

Le Décolonialisme et ses déclinaisons

Par **Benjamin Pillet**

Malgré le fait que les premières formalisations du vocabulaire décolonial aient eu lieu à l'aube des années 1990 dans les Amériques à l'initiative du groupe multidisciplinaire latino-américain Modernité/Colonialité, leur transmission au reste du monde aura été relativement lente et limitée, et il aura fallu près de 20 ans pour qu'elles percent dans la francophonie. Cette (ré-)émergence n'est également pas dénuée de discontinuités en ce qu'elle s'est produite au travers du filtre de la traduction (entre l'espagnol, le portugais, le français, l'anglais pour ne mentionner que ces langues-là) et de ré-interprétations successives ancrant le discours et les pratiques décoloniales dans des mouvements et des contextes divers. Par exemple, l'existence d'un décolonialisme rassemblant afro-descendant·e·s, Premiers peuples, métisses, migrant·e·s et (descendant·e·s de) colons ou envahisseur·e·s est indéniable dans les Amériques; mais la présence de pratiques et de discours décoloniaux plus hermétiques ou plus axés sur chacune de ces catégories l'est tout autant, et ces (ré-)orientations s'accompagnent donc de différences et de discontinuités. Il ne faut pas non plus ignorer les différences qui voient le jour entre les discours et pratiques décoloniales qui se développent en Amérique latine, en Amérique du Nord, en Europe et dans les Caraïbes, sous l'influence de contextes et de systèmes politiques, culturels et linguistiques distincts.

Malgré la présence de discontinuités, différences ou déclinaisons, il est cependant possible de parler de « décolonialisme » en tant que système de pensées et de pratiques unifié grâce à un dénominateur commun : celui de la « (dé)colonialité ». La colonialité est un « type de pouvoir qui, né du colonialisme moderne, s'applique néanmoins à des domaines autres que juridiques ou politiques » et qui, ayant « survécu au colonialisme [...] a prouvé qu'elle était plus profonde et durable que lui » (Hurtado López, 2017 : 43). Elle appellerait ainsi une seconde décolonisation

qui viendrait compléter la première (juridique et politique) menée aux XIXe et XXe siècles. C'est cette seconde décolonisation qui est décrite sous le projet de « décolonialité ».

On pourrait donc dire, en quelque sorte, que l'objet que constitue le décolonialisme incarne en lui-même l'objectif du « pluriversalisme transmoderne » (inauguré par les membres du groupe Modernité/Colonialité), c'est-à-dire d'une forme d'universalisme qui mette en valeur les « différentes rationalités et universalités existantes niées par la modernité coloniale » (Ali et Dayan-Herzbrun, 2017 : 9) : il rassemble sous un dénominateur commun une pluralité de pratiques, de savoirs et de discours qui s'entrecroisent, dialoguent et s'entre-choquent tout à la fois.

Cet article se propose de procéder à l'exercice – cher aux pensées postcoloniales et décoloniales – d'une « provincialisation » (Chakrabarty, 2000), mais appliqué pour une fois au décolonialisme en lui-même. C'est-à-dire de s'intéresser aux continuités, discontinuités et déclinaisons que l'on observe dans le décolonialisme. Ceci répond à l'objectif plus restreint de recentrage sur les formes spécifiques prises par les discours et les pratiques décoloniales en Amérique du Nord, constituée d'une pluralité de territoires non cédés et colonisés, de langues, de cultures et de systèmes politiques. Ainsi, après un retour sur les distinctions à opérer entre colonialisme, postcolonialisme et colonialité, nous nous pencherons sur les rapports complexes entre décolonialité et décolonisation. Ceci sera fait dans le but d'illustrer comment le décolonialisme nord-américain – notamment marqué par de fortes influences autochtones – renouvelle et re-politise le projet global du « pluriversalisme transmoderne » porté par le décolonialisme.

