



Lumière sur le mouvement décolonial latino-américain

Anne-Laure Bonvalot

► To cite this version:

Anne-Laure Bonvalot. Lumière sur le mouvement décolonial latino-américain. Revue du crieur, 2020.
hal-02889298

HAL Id: hal-02889298

<https://hal.science/hal-02889298>

Submitted on 3 Jul 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Lumière sur le mouvement décolonial latino-américain

Par Anne-Laure Bonvalot

En France, depuis quelques années, le terme « *décolonial* » fait couler beaucoup d'encre. Employé d'abord dans les milieux militants antiracistes, il a fait plus récemment l'objet de manifestations scientifiques et de travaux académiques, ainsi que d'une réappropriation médiatique qui, en en dévoyant bien souvent le sens, jette sur lui une forme d'anathème, lui conférant une coloration largement polémique. Les théories et les mouvements décoloniaux restent ainsi fondamentalement mal compris, et leurs concepts fondateurs, comme la notion de colonialité, ne sont presque jamais rapportés à leur contexte d'origine ni aux penseurs et penseuses qui les ont forgés. L'histoire de la pensée et de la pratique décoloniales, malgré des travaux universitaires ou des revues dédiées de plus en plus nombreux, reste finalement mal aimée, parce que mal connue, du grand public. Pour dissiper les amalgames ordinaires qu'occasionne en France la réception souvent trop superficielle de ces courants, des universitaires et / ou militant·e·s tentent de diffuser la richesse conceptuelle et politique du mouvement. Leurs travaux soulignent la nécessité de faire connaître la voix d'intellectuel·le·s et d'activistes latino-américain·e·s en diffusant leurs textes en langue française, en les soumettant au débat ou en en proposant des approches critiques. On peut dire qu'un champ d'études décoloniales, encore jeune, mais pluriel et foisonnant, est en cours de consolidation.

Retour aux origines

Si les termes « *décolonial* » et « *décolonialité* » se chargent souvent dans les médias français de connotations hostiles, du fait notamment de la critique radicale de la modernité qu'ils induisent ou du soupçon de communautarisme qu'ils soulèvent, il importe de revenir à l'origine du mouvement décolonial, des théories et concepts qui le fondent, aux luttes, aux résistances concrètes et aux propositions de mondes qu'il recouvre. Pour tenter de mettre en lumière ses apports – philosophiques, mais aussi épistémologiques, politiques, ontologiques ou esthétiques –, un tour d'horizon s'impose des différent·e·s auteur·e·s et notions qui caractérisent le mouvement décolonial, au demeurant éminemment pluriel, d'Amérique latine. Ce ne sont pas les implications du terme en France qui retiendront ici l'attention, mais bien le versant latino-américain de l'approche décoloniale d'où provient, entre autres, la théorie de la colonialité du pouvoir. En effet, le terme « *décolonial* » ne soulève pas les mêmes enjeux en Europe qu'en Amérique latine ou en Afrique. En France, il renvoie davantage à l'histoire des

mouvements noirs, aux luttes de décolonisation, et en premier lieu à la guerre d'Algérie¹. En Amérique latine, le mouvement s'inscrit dans le sillage de résistances historiques qui voient le jour dès la Conquête espagnole et portugaise du continent. Sur le plan théorique, plutôt que l'ombre de Frantz Fanon ou d'Aimé Césaire, on retrouvera ici l'influence des marxismes hétérodoxes, des théories de la dépendance ou des pensées de la libération d'un Enrique Dussel ou d'un Orlando Fals Borda. C'est dans cette matrice que naissent les théories du sémiologue Walter Mignolo, des philosophes Santiago Castro-Gómez, María Lugones ou Nelson Maldonado Torres, de la pédagogue Catherine Walsh, du sociologue Ramón Grosfoguel ou de l'anthropologue Arturo Escobar. Dès les années 1990, ces intellectuel·le·s ont d'abord travaillé dans une optique transnationale et transgénérationnelle au sein du projet Modernité / Colonialité / Décolonialité (M / C / D). C'est précisément en 1992, date du cinquantième anniversaire de la « *Découverte de l'Amérique* », qu'apparaît le concept de colonialité, au moment où les mouvements de résistance autochtones et afro-descendants connaissent un regain de vigueur. Significativement, c'est encore en 1992, date charnière s'il en est, que les mouvements autochtones d'Amérique latine tentent une décolonisation du lexique ordinaire : ils invitent à délaisser le terme « Amérique », qui charrie entre autres le souvenir d'un Amerigo Vespucci, au profit de l'appellation « *Abya Yala* », la « *Terre de vie* » ou terre des ancêtres des populations kunas de l'actuel Panama. Une telle requalification constitue un premier décentrement par rapport à une habitude de désignation eurocentrée du territoire. Dire « *Abya Yala* », c'est indiquer un lieu où sont susceptibles de se déployer des pratiques de vie et des modes de connaissance autres, étrangers notamment au dualisme nature / culture inhérent à la Conquête européenne et, plus largement, aux cosmologies occidentales². On le voit, théorie et pratique, pensée et résistance, se trouvent intimement liées dès les origines d'un mouvement qui vise à décoloniser – et, partant, à *dédualiser* – les représentations du monde.

