

2019
ANALYSE N°6

DÉCOLONISER POUR RÉVOLUTIONNER

Axel Mudahemuka C. Gossiaux

*Doctorant en sciences politiques et sciences sociales
Centre d'Études de l'Ethnicité et des Migrations (CEDEM)*



À travers ses analyses et études en éducation permanente, la FUCID ouvre un espace de réflexion collective entre les militant·e·s du monde associatif, les citoyen·ne·s du Nord et du Sud et des enseignant·e·s / chercheur·se·s. En multipliant les regards et les angles d'approche sur les questions de société liées à la solidarité mondiale, la FUCID propose de renforcer, au sein de l'enseignement supérieur, la valorisation d'alternatives aux systèmes de pensée dominants.

DÉCOLONISER POUR RÉVOLUTIONNER

Axel Mudahemuka C. Gossiaux

*Doctorant en sciences politiques et sciences sociales
Centre d'Études de l'Ethnicité et des Migrations (CEDEM)*

Dans un contexte où l'hégémonie occidentale semble être remise en question dans toutes ses formes et dans tous ses champs d'application, « le Sud de manière générale, apparaît de plus en plus comme l'un des théâtres privilégiés où risque de se jouer, dans un avenir proche, le devenir de la planète. » (Mbembe et Sarr, 2017, p. 7) En effet, « L'Europe devient un objet de conversation et non pas le centre qui organise la conversation. » (Bachir Diagne, 2019, p. 107) Dès lors, de plus en plus d'approches et de pensées diverses émergent ou sont réactualisées afin, notamment, de plaider pour le décentrement et la fin du monopole de « l'Occident » sur la production, la représentation, la diffusion et, de manière plus générale, sur notre propre rapport aux « savoirs ». En d'autres mots, il s'agit de décoloniser les savoirs. La présente note vise donc à apporter quelques réflexions et éléments d'analyse liminaires pour une contextualisation historique à la décolonisation des savoirs¹.

COLONIALISME, CRITIQUE POSTCOLONIALE ET DÉCOLONISATION

Si l'on peut attester de premières traces du phénomène décolonial dès la fin du XVIII^e siècle avec des révoltes d'esclaves dans le Nord des Etats-Unis et les premières revendications abolitionnistes, « proto-nationalistes » ou encore « proto-panafricaines » (Moses, 1996, p. 6-11), la décolonisation prend son ampleur planétaire au XX^e siècle à travers l'action de mouvements indépendantistes et sociaux dans toutes les régions du monde. Ainsi, aux alentours des années 1980, le champ des « études postcoloniales » ou du « postcolonialisme » émergera d'abord dans le monde académique anglo-saxon avant d'essaimer en des endroits variés de la planète. Un constat limpide s'érige en point de naissance et de départ des études postcoloniales : « La décolonisation des pays anciennement colonisés par l'Europe [...] a inauguré pour les nouvelles nations une histoire qui [...] n'a pas mis fin à la présence, réelle ou fantomatique, de l'État colonisateur. Les liens intercoloniaux survivent à la libération nationale. » (L'Heuillet, 2017, p. 41). Cette situation peut également être décrite par le terme « néo-colonialisme » (Nkrumah, 1973). Ainsi, la subsistance de diverses modalités de « rapports de force impériaux » après l'accès aux indépendances explique l'émergence d'une critique dite « post-coloniale », où le préfixe « post » désigne une situation historique postérieure à l'époque des colonies ainsi

1. Cette analyse est notamment mise à disposition des boursiers du Sud qui participent à une journée de réflexion et de formation sur la thématique de la *Décolonisation des savoirs* (organisée le 18 octobre 2019 par l'ARES et Uni4Coop, un consortium d'ONG universitaire qui regroupe Eclasio, la FUCID, Louvain Coopération et ULB Coopération). D'autres analyses sur la thématique seront rédigées au départ de cette journée.

qu'une variété de situations géographiques autres à celles de l'« Europe » (Renault, 2011, p. 20, 21). Il s'agit d'aller au-delà de la décolonisation « procédurale » (Hamidou, 2019, p. 101).