Anticolonial, postcolonial, décolonial

Lorsque vient le temps de considérer la multitude d'expériences coloniales, leur pérennité et les discours qui les ont légitimées ou critiquées, un enjeu terminologique émerge rapidement. Il est assez clair que toute pratique ou discours visant à légitimer un processus colonial participe du colonialisme. En revanche, celles et ceux qui refusent

une telle légitimité se retrouvent participer soit de l'anticolonialisme, soit de la pensée postcoloniale, ou soit encore de la décolonialité. De manière générale, on peut estimer que les différences entre ces trois appellations tiennent autant de l'ordre du contexte historique que de leurs articulations idéologiques en elles-mêmes.

L'anticolonialisme est généralement réservé discursivement à une période encadrant les grandes heures de l'impérialisme occidental, c'est-à-dire globalement le XIXe siècle et les deux premiers tiers du XXe siècle, quoique cette période puisse être étendue dans le passé jusqu'à la date charnière de 1492. L'anticolonialisme serait donc le contrepoint du colonialisme expansionniste qui, ayant pris sa source en Europe, a modifié irrémédiablement la face du monde pendant cinq siècles. Conséquence logique de cette affirmation, l'anticolonialisme aurait également pris fin en même temps que le colonialisme lui-même; il aurait précipité la fin de ce dernier en s'incarnant au travers des luttes de décolonisation dites tiers-mondistes. Trois enseignements sur la nature et la fonction du couple colonialisme/anticolonialisme peuvent être déduits de cette schématisation historique. Le premier est que, dans cette perspective, la colonisation s'articule au moyen d'une dépendance (économique, politique et juridique) entre la métropole et la colonie. La première ponctionne la seconde jusqu'à son dépouillement le plus complet, et ces deux espaces (réels et imaginés/représentés) sont géographiquement et ontologiquement séparés. C'est par exemple de cette manière que l'ONU définit une colonie depuis sa septième assemblée générale (en 1952) : « seuls des territoires géographiquement séparés de l'entité les administrant, si possible par une étendue d'eau salée, peuvent entrer dans la catégorie des territoires non autonomes ou sous tutelle, restreignant effectivement la légitimité – au regard de l'ONU – des luttes de décolonisation à ces territoires » (Pillet, 2019 : 55). Le second enseignement est que, de ce point de vue, seule la colonie est l'espace du colonialisme; en vertu de cette interprétation, des pays comme les États-Unis et le Canada ne connaîtraient plus de colonialisme sur leur territoire national, ayant acquis leur indépendance (au moins formelle) vis-à-vis de leur métropole britannique respectivement en 1776 (avec l'adoption de la Constitution américaine) et en 1931 (avec la promulgation du Statut de Westminster). Enfin, le troisième

grand enseignement serait que le colonialisme se restreindrait à des dimensions politiques, juridiques et économiques.

Si nous parlons de schématisation, c'est en partie parce que de telles limitations ne survivent pas à l'examen des pensées et pratiques anticoloniales. Il suffit par exemple de lire des théoricien·ne·s de l'anticolonialisme moderne (comme Frantz Fanon, Aimé Césaire, Albert Memmi ou Jane Nardal) pour constater que leurs définitions du colonialisme ne se limitent pas aux sphères politiques, juridiques et économiques, mais qu'elles prennent autant en considération les aspects ontologiques, épistémologiques, psychologiques et plus généralement identitaires du colonialisme.