Malgré son dynamisme conceptuel et sa richesse politique, le mouvement décolonial, en France, a souvent été confondu avec l'approche postcoloniale d'un Edward Saïd ou celle des penseurs et penseuses de la subalternité indienne, comme Gayatri Chakravorty Spivak. Mais une tendance à l'ouverture et à la différenciation est à l'œuvre, ainsi qu'en témoigne la réception

¹ Voir à ce propos N. Ajari, *La Dignité ou la Mort. Éthique et politique de la race*, Paris, La Découverte / Les empêcheurs de penser en rond, 2019.

² Voir à ce propos Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 2005.

favorable de certains auteurs, tel l'anthropologue colombien Arturo Escobar en 2018³. De la même manière que les études postcoloniales en leur temps, les études décoloniales rencontrent aujourd'hui une résistance farouche, presque trente ans après leur fondation. Ressaisir les concepts au prisme de leur généalogie américaine pourrait ainsi empêcher les captations, les simplifications et les dévoiements et d'enrichir le répertoire des théories et des praxis critiques.

Fondements historiques et conceptuels

Pour comprendre l'originalité et la diversité de la pensée décoloniale, quelques éclaircissements s'imposent. On a reproché au courant décolonial un manque de nuances dans son analyse de la modernité ou une tendance à homogénéiser l'Occident – Bruno Latour évoque par exemple une forme d'« occidentalisme »⁴, une sorte de retournement du concept d'orientalisme formulé par Edward Saïd. Si l'on peut entendre ces critiques, elles présentent l'inconvénient majeur de lisser, voire de caricaturer, les approches décoloniales et d'en occulter la pluralité. Si la théorie décoloniale n'a rien d'un programme unanime – émanant d'auteur·e·s dont les théories s'affrontent parfois –, elle est également en constante reconfiguration. Les travaux du groupe M / C / D ont contribué à renouveler en profondeur le champ de la théorie critique latino-américaine. Ce réseau d'universitaires, pour la plupart originaires d'Amérique du Sud ou de la Caraïbe, a produit une déconstruction délibérément située du métarécit ethnocentré de la modernité. Envisageant la colonialité comme une forme d'envers obscur ou d'impensé fondamental du monde moderne, ces théories ont jeté la lumière sur le caractère intrinsèquement colonial de la modernité occidentale : ainsi, « *les différentes formes de violences impériales ne constitueraient en aucun cas les conséquences indirectes d'une modernité globalement libératrice, mais bien l'un des aspects fondamentaux d'une configuration de pouvoir spécifique qui allie, dans un même mouvement, rhétorique émancipatrice et logique oppressive* »⁵. La colonialité n'a pas disparu avec les vagues de décolonisation : se déployant sur les plans ontologique – colonialité de l'être –, politique – colonialité du pouvoir – et épistémique – colonialité du savoir –, elle désigne un système opérant au niveau planétaire.

Un examen de la notion de colonialité dans sa triple dimension peut ainsi nous aider à approcher honnêtement ce courant complexe. Le concept de colonialité du pouvoir, forgé en

³ A. Escobar, *Sentir-penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l'Occident*, traduit de l'espagnol (Colombie) par l'Atelier La Minga, Paris, Seuil, coll « Anthropocène », 2018.

⁴ B. Latour, « Qui a la parole ? Les périls de l'occidentalisme », *Le Monde*, 24/05/2018.

⁵ C. Bourguignon-Rougier, Ph. Colin et R. Grosfoguel, *Penser l'envers obscur de la modernité*, op. cit.

1992 par le sociologue péruvien Aníbal Quijano prolonge et radicalise les préceptes des études postcoloniales : la colonialité n'est pas un reste ou une séquelle du colonialisme, mais désigne plutôt un type de rapport social et un mode de gouvernance fondés sur des configurations, des partages et des hiérarchisations que les indépendances n'ont pas éradiqués. La division du monde et du travail selon un ordre hiérarchique racialisé et l'instauration d'un rapport au savoir fondé sur le rationalisme et l'eurocentrisme en sont les piliers. Un racisme structurel innervé en effet profondément la colonialité du pouvoir, qui n'est pas une survivance d'une période historique par ailleurs révolue, mais bien le fondement de l'ordonnement politique du système monde moderne / colonial.

La colonialité s'exprime également sur le plan ontologique. Elle désigne alors une expérience intimement vécue, sur le plan du corps et de l'imaginaire, qui rappelle la zone de non-être fanonienne⁶. D'abord proposé par le sémioticien Walter Mignolo, le concept de colonialité de l'être est ensuite repris par le philosophe portoricain Nelson Maldonado Torres, qui en retrace la généalogie à partir de la violence subie par les populations autochtones lors de la Conquête espagnole, tragédie liminaire qui inaugure un mode d'être ou une condition subjective spécifique, marquée du sceau de la blessure coloniale. Mignolo met en lumière le lien qui unit intrinsèquement entreprise coloniale et subjectivité : « *Si la colonialité du pouvoir renvoie à la relation entre les formes modernes d'exploitation et de domination, [...] la colonialité de l'être, quant à elle, se réfère à l'expérience vécue de la colonisation et à son impact dans le langage*⁷ », celle-ci persistant sous la forme d'héritages et de mémoires multiples et imbriqués, notamment corporels, symboliques ou imaginaires.

