenant en Irak est de comment amener à une coexistence créative la tradition occidentale libérale de l'organisation de l'état et les principes et idées islamiques pour l'organisation d'une société juste et équitable qui ne dépendra plus de la dictée de la démocratie libérale occidentale. La double critique est ici essentielle: la démocratie libérale occidentale ne peut plus être ce qu'elle fut en Europe et aux Etats-Unis depuis la fin du dix-huitième siècle et jusqu'à présent. La Charia islamique ne peut plus être élaborée comme si le reste du monde allait être islamique ou indépendant des concepts libéraux occidentaux de démocratie.

Sachedina a évalué le défi d'"une forme de gouvernement islamique comme alternative au système moderne". Il se rend compte que le "cœur du problème, c'est la posture antipluraliste adoptée par les Musulmans fondamentalistes qui dirigent, ou souhaitent diriger, des gouvernements islamiques dans des états-nations modernes. *"Le sujet du développement de la société civile dans le monde islamique a beaucoup attiré l'attention parmi les intellectuels musulmans dans le Moyen-Orient (2001, 132)."* Il se réfère de plus au fait que l'Islam n'est pas monolithique dans sa vision d'une société juste,

le centre d'intérêt du message social islamique est d'éveiller les humains à leur vrai potentiel, de surmonter la faiblesse qu'ils ont cul-

tivée en eux-mêmes et qui les empêche de traiter les autres de façon juste et équitable. (2001, 138.)¹⁵

Les contributions de Sachedina pour imaginer le futur politique des pays islamiques, de même que celles de Ramadan pour imaginer le futur politique des peuples islamiques dans le monde, mais principalement en Europe et aux Etats-Unis, c'est-à-dire dans des pays à dominante chrétienne, sont un premier pas. Pour faire le deuxième pas, il est nécessaire de confronter ce qui est inévitable pour tout le monde aujourd'hui: la matrice coloniale du pouvoir qui aujourd'hui, au nom du néo-libéralisme, reproduit le contrôle de la main d'œuvre et des ressources naturelles dans une économie à base capitaliste; le contrôle de l'autorité, le contrôle de l'identité sexuelle et de la sexualité et le contrôle du savoir et de ses institutions (l'université et les médias, principalement) et la formation de la subjectivité. La sacrifiabilité de la vie en général et de la vie humaine en particulier (par exemple, il ne peut y avoir de vie dans l'espace sans vie sur terre) marche main dans la main avec une constante dévaluation, de la perspective des discours hégémoniques, et une constante humiliation, de la perspective des victimes des cette dévaluation, c'est-à-dire *les damnés de la terre*, comme Frantz Fanon les a et nous a pertinemment catégorisés, tous ceux qui, de n'importe quelle classe ou sexe, ont été et sont toujours les victimes de la matrice coloniale du pouvoir dans le domaine du savoir et de la subjectivité. Un aspect fondamental de cette subjectivité est la normalisation de la sacrifiabilité des vies humaines. *Par conséquent*, l'éthique devient cruciale à l'imagination de futurs possibles au-delà de l'éthique raciale qui souligne la matrice co-

loniale du pouvoir et qui normalise la sacrificabilité de la vie humaine au profit d'idéaux politiques et économiques (la liberté, la démocratie, le marché) qui nourrissent la reproduction de la rhétorique de la modernité et de la logique de la colonialité.

V

Les discours post-modernes, la célébration de la post-modernité comme nouvelle phase du développement de la société (pour son bien ou pour son mal), comme nouveau pas vers l'achèvement du projet inachevé de la modernité, nous ont dit que le colonialisme était une chose du passé (après tout, les discours et théories post-modernes sont apparus juste après la vague de décolonisation en Asie et en Afrique (et en particulier la décolonisation de l'Algérie) et nous ont fait oublier que la colonialité se cachait derrière les buissons. Puis vint l'Empire, l'utopie, le non-endroit comme Hardt et Negri l'avaient conçu pendant les années roses de Clinton et avant le onze septembre, et encore la rhétorique de la modernité et de la post-modernité cachait la logique de la colonialité, si bien que la colonialité, dans ce récit, était rapidement écartée avec la collaboration de la cousine de la post-modernité, c'est-à-dire de la post-colonialité. Où était située l'énonciation du discours post-moderne? En Europe et aux Etats-Unis, puis adaptée à la "modernité périphérique". Où est située la critique de l'Empire? — en Italie et aux Etats-Unis, en passant par la France. A moins que l'on croie que le savoir n'a pas de localisation physique, comme les capitales financières dans le flux de la

bourse mondiale, nous devrions prendre au sérieux la géopolitique du savoir, ...? Et demander pourquoi une telle critique spécifique semble être le seul jeu intéressant.