En effet, si on ne peut nier que le décolonialisme opère un déplacement épistémologique vis-à-vis de l'anticolonialisme, il est également clair que l'anticolonialisme devance les préoccupations décoloniales (ce qui est d'ailleurs reconnu par certain·e·s membres du groupe Modernité/Colonialité; nous pensons notamment aux travaux de Ramón Grosfoguel sur la pensée d'Aimé Césaire [Grosfoguel, 2007 et 2010]). En effet, les mouvements de décolonisation tiers-mondistes se sont certes réalisés au travers d'un ensemble de ruptures (plus ou moins consommées ou profondes) institutionnelles ou plus généralement politiques, mais la préoccupation de longue date de la pensée anticoloniale pour les questions liées à la nature épistémologique du colonialisme et aux questions d'identité, de particularisme et d'universalisme qui en découlent est également évidente. Les réflexions ayant trait à la non-reproduction des identités coloniales dans les luttes de libération nationale, à l'essentialisme qui se fait jour dans certaines alternatives, ou à la nécessité d'un retour à des formes d'universalisme non occidentales occupent une place de choix chez les auteur·e·s anticoloniaux·ales. Glen Coulthard (2014 : 142-144) fournit par exemple un résumé des critiques adressées par Fanon aux aspects essentialistes, non critiques et plus généralement coloniaux du concept de *négritude* cher à Césaire.

Par la suite, le courant postcolonial (dont *L'Orientalisme* d'Edward Said – publié pour la première fois en 1977 – est généralement considéré comme le texte fondateur) va mettre en lumière les limitations qui sont

propres à la schématisation onusienne du colonialisme, et à la survivance d'une relation de dépendance à la fin formelle du colonialisme occidental. C'est, en résumé, tout l'enjeu du préfixe « post- » : concevoir le soi-disant dépassement du colonialisme juridique, politique et économique non pas comme la fin mais comme la continuation de l'expérience coloniale. Cette continuation serait rendue possible par le non-dérangement ou l'absence de décolonisation (une double image que le terme anglophone *un-settling* véhicule mieux que la langue française) des catégories et des structures qui reproduisent et soutiennent l'assujettissement du Sud envers le Nord, des « subalternes » envers le centre, des colonisé·e·s envers les colons.

Le groupe Modernité/Colonialité s'attaque également à cette schématisation onusienne et euro-américaine du colonialisme et de la colonisation. Ce groupe ou réseau latino-américain rassemble des intellectuel·le·s issu·e·s d'une variété de disciplines à partir des années 1990; parmi les noms les plus connus, mentionnons les anthropologues Arturo Escobar et Fernando Coronil, les philosophes Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones et Nelson Maldonado-Torres, les sociologues Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, le sémiologue Walter Mignolo ou encore la pédagogue Catherine Walsh. Ce groupe va être à l'origine de la tradition dite décoloniale, bâtie sur le double héritage de la philosophie de la libération (qui critique l'épistémologie eurocentrée et oppressive de la philosophie dite classique) et des théories de la dépendance (qui analysent les relations de dépendance socio-économique des pays dits « périphériques » vis-à-vis des pays dits du « centre » [Pillet, 2019: 2]).

Cependant, si le groupe Modernité/Colonialité refuse le constat simpliste d'une réelle fin du colonialisme suite aux luttes de libération nationale, il se greffe sur la définition du colonialisme adoptée par la jurisprudence internationale. Ce paradoxe s'observe de la manière suivante: la pensée décoloniale reconnaît la continuité historique qui existe entre l'époque coloniale et celle dite « postcoloniale »; mais, plutôt qu'être marquée par une forme dite « classique » de colonialisme, la seconde serait identifiée par la « colonialité », c'est-à-dire un « type de pouvoir qui, né du colonialisme moderne, s'applique néanmoins à

des domaines autres que juridique ou politique [; là où] le colonialisme a précédé la colonialité, celle-ci [lui] a survécu... et a prouvé qu'elle était plus profonde et durable que lui » (Hurtado López, 2017 : 43). Ce qui justifierait l'adoption du vocable de colonialité serait donc que les « relations coloniales de pouvoir ne se sont pas limitées aux dominations économiques, politiques et/ou juridico-administratives du centre sur la périphérie » (idem), « mais qu'elles ont aussi une importante dimension épistémique et culturelle » (Pillet, 2019 : 4). Nous serions donc face à une « colonialité du pouvoir » (Quijano, 2007), « du savoir » (Lander, 2000) et « de l'être » (Mignolo, 1995; Maldonado-Torres, 2007) – cette dernière s'incarnerait par une « négation ontologique et une sub-altérisation des sujets racialisés » (Hurtado López, ibid : 44) –, rassemblées en une « colonialité globale » (Castro-Gómez et Grosfoguel, 2007 : 13).