En effet, les indépendances « ne sont pas synonymes de *décolonisation* (du pouvoir et des esprits), elles n'en sont que la condition de possibilité. » (Renault, *op cit.*, p. 20). La critique postcoloniale, au-delà d'une perspective politique, est un projet épistémique, c'est-à-dire qui a trait aux différents savoirs en présence. Il s'agit de déconstruire la « colonialité² des savoirs » en adoptant « une perspective plus large » tout en résistant « à tous les niveaux, dans toutes les sphères *ainsi que dans tous les temps.* » (*Ibid.*, p. 35) Ainsi Frantz Fanon (1925-1961), « psychiatre martiniquais et théoricien des décolonisations » (Cherki, 2002, p. 9, 10), relève dans *Les damnés de la terre* (1961) :

« La décolonisation est la rencontre de deux forces congénitalement antagonistes qui tirent précisément leur originalité de cette sorte de substantification que secrète et qu'alimente la situation coloniale. Leur première confrontation s'est déroulée sous le signe de la violence et leur cohabitation – plus précisément l'exploitation du colonisé par le colon – s'est poursuivie à grand renfort de baïonnettes et de canons. Le colon et le colonisé sont de vieilles connaissances. Et, de fait, le colon a raison quand il dit « les » connaître. C'est le colon qui a fait et qui *continue à faire* le colonisé. Le colon tire sa vérité, c'est-à-dire ses biens, du système colonial. » (Fanon, 2002 [1961], 40)

La condition historique d'émergence du colonialisme se voit en effet complexifiée par sa propre spécificité, à savoir que le colon fait le colonisé. En effet, la construction des territoires européens en tant qu'entité « Europe » et comme centre du monde ne s'est pas faite uniquement sur l'exploitation des ressources et des populations d'autres continents, mais a nécessité d'« inventer l'Autre de la modernité, son antithèse, le barbare. » (Rougier, 2019, p. 118) Par exemple, selon Fanon, « [ê]tre "Noir" est une *expérience vécue* [...]. La "race" [...] organise la vie sociale. Le "Noir" est défini par des discours qui le précèdent et qui l'excèdent. » (cité par Vergès, 2005, p. 52) : « [l]e monde blanc, seul honnête, me refusait toute participation. D'un homme on exigeait une conduite d'homme. De moi, une conduite d'homme noir – ou du moins une conduite de nègre. » (Fanon, 1952, p. 92) Il s'agit alors pour les (ex-)colonisés de pouvoir se définir, se dire et se représenter car « [l]e postcolonial repose sur un enchevêtrement du temps et de l'espace, de l'histoire et de la géographie : la condition historique est une situation et en ce sens est inséparable de l'occupation d'une place, d'un lieu qui est aussi d'emblée lieu de représentation, d'énonciation. » (Renault, *op cit.*, p. 21) Si bien que

« [l]a décolonisation ne passe jamais inaperçue car elle porte sur l'être, elle modifie fondamentalement l'être, elle transforme des spectateurs écrasés d'inessentialité en acteurs privilégiés, saisis de façon grandiose par le faisceau de l'Histoire. Elle introduit dans l'être un rythme propre, apportés par les nouveaux hommes, un nouveau langage, une nouvelle

2. Le terme « colonialité » a été employé pour la première fois par Anibal Quijano (1930-2018), sociologue et penseur décolonial, dans un article de 1992 intitulé « Colonialidad y Modernidad / Racionalidad », *Perú Indígena* (vol. 13, n°29). Ce terme est explicité plus bas dans la présente note introductive (voir « colonialité du pouvoir »).

humanité. La décolonisation est véritablement création d'hommes nouveaux. Mais cette création ne reçoit sa légitimité d'aucune puissance surnaturelle : la "chose" colonisée devient homme dans le processus même par lequel elle se libère. » (Fanon, 1961, *op cit.*)