La situation mondiale semble être bien différente, aujourd'hui ainsi que dans les trente dernières années. J'ai donné trois exemples: le monde islamique, le mouvement indigène en Bolivie, et le mouvement chicano/latino/a aux Etats-Unis, pour lequel Huntington utilise la terminologie des années Nixon quand l'immigration massive du Tiers-monde l'a forcé à mettre un terme au programme des Braceros (par exemple, des travailleurs mexicains, main d'œuvre bon marché qui commença pendant la Première Guerre Mondiale) et à inventer le terme d' "Hispaniques". Ce que ces trois histoires locales ont en commun est la différence coloniale, l'image que les discours hégémoniques occidentaux (de Las Casas à Huntington en passant par Kant) ont créée pour *diffamer* d'autres peuples, langues, savoirs, religions, coutumes, etc. dans le but de dominer et de contrôler. Cette *diffamation* n'est pas faite de simples ragots. Elle est fondée sur les principes mêmes du savoir dans les discours humanistes du seizième au dix-huitième siècle, et dans les Sciences Sociales et les Humanités à partir du dix-neuvième siècle. Même plus: la structure épistémique même des Sciences Sociales et des Humanités est un point d'arrivée pour les personnes dans le monde qui ont créé des universités sur le modèle euro-américain ou qui vont étudier dans des universités européennes ou américaines pour apprendre non seulement le contenu mais aussi les termes de la discussion intellectuelle.

Pour *contrôler* et démanteler les discours de la *diffamation*, nous devons nous engager dans un projet plus soutenu

dans la géopolitique de la *décolonisation épistémique*, ou fracturer l'hégémonie occidentale dans les principes et la structure du savoir qui, à travers le racisme comme négation de l'humanité, a maintenu la matrice coloniale du pouvoir, comme un ensemble de pratiques pour contrôler la main d'œuvre, l'autorité, l'identité sexuelle et la sexualité, les ressources naturelles et la subjectivité. La *multitude* ne peut plus être le principe directeur de ce processus, mais plutôt *les damnés de la terre*. Si la multitude n'est pas une nouvelle classe travailleuse mais un nouveau prolétariat, comme Hardt et Negri le font remarquer à raison; ou si la multitude est "la forme d'existence sociale et politique pour le plus grand nombre, vu comme étant un grand nombre", comme Paul Virno la décrit, les *damnés* sont tous ceux qui vivent encore maintenant les conséquences de cinq cents ans de *diffamation* et, comme tels, ont une histoire singulière d'où l'on peut monter des projets de décolonisation qui rapprochent et réconcilient l'épistémique et le politique. Les Musulmans, les Indiens en Bolivie et les Latinos/as aux Etats-Unis ont tous une histoire locale distincte. Tout ce que nous avons en commun est de vivre sous les effets et les conséquences de la colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être (c'est-à-dire de la matrice coloniale du pouvoir). Les décolonisations, au vingt-et-unième siècle, devraient rapprocher et réconcilier toutes ces histoires locales différentes sans compromettre leur singularité. A cet égard, les décolonisations auront pour horizon la di- ou pluri-versalité comme projet universel au lieu de tendre vers l'universel abstrait nouveau et meilleur en place aujourd'hui. De changer les termes, et pas seulement le contenu de la discussion signifie,

précisément, de passer de la recherche des universels abstraits à la pluri-versalité comme projet uni-versel.

Notes

1. Récemment, Condoleeza Rice a écrit qu'ils ne fermaient pas l'œil avant le onze septembre (<http://us.rediff.com/news/2004/mar/29us.htm>). Au printemps 2000 elle a aussi écrit dans *Foreign Affairs* qu'après la chute de l'Union Soviétique, les Etats-Unis avaient besoin d'un nouvel horizon pour travailler à la sécurité nationale. La peur de la Guerre Froide n'est pas la même que la peur de l'Islam. L'Union Soviétique appartenait au même paradigme, le contenu était différent: Planification d'Etat au lieu du Libre Echange. L'Islam est un jeu tout différent. Il appartient à un paradigme différent, et il peut perturber et fracturer le paradigme de la modernité, c'est-à-dire le paradigme de "diversité" qui inclut et abrite le Christianisme, le Libéralisme et le Socialisme/Marxisme. Sur ce point, voir également Bobby S. Sayyid, *A Fundamental Fear. Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, Londres, 1997.
2. <http://www.foreignpolicy.com/story/cms.php?storyãid=2495>.
3. *Shadows of the Pomegranate Tree*, Verso, 1996
4. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, 1960. Je fais une distinction cruciale entre *damnés* (dépossédés, diffamés) et *multitude*. Michael Hardt et Tony Negri ont réinscrit le concept de multitude dans leur livre influent, *Empire*, Harvard, 2000. La multitude pour eux "est un nouveau prolétariat et pas une nouvelle classe travailleuse industrielle" (2000, p. 402) Et ils ont raison de souligner que cette distinction est fondamentale. Cependant, leur définition de la *multitude* est basée sur la structure sociale de la Révolution Industrielle, c'est-à-dire centrée sur l'histoire européenne ou depuis le dix-huitième siècle, et sur la généalogie européenne de la pensée. C'est-à-dire que la *multitude* est un concept euro-centré, à la fois à cause de l'expérience historique et de la généalogie de la pensée sur laquelle il a été fondé. Au lieu de cela, les *damnés* sont un concept