Un tel déplacement du colonialisme vers la colonialité doit avant tout être jugé comme une critique fondamentale des discours dominants au sujet de la colonisation et du colonialisme. Mais il peut aussi être doté d'une dimension problématique s'il est utilisé pour escamoter les contributions qui ont cherché à approfondir la définition du colonialisme en ne le limitant pas aux sphères économiques, juridiques et politiques, sachant que ces contributions précèdent et accompagnent au moins temporellement les travaux du groupe Modernité/Colonialité.

Colonialité et colonialisme

On ne saurait ignorer à quel point les travaux de Frantz Fanon, d'Albert Memmi, d'Aimé Césaire, de W.E.B Du Bois, de Marcus Garvey, de Vine Deloria, de Howard Adams, et de bien d'autres, précèdent la tradition décoloniale en cherchant à élargir la définition du colonialisme. On ne saurait non plus passer sous silence les développements théoriques autour du concept de colonialisme de peuplement qui voient le jour au début du XXI^e siècle. Les chercheur·e·s qui en sont à l'origine évoluent principalement dans le monde anglophone; Patrick Wolfe et Lorenzo Veracini, deux figures importantes de ces développements théoriques, ancrent par exemple leurs travaux dans le cadre du colonialisme de peuplement australien. Mais surtout, il est fondamental de reconnaître

que les activistes et chercheur·e·s autochtones se sont attaqué·e·s à ces questions bien en amont (Snelgrove, Dhamoon et Cornassel, 2014). Il faut donc insister sur le fait que si les analyses du colonialisme de peuplement naissent de l'influence croisée des études féministes, des études ethniques critiques, des théories queer, de l'anthropologie, de la géographie critique et de l'histoire, elles ont surtout une dette considérable envers les études autochtones, asiatiques, noires, et chicanas/xicanas (Rowe et Tuck, 2017 : 3).

Ces récents développements théoriques consistent principalement en une mise en lumière des différences fondamentales entre le colonialisme et le colonialisme de peuplement. Ce dernier est défini comme une forme de colonialisme dans laquelle des populations viennent occuper et habiter durablement des territoires pourtant déjà habités et se les approprient. Cette appropriation se fait par la force et au moyen d'une légitimation qui voit les territoires comme théoriquement vierges ou inoccupés jusqu'à l'arrivée des colons (c'est par exemple le rôle qu'a joué la conception juridique de la *terra nullius* – terre vide – dans la colonisation de l'Amérique du Nord et de l'Australie, entre autres). En ce sens, dans le colonialisme de peuplement, le colon est toujours porteur de souveraineté; là où (par exemple) le migrant s'installe dans un autre pays, le colon, lui, s'installe toujours chez lui (Pillet, 2019 : 110). Ces mécanismes sont rendus possibles par ce que Wolfe nomme la « logique d'élimination », qui constitue le « principe organisateur de la société coloniale » (Wolfe, 2006 : 399) : le colonialisme de peuplement « articule négativement l'envahisseur et le territoire ». Dit autrement, la logique d'élimination cherche à remplacer les sociétés autochtones par celle importée par le peuple colonisateur (Wolfe, 1999 : 27). Au Canada et au Québec, par exemple, cette logique s'est incarnée au moyen d'appareils juridiques postulant l'infériorité autochtone *au travers de* (et non pas *malgré*) la reconnaissance de l'existence de droits autochtones pré-existants, et ces appareils ont été et sont encore accompagnés de dispositifs génocidaires (dont les pensionnats, le féminicide ou les stérilisations forcées sont des incarnations successives et non exhaustives). Le colonialisme de peuplement suppose donc des « techniques ou des dispositifs variés dont l'utilisation est dirigée par un principe d'efficacité » et qui prennent des « dimensions négatives comme