Le geste que se veut poser la critique postcoloniale relève donc d'un décentrement de l'Europe qui, en ce sens, « signifie pluralisation des lieux de production des discours et des savoirs, s'accompagnant d'une fragmentation de l'histoire, de la revendication d'historicités multiples. Avant toute "théorie" (axiomes, idées, arguments, énoncés, etc.), le postcolonialisme désigne un *renversement des perspectives*. » (Renault, *op cit.*) La décolonisation des savoirs apparaît alors comme « le projet même de la critique postcoloniale, le projet des *postcolonial studies*. » (Renault, 2018, p. 2) En effet, la décolonisation des savoirs interroge « les transferts de connaissance, la circulation des idées [et] ce que l'on a appris, ce que l'on apprend, ce qu'on peut apprendre d'autrui quel qu'il soit et d'où qu'il vienne. Le décentrement que cette attitude implique constitue une nouvelle révolution copernicienne. » (Boulbina, 2013, p. 19) On comprend pourquoi Achille Mbembe et Felwine Sarr écrivent en guise d'ouverture de l'ouvrage collectif *Ecrire l'Afrique-Monde* (2017) :

« Le nouveau siècle s'ouvre sur deux déplacements historiques majeurs. L'Europe ne constitue plus le centre du monde si elle est en toujours un acteur relativement décisif [...] Pour celles et ceux qui, pendant longtemps, ont été pris dans les rets du regard conquérant d'autrui, le moment est donc unique pour relancer le projet d'une pensée critique qui ne se contenterait pas seulement de se lamenter et de persifler. » (p. 7)

COLONIALITÉ DU POUVOIR, RÉVOLUTION DES SAVOIRS

La « révolution épistémologique » (Boulbina, *op cit.*, p. 20)³ qui anime la décolonisation des savoirs exige de cette dernière qu'elle se situe « au-delà de l'inversion, et donc de la répétition, des binarismes coloniaux : blanc/noir, bien/mal, supérieur/inférieur, etc. ; au-delà du "séparatisme" qui est la perpétuelle menace intérieure du postcolonialisme » (Renault, *op cit.*, p. 22). La révolution épistémologique que propose la décolonisation des savoirs vise alors « à dépasser non seulement les savoirs (post- et dé-) coloniaux mais aussi leurs conditions d'apparition. » (Iveković, 2009, p. 36) Ainsi, pour Quijano, c'est l'idée de « race » qui s'érige en « instrument de domination sociale le plus efficace » de ces cinq derniers siècles :

« La race a été imposée comme critère fondamental de classification sociale universelle de la population mondiale, c'est autour d'elle qu'ont été distribuées les principales identités sociales et géoculturelles du monde à l'époque. D'une part, "indien", "noir", "asiatique" (autrefois les "jaunes" et les "couleurs d'olive"), "blanc" et "métis". De l'autre, "Amérique", "Europe", "Afrique", "Asie" et "Océanie". Sur la notion de race s'est fondée l'euro-centrage du pouvoir mondial

3. Nous reprenons l'expression « révolution épistémologique » afin de désigner un renversement, une subversion, de la manière dont les « savoirs » et la « connaissance scientifique », ainsi que leurs productions, sont considérés. Il s'agit de révolutionner notre conception et notre rapport au savoir et, partant, au pouvoir (*Ibid.*).

capitaliste et la distribution mondiale du travail et des échanges qui en découlent. Sur elle aussi se sont tracées les différences et distances spécifiques dans la configuration spécifique du pouvoir, avec ses implications cruciales pour le processus de démocratisation des sociétés et des États et pour les processus de formation des États-nations modernes. » (2007, p. 111)

Dès lors, si les « sociétés » et les « nations » se créent en premier lieu dans leurs imaginaires, l'articulation de toute pensée décoloniale implique « de s'extraire d'une dialectique de l'euphorie ou du désespoir et d'entreprendre un effort de réflexion critique sur soi, sur ses propres réalités et sur sa situation dans le monde : se penser, se représenter, se projeter. » (Sarr, 2016, p. 12) Et il est impossible de se penser dans le monde actuel et de penser celui-ci comme si le colonialisme n'en était pas l'un des piliers fondateurs et sans reconnaître que « [l]'universalité imposée de la modernité d'origine occidentale (ou de certains de ses aspects) rend invisibles les modernités et les histoires alternatives et complémentaires. » (Iveković, *op cit.*, p. 38, 39) En effet, dans *L'homme prédateur. Ce que nous enseigne l'esclavage sur notre temps* (2011), Françoise Vergès s'emploie à souligner « le rôle central des traites et des esclavages dans l'histoire de l'humanité et celui de la traite et de l'esclavage colonial dans la formation du monde moderne. » (p. 24) Il apparaît que les logiques économiques de l'esclavage colonial ont ouvert la voie à la prospérité de l'Europe dans un processus où la notion de souveraineté et le concept de nation se voyaient consolidés comme éléments fondateurs de l'artéfact « Etat-nation ». Le questionnement que pose l'auteure dans son ouvrage peut ainsi être résumé à travers deux formulations : « De quelle manière l'histoire de l'esclave éclaire-t-elle notre présent ? Comment évaluer à quel point le monde que nous habitons s'est fondé sur la « chosification » de l'être humain ? » (p. 29)