euro-décentré dans le sens qu'il est d'abord basé sur l'expérience partagée des peuples indigènes d'Amérique et des esclaves africains dans leur relation avec les Européens, au seizième siècle, et de la perspective historique des *damnés* et non pas de la généalogie de la pensée hégémonique euro-centrée. Bien sûr, *damné* est un mot latin, et non aymara, chinois, bambara, hindi, etc. Mais il a été déplacé, euro-décentré, pour référer à la majorité de la population de la terre qui a été racialisée par la modernité à travers la logique de la colonialité — c'est-à-dire déshumanisée en relation au concept euro-centré d'humanité. Les *damnés* datent d'avant l'émergence de l'expérience historique qui amena à la création, au dix-huitième siècle, du concept de *multitude*; en outre, c'est la fondation d'un *projet politique*, au-delà du marxisme, qui est le projet politique que le terme *multitude* nomme. Pour Paul Virno, *multitude* offre une opposition au concept de *peuple* (*populus*). "Ces deux concepts en concurrence, dit Virno, forgés dans les feux de chocs intenses ont joué un rôle primordial dans la définition des catégories sociopolitiques de l'aire moderne. C'était la notion de "peuple" qui prévalait. La "multitude" est le terme perdant, le concept qui a vu le pire" (*A grammar of the multitude*, 2004, p 21). Le premier se retrouva plutôt associé aux discours libéraux alors que le second fut récupéré par le discours marxiste. Les *damnés* demeurent bien sûr hors du tableau des discours politiques hégémoniques euro-centrés fondés sur des principes libéraux et marxistes: il est très simple, à la fois pour les discours euro-centrés libéraux et marxistes, les *damnés* n'ont pas de discours; ils sont précisément damnés! Cependant, les projets politiques de transformation sociale radicale, les projets sociaux et intellectuels, viennent plus des damnés que des manifestations indistinctes de la multitude (c.f. l'expérience vénézuélienne et bolivienne, aujourd'hui, sont deux exemples clairs de la distinction entre la force indistincte de la multitude, et le projet politique des damnés fondé sur la logique opprimante et raciale de la colonialité. Je dois à Nelson Maldonado-Torres la théorisation des *damnés* en tant que colonialité de l'être, en contraste avec le Dassein de Heidegger et l' "autrement qu'être" d'Emmanuel Levinas. (Voir sa

“Topologie de l’être et la colonialité du savoir: Empire, Modernité, Colonialité”, ainsi que de nombreuses et longues discussions sur le sujet) J’ai exploré ce problème plus en détail dans “A topology of beings and political agencies: the people, the damnés, the multitudes and the subalterns” (Conférence sur “The popular and the subaltern”, Univ of California à Santa Barbara, 8-9 Mars 2004).

5. *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, traduit par J. T. Godthwait, University of California Press, 1960.
6. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, traduit par F. P. Van de Pitte, Southern Illinois University, 1978.
7. Khatibi est important ici aussi car, dans le contexte de sa critique de l’orientalisme, il développa quelques concepts clés: a) la décolonisation qu’il redéfinit en termes épistémiques comme le complément nécessaire à la déconstruction et b) la double critique, concept crucial pour se concentrer sur les frontières de la différence coloniale et impériale et pour pouvoir critiquer toute sorte de fondamentalisme. La notion de double fut utilisée et élargie par Miriam Cooke (2000), élargie en la “multiple” critique et incluant le féminisme. Elle fut aussi explorée par Walter Mignolo (2000) en connexion avec des concepts similaires (la double conscience, la conscience métisse, mentalité de frontière); et plus récemment par Susan Buck-Moors (2003) dans sa réflexion sur la “terreur du passé” après le onze septembre 2001.
8. Anibal Quijano, “Coloniality of Power, Modernity and Latin America” in *Nepantla, Views from South*, Duke University Press, 2000.
9. La conceptualisation de la colonialité de l’être de Nelson Maldonado-Torres est cruciale pour comprendre la fondation raciale de la matrice, et le concept des damnés pour comprendre la colonialité de l’être. C.f. <http://www.afyl.org/nelson.pdf>
10. <http://www.tni.org/archives/george/bangkok.htm>
11. Ces idées sont explorées dans un article plus long sur “la rhétorique de la modernité et la logique de la colonialité”, à paraître, et en collaboration avec Madina Tlostanova, “La logique de la colonialité et les limites de la postcolonialité”, à paraître.

12. *Introduction à la critique de la raison arabe*, Editions de la découverte, 1995; version anglaise, traduite par Aziz Abbasi, *Arabic Islamic Philosophy. A Contemporary Critique*, 1999.
13. Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford U. Press, 2004.
14. Marcelo Fernandez-Osco, *La Ley del Ayllu. Justicia mayor y justicia menor en comunidades Aymaras* (La loi des Ayllu. Justice majeure et justice mineure dans les communautés Aymara), PIEB, La Paz, 2002.
15. Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Oxford University Press, 2001; voir aussi Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton U. Press, 1999;