positives » (idem). Négativement, le colonialisme de peuplement vise la disparition des sociétés autochtones par les stratégies complémentaires du métissage, de l'assimilation et de l'extermination. Positivement, par la construction et l'imposition de sociétés coloniales sur les territoires spoliés, et ces sociétés sont arrimées à une toponymie et une géographie qui cherchent à effacer tout savoir autochtone pré-existant. Ce faisant – et c'est là l'avancée la plus significative des études en question – le colonialisme de peuplement doit être considéré en premier lieu comme une structure et un processus enracinés dans le territoire, et non pas simplement comme un état de fait historique ou un simple agencement institutionnel, juridique, économique ou politique.

Il n'est donc pas simplement question de dépendance entre la colonie et la métropole, ni non plus d'une spoliation des ressources et du travail; d'une part, le projet du colonialisme de peuplement est parfaitement compatible avec la prise d'autonomie de la colonie vis-à-vis de la métropole (notamment une fois que la présence autochtone a suffisamment été effacée par les colons pour être reléguée à l'histoire, justifiant la reconnaissance internationale de la nouvelle nation ou du nouvel État fruit du processus colonial); et d'autre part, l'urgence stratégique du colonialisme de peuplement est moins le profit que la possession territoriale, d'où le caractère superflu qu'y prend la vie humaine (surtout autochtone, mais aussi migrante et plus généralement racisée) et qui constitue la première condition de possibilité des appareils génocidaires.

Pourquoi insister sur de tels développements théoriques ? Parce qu'ils viennent nourrir, avec la théorie, l'histoire, l'épistémologie et la politique autochtones, le domaine des théories et études sur la décolonisation (*decolonizing theories/studies*). Ce domaine et les discours et pratiques qui s'y rattachent sont porteurs d'un vocabulaire et de conceptions qui rappellent ceux de la décolonialité. On y retrouve par exemple une critique des épistémologies, de la linéarité historique et de la téléologie progressiste euro-américaines, ainsi qu'une mise en lumière des continuités coloniales. Mais, dans le même temps, les discours et pratiques sur la décolonisation se distancient de la décolonialité du fait de pratiques différentes.

Rapatriment territorial et créolisation

Le visage de la décolonialité peut paraître en grande partie épistémique. Ceci suggère des applications principalement dans le champ des pratiques culturelles et du discours, ce que semblent par exemple confirmer au moins en partie le numéro « Philosophie de la libération et tournant décolonial » (2009) des *Cahiers des Amériques latines* et le numéro 48 de la revue française *Tumultes* (2017) consacré à la présentation de l'actualité des recherches et pratiques décoloniales dans le monde francophone. En revanche, l'enracinement des théories, études et discours sur la décolonisation dans le territoire et sa matérialité évoque un engagement plus direct avec les infrastructures socio-politiques. Cette croisée des chemins entre la décolonialité et la décolonisation peut se résumer par deux projets qui, bien que complémentaires, procèdent de logiques différentes. Le premier est le projet décolonial du pluriversalisme transmoderne, incarné en partie par la notion de « créolité » ou de « créolisation ». Et le second est l'objectif de rapatriement territorial porté par les discours et pratiques sur la décolonisation dans les Amériques.