Cette mise en lumière de « la relation coconstitutive entre la pensée moderne et le colonialisme » (Decault, 2016, p. 16), trouve une autre appellation chez Quijano, « la colonialité du pouvoir » (1992). Cette expression désigne ainsi « la structure spécifique des formes de dominations produites par la pensée "moderne". » (Decault, *op cit.*) La colonialité du pouvoir trouve alors ses fondements dans « l'exploitation de la force de travail, la domination ethno-raciale, le patriarcat et le contrôle des formes de subjectivité (ou imposition d'une orientation culturelle eurocentriste » :

« C'est ainsi que la race, à la fois mode et résultat de la domination coloniale moderne, a imprégné tous les champs du pouvoir capitaliste mondial. Autrement dit, la colonialité s'est constituée dans la matrice de ce pouvoir, capitaliste, colonial/moderne et eurocentré. Cette colonialité du pouvoir s'est avérée plus durable et plus enracinée que le colonialisme au sein duquel il a été engendré, et qu'il a aidé à s'imposer mondialement. » (Quijano, 2007, p. 112)

Ainsi, à titre d'exemple, en s'inspirant des travaux féministes décoloniaux, postcoloniaux et du *Black Feminism*, de plus en plus de recherches s'inscrivant dans le courant féministe francophone s'emploient à interroger et exemplifier l'imbrication de différents rapports sociaux

dans le maintien de formes de domination et de systèmes inégalitaires. En effet, il s'agit pour ces approches de l'imbrication, ou intersectionnalité, de produire et « diffuser des énoncés scientifiques qui, dans un contexte patriarcal et postcolonial, adoptent une perspective critique à l'égard des systèmes d'inégalités et rompent non seulement avec une science androcentrique et sexiste (un travail que des féministes réalisent depuis plus d'une quarantaine d'années), mais également avec un discours classiste, raciste, colonial, âgiste, etc. » (Martin et Roux, 2015, p. 6)

DÉCOLONISER LA « MODERNITÉ »

Si la décolonisation implique de repenser la modernité, « il n'y a pas de soi qui se situe hors d'un monde dont nous sommes tous, comme ne cessait de le répéter Frantz Fanon, les héritiers. » (Mbembe, 2017, p. 384) On comprend alors que, considéré dans tout son spectre, le terme « décolonisation » n'a pour ainsi dire pas de véritable synonyme (Santiago-Ortiz, 2019, p. 46) : « "Décoloniser les savoirs" relève d'une démarche à long terme et infinie, qui n'est elle-même pas seulement d'ordre épistémologique, mais touche au-delà, tout dans l'univers des humains. » (Iveković, *op cit.*, p. 36) En effet, à titre d'illustration,

« Beaucoup confondent encore décolonisation et réception, préférant, par exemple, faire de Fanon un lecteur de Sartre plutôt que de Sartre un lecteur de Fanon. La lecture de Sartre par Fanon apparaît ainsi essentielle, celle de Fanon par Sartre inessentielle. Ainsi, au noble motif de la décolonisation des savoirs, le même partage se reproduit, la même hiérarchie et, pour finir, la même colonialité. En effet, quand Sartre est lecteur de Hegel, on le considère d'abord comme un auteur, même lorsqu'il est, visiblement, lecteur. » (Boulbina, *op cit.*, p. 19)