Comme nous l'avons dit précédemment, l'objectif de la décolonialité est de mettre fin aux essentialismes euro-américains en « mettant à égalité les différentes rationalités et universalités existantes niées par la modernité coloniale » (Ali et Dayan-Herzbrun, 2017 : 9). Grosfoguel juge par exemple qu'il est nécessaire de rejeter dos à dos les « fondamentalismes eurocentriques et tiers-mondistes » (2007:71) qui reproduiraient « de la même manière les oppositions binaires entre un 'Nous' et des 'autres' » (Hurtado López, 2017 : 49). Le prisme du métissage ou de la créolisation prend donc une importance considérable pour les partisan·e·s de la décolonialité. Ces dernier·e·s le voient comme une manière d'incarner la « pensée frontalière » (Anzaldúa, 1987; Mignolo, 2012) dont l'objectif est d'aboutir à une « redéfinition de la citoyenneté, de la démocratie, des droits de l'Homme, de l'humanité et des relations économiques, en se déprenant des définitions étroites imposées par la modernité européenne » (Grosfoguel, 2010 : 134). La créolisation (nous préférons utiliser cette notion plutôt que celle de

métissage pour éviter toute confusion avec les récupérations racistes de cette dernière au Québec et en Acadie [Leroux, 2018a, 2018b; Gaudry et Leroux, 2017a et 2017b; Vowel, 2015]) emprunte à l'œuvre de l'écrivain, poète et philosophe martiniquais Édouard Glissant qui, dans son *Traité du Tout-monde* (1997 : 194), écrivait : « j'appelle créolisation la rencontre, l'interférence, le choc, les harmonies et les disharmonies entre les cultures, dans la totalité réalisée du monde-terre. » Elle est donc une « manière fondamentalement poreuse et imbriquée de comprendre les sujets humains, les relations et les mondes » (Gordon, 2017 : 30) qui n'est pas sans rappeler le « monde capable d'en contenir une pluralité d'autres » (« *un mundo donde quepan muchos mundos* ») zapatiste, ou encore les cosmogonies autochtones fondées dans des relations de parenté avec l'ensemble de la Création.

Or, bien que les pensées et pratiques de la décolonisation partagent l'objectif d'un « pluriversalisme transmoderne », elles privilégient néanmoins l'urgence stratégique du rapatriement territorial. Cette priorisation du rapatriement territorial se fait selon l'idée que si le colonialisme ou la colonialité sont encore dotés de pérennité, c'est parce qu'ils reposent sur des infrastructures et des institutions qui dépendent du contrôle territorial pour se reproduire. En d'autres termes, et avant de pouvoir envisager un pluriversalisme (c'est-à-dire envisager des relations collectives et individuelles égalitaires et réciproques, libérées des faux universalismes euro-américains), il faut rendre possible les conditions d'une telle égalité en cessant de nier aux Premiers peuples leur auto-détermination pleine et complète. Rapatrier les territoires autochtones, c'est rendre possible la résurgence et le développement de pratiques, de discours et d'épistémologies non occidentales qui dépendent d'une relation pleine et entière au territoire pour exister. C'est, en résumé, le propos tenu par feu Arthur Manuel lorsqu'il mettait en lumière l'insupportable contradiction d'un pays qui déclare vouloir s'engager dans un processus de « réconciliation » mais dans lequel les Premiers peuples (habitants multi-millénaires des territoires aujourd'hui revendiqués par l'État central comme par les provinces canadiennes) n'ont de contrôle effectif que sur 0,2 % desdits territoires (Manuel, 2016). Ce (très) relatif contrôle autochtone sur 0,2 % du territoire canadien n'est d'ailleurs souvent que de façade,

puisqu'il est assujéti au bon vouloir des Affaires autochtones et du Nord, et aux variations de « l'intérêt national » canadien, aussi nébuleux qu'inconstant. Or, et contrairement à la créolisation décoloniale, les revendications de rapatriement ne peuvent s'émanciper d'une reconnaissance de la spécificité identitaire autochtone. Ce faisant, elles reposent donc en dernière instance sur une construction binaire entre un « nous » autochtone (qui peut, à l'occasion, intégrer des éléments alliés ou complices allochtones) et des « autres » (descendant·e·s de) colons, blanc·he·s, ou envahisseur·e·s.

Conclusion

Pour résumer, les pensées et pratiques de la décolonisation en Amérique du Nord se présentent comme une forme d'anomalie théorique vis-à-vis du décolonialisme pris dans son sens large tel que nous l'avons présenté au début de cet article. Ceci est dû principalement au fait qu'elles incarnent une forme de confusion entre l'anticolonialisme et la décolonialité. Cette confusion est identifiable par deux éléments principaux, l'un étant sémantique et l'autre, idéologique.

L'élément sémantique consiste dans le maniement d'une langue reproduisant l'épistémologie holiste de la décolonialité (notamment dans la reconnaissance que les dimensions coloniales ne se limitent pas aux sphères juridiques, institutionnelles et politiques, mais qu'elles s'incarnent aussi dans l'imaginaire, la représentation, l'épistémologie et l'ontologie) mais au travers d'une sémantique anticoloniale. Pour dire les choses autrement au moyen d'un exemple, dans le cadre canadien la pensée décoloniale s'attaque aux représentations des groupes racisés tout autant qu'aux éléments coloniaux de la structure juridique et institutionnelle du pays. Mais elle le fait au travers d'une langue qui s'articule autour du concept de « décolonisation » et non pas de « décolonialité », que cette pensée soit ancrée dans des mouvements sociaux enracinés ou plus académiques.

Le deuxième élément – idéologique – s'identifie au travers des revendications centrales des luttes décoloniales nord-américaines. Ces revendications s'articulent autour de la question territoriale, et d'une

manière enracinée, c'est-à-dire en insistant particulièrement sur le soin et l'occupation traditionnelle du territoire par les Premiers peuples et sur le rapatriement de larges pans du territoire canadien dans le giron autochtone.

Dans le cadre de l'Amérique du Nord, est-il alors plus légitime de parler de décolonialité ou de décolonisation? Ni l'une ni l'autre, ou plutôt les deux à la fois : ces deux agencements théoriques et pratiques entrent en dialogue malgré eux au travers de réseaux de recherche et de militantisme qui se déploient depuis des échelons locaux territorialement ancrés jusqu'à des échelons globaux rendus possibles par la (ou l'alter-) globalisation. D'où l'intérêt, selon nous, de parler tout de même d'un « décolonialisme », à tout le moins s'il est défini comme un système pluriel, une forme d'utopie concrète enracinée qui, plutôt que de simplement appeler de ses vœux un « monde capable d'en contenir une pluralité d'autres », le fait advenir en l'ancrant dans des pratiques quotidiennes préfiguratives.

Biographie

Benjamin Pillet est diplômé du doctorat en science politique de l'UQAM. Ses travaux portent sur la pensée et les pratiques décoloniales en Amérique du Nord, avec une focalisation sur les pratiques anarchistes décoloniales au Québec.

Références

Ali, Zahra et Sonia Dayan-Herzbrun. 2017. « Présentation », Tumultes 48(1) : 5-13.

Anzaldúa, Gloria. 1987. Borderlands : the new mestiza = La frontera. San Francisco: Aunt Lute Books.

Castro-Gómez, Santiago et Ramón Grosfoguel. 2007. El giro decolonial : reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá : Siglo del Hombre Editores.

Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe : Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton : Princeton University Press.

Coulthard, Glen Sean. 2014. *Red Skin, White Masks : Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis : University of Minnesota Press.

Gaudry, Adam et Darryl Leroux. 2017a. « *White Settler Revisionism and Making Métis Everywhere : The Evocation of Métissage in Québec and Nova Scotia* », *Critical Ethnic Studies* 3(1) : 116-142.

Gaudry, Adam et Darryl Leroux. « *Becoming Indigenous : The Rise of Eastern Métis in Canada* », *The Conversation*, 25 octobre. En ligne : <https://theconversation.com/becoming-indigenous-the-rise-of-eastern-metis-in-canada-80794>

Glissant, Édouard. 1997. *Traité du Tout-Monde : Poétique IV*. Paris : Gallimard.