Plus qu'une révolution épistémologique, la décolonisation des savoirs appelle « un monde à faire advenir » où tous les « locataires sont aussi légitimes que les autres » afin de « proposer un humanisme décentré qui aurait comme quête politique l'inclusion, le commun. » (Hamidou, *op cit.*, p. 103) Sur cette base et en suivant par exemple le philosophe Souleymane Bachir Diagne, nous pourrions plaider pour « un pluralisme orienté vers l'universel » où l'on passerait « d'une certaine idée de l'universel où une région du monde se pense tout naturellement porteuse de cette universalité et demande au reste du monde de se régler sur elle, à une autre idée qui est que l'universel est ce que nous allons tous ensemble constituer. » (*op cit.*)

BIBLIOGRAPHIE

- Bachir Diagne, Souleymane, (2019), « Bandung c'est l'irruption du pluriel sur la scène de l'histoire », *Africultures*, hors-série « Décentrer, déconstruire, décoloniser », Paris.
- Boulbina, Seloua Luste, (2013), « La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses », *Rue Descartes*, n°78, Paris, Collège international de Philosophie.
- Cherki, Alice, (2002), *Frantz Fanon : portrait*, Paris, Seuil.
- Decault, Clément, (2016), « Plaidoyer pour une décolonisation des savoirs », *Minorités Lisibles*, vol. 1, n°2, Montréal, Université de Montréal.
- Fanon, Frantz, (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.
- Fanon, Frantz, (1961), *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte & Syros (2002).
- Hamidou, Anne, (2019), *Africultures*, hors-série « Décentrer, déconstruire, décoloniser », Paris.
- Iveković, Rada, (2012), « Conditions d'une dénationalisation et décolonisation des savoirs », *Mouvements*, n°72, Paris, La Découverte.
- L'Heuillet, Hélène, (2017), « Les études postcoloniales, une nouvelle théorie de la domination ? », *Cités*, n°72, Paris, Presses Universitaires de France.
- Martin, Hélène et Roux, Patricia, (2015), « Recherches féministes sur l'imbrication des rapports de pouvoir : une contribution à la décolonisation des savoirs », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 34, Lausanne, Antipodes.
- Mbembe, Achille, (2017), « Penser le monde à partir de l'Afrique. Questions pour aujourd'hui et demain », in Mbembe, Achille et Sarr, Felwine (dir.), (2017), *Ecrire l'Afrique-Monde*, Paris/Dakar, Philippe Rey/Jimsaan.
- Mbembe, Achille et Sarr, Felwine (dir.), (2017), *Ecrire l'Afrique-Monde*, Paris/Dakar, Philippe Rey/Jimsaan.
- Moses, Wilson Jeremiah, (1996), *Classical Black nationalism: From the American Revolution to Marcus Garvey*, New-York, New-York University Press.
- Nkrumah, Kwame, (1973), *Le néo-colonialisme. Dernier stade de l'impérialisme*, Paris, Présence Africaine.
- Quijano, Anibal, (1992), « Colonialidad y Modernidad/Racionalidad », *Perú Indígena*, vol. 13, n°29, Lima, Instituto Indigenista Peruano.
- Quijano, Anibal, (2007), « "Race" et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, n°51, Paris, La Découverte.
- Renault, Mathieu, (2011), *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Editions Amsterdam.

- Renault, Mathieu, (2018), « Frantz Fanon et la décolonisation des savoirs », *Esquisses / Les Afriques dans le monde* [en ligne], disponible à l'adresse suivante : <https://elam.hypotheses.org/393>
- Rougier, Claude, (2019), « L'approche décoloniale interroge les fondamentaux avec lesquels nous pensons notre monde. Entretien de Anne Bocandé avec Claude Rougier », *Africultures*, hors-série « Décentrer, déconstruire, décoloniser », Paris.
- Santiago-Ortiz, Aurora, (2019), « From Critical to Decolonizing Service- Learning: Limits and Possibilities of Social Justice- Based Approaches to Community Service- Learning », *Michigan Journal of Community Service Learning*, Vol. 25, Issue 1, Michigan, Michigan Publishing.
- Sarr, Felwine, (2016), *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey.
- Vergès, Françoise, (2011), *L'homme prédateur. Ce que nous enseigne l'esclavage sur notre temps*, Paris, Albin Michel.
- Vergès, Françoise, (2005), « "Le Nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc" », *Actuel Marx*, n°38, Paris, Presses Universitaires de France.