Gordon, Jane Anna. 2017. « *Par-delà la seule critique : créoliser nos entreprises intellectuelles et politiques* », *Tumultes* 48(1) : 19-38.

Grosfoguel, Ramón. 2007. « *Descolonizando los universalismos occidentales : el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire* », dans : S. Castro-Gómez et R. Grosfoguel (dir.), *El giro decolonial*, pp.63-78. Bogotá : Siglo del Hombre Editores.

Grosfoguel, Ramón. . 2010. « *Vers une décolonisation des 'uni-versalismes' occidentaux : le 'pluriversalisme décolonial', d'Aimé Césaire aux zapatistes* », dans A. Mbembe (dir.), *Ruptures postcoloniales*, pp.119-138. Paris : La Découverte.

Hurtado López, Fátima. 2017. « *Universalisme ou pluriversalisme? Les apports de la philosophie latino-américaine* », *Tumultes* 48(1) : 39-50.

Lander, Edgardo. 2000. *La colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias sociales : perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO.

Leroux, Darryl. 2018a. « *La naissance des 'Métis du Québec' : l'auto-autochtonisation et ses effets sur l'autodétermination des Premiers Peuples* »,

Liberté 321 : 29-33.

Leroux, Darryl. 2018b. « *Self-made Métis* », *Maisonneuve*, 1er novembre. En ligne : <https://maisonneuve.org/article/2018/11/1/self-made-metis/>

Maldonado-Torres, Nelson. 2007. « *Sobre la colonialidad del ser : contribuciones al desarrollo de un concepto* », dans S. Castro-Gómez et R. Grosfoguel (dir.), *El giro decolonial*, pp.127-169. Bogotá : Siglo del Hombre Editores.

Manuel, Arthur. 2016. « *Are You a Canadian?* », *First Nations Strategic Bulletin* 14(8-12) : 1-3.

Mignolo, Walter D. 1995. « *Decires fuera de lugar : Sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripcion* », *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 21(41) : 9-31.

Mignolo, Walter D. 2012. *Local histories/global designs : coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton : Princeton University Press.

Nardal, Jane. 1928. « *Pantins exotiques* », *La Dépêche africaine*. 15 octobre.

Pillet, Benjamin. 2019. *Discours décolonial, préfiguration et dispositifs : allié-e-s et complices anarchistes à Montréal (2016)*. Montréal : UQAM. Thèse de doctorat en cours de révision.

Quijano, Anibal. 2007. « *'Race' et colonialité du pouvoir* », *Mouvements* 51(3) : 111-118.

Rowe, Aimee Carrillo et Eve Tuck. 2017. « *Settler Colonialism and Cultural Studies : Ongoing Settlement, Cultural Production, and Resistance* », *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 17(1) : 3-13.

Said, Edward. 1995. *Orientalism : Western Conceptions of the Orient*. Londres : Penguin Books.

Snelgrove, Corey, Rita Dhamoon et Jeff Corntassel. 2014. « *Unsettling settler colonialism : the discourse and politics of settlers, and solidarity with Indigenous nations* », *Decolonization : Indigeneity, Education & Society* 3(2) : 1-32.

Vowel, Chelsea. 2015. « Settlers claiming Métis heritage because they just feel more Indigenous », Apihtawikosisan's blog, 11 mars. En ligne : <http://rabble.ca/blogs/bloggers/apihtawikosisan/2015/03/settlers-claiming-m%C3%A9tis-heritage-because-they-just-feel-more->

Wolfe, Patrick. 1999. *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology : The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*. Londres : Cassell.

Wolfe, Patrick. 2006. « Settler Colonialism and the Elimination of the Native », *Journal of Genocide Research* 8(4) : 387-409.