Enfin, le concept de colonialité du savoir, systématisé dès les années 2000 par le sociologue vénézuélien Edgardo Lander, insiste sur l'aspect géopolitique de la hiérarchisation des systèmes de connaissance. La notion recouvre l'ensemble des processus par lesquels certaines conceptions du savoir se trouvent minorisées, invisibilisées ou criminalisées, invariablement placées de l'autre côté de ce que le sociologue portugais Boaventura de Sousa Santos nomme la « *ligne abyssale*⁸ ». La colonialité du savoir désigne donc les mécanismes de dépréciation des savoirs et des connaissances autres qui se déploient à partir de la Conquête,

⁶ Voir à ce propos F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, coll « Points », 2015[1952].

⁷ W. Mignolo, cité par C. Bourguignon-Rougier, « Colonialité de l'être », *Colonialité du pouvoir et Afro Abya Yala*, op. cit.

⁸ « Sur le plan du savoir, une ligne abyssale continue de séparer ce qui, au XVI^e siècle, s'est constitué en centre du système monde, et ce qui fut la colonie. Ce rapport inégal s'est manifesté à travers la dévalorisation des savoirs autres qu'occidentaux et, dans de nombreux cas, par leur destruction, lors des diverses colonisations », C. Bourguignon-Rougier, « Décoloniser les savoirs », *Revue d'Études Décoloniales*, 16/10/2018, disponible à l'adresse suivante : <http://reseau-decolonial.org/2018/10/16/decoloniser-les-savoirs-2/>

« dans le cadre de l'effacement des empires orientaux regroupés autour de la Méditerranée et de l'émergence de l'Atlantique et des Européens sur la scène mondiale⁹ ». Elle n'est pas forcément un projet hyperconscient d'éradication des cosmovisions non-européennes, mais repose sur l'élaboration de systèmes de pensée qui justifient la domination de l'Autre par sa prétendue infériorité – par rapport à ce que serait la supériorité de la civilisation chrétienne, au primat de la raison objective ou à la pensée scientifique inaugurant le dualisme vrai / faux. La croyance en l'universalité ou en l'objectivité de nos dispositifs de connaissance est ce que Santiago Castro-Gómez nomme « l'hybris du point zéro¹⁰ » : elle pose le sujet supposé savoir dans une relation de cécité, ou de surplomb, par rapport aux modes de pensée non modernes et s'accompagne souvent de leur destruction ou de leur infériorisation. La colonialité du savoir, en rendant manifeste la dynamique épistémicide qui rythme l'histoire de la modernité, permet d'envisager la possibilité d'alternatives cognitives, philosophiques et épistémiques : c'est là la dimension propositionnelle du courant décolonial. Boaventura de Sousa Santos pose par exemple la nécessité de faire advenir une « *écologie des savoirs* », fondée sur la coprésence radicale des savoirs qui existent des deux côtés de la ligne abyssale., que l'auteur propose de construire à travers des pratiques concrètes, comme par exemple la traduction interculturelle¹¹.

Diversification du décolonial : féminismes, écologies, esthétiques

Depuis les années 2000, on peut dire que le mouvement est entré dans une deuxième phase, marquée par une diversification de ses perspectives théoriques et par un élargissement de ses frontières académiques initiales. Les notions de colonialité du genre, de l'esthétique et de la nature, mais aussi les productions et les apports critiques décisifs procédant des féminismes décoloniaux, sont le témoin de cette dynamique.

L'exemple le plus frappant est sans doute l'apport des féminismes décoloniaux et le rôle pionnier de chercheuses et d'activistes comme María Lugones, Rita Segato, Ochy Curiel, Breny Mendoza ou Karina Bidaseca, pour n'en citer que quelques-unes. Si le féminisme décolonial n'est pas une pratique proprement nouvelle en Amérique latine, il ne se revendique pourtant comme tel que depuis une dizaine d'années. La notion de colonialité du genre, forgée en 2007¹²

⁹ C. Bourguignon-Rougier, « Colonialité du savoir », *Colonialité du pouvoir et Afro Abya Yala*, op. cit.

¹⁰ S. Castro-Gómez, *L'hybris du point zéro. Science, race et Lumières en Nouvelle-Grenade (1750-1816)* [2005], *Revue d'Études Décoloniales*, 26/09/2017, traduit de l'espagnol (Colombie) par L. Quiroz, disponible à l'adresse suivante : <http://reseau décolonial.org/2017/09/26/lhybris-du-point-zero-science-race-et-lumieres-en-nouvelle-grenade-1750-1816-2/>

¹¹ Voir à ce propos B. de Sousa Santos, *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016.

¹² Voir M. Lugones, « Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System », *Hypatia*, Vol. 22, n°1, *Writing Against Heterosexism*, hiver 2007, p. 186-209.

par la philosophe féministe argentine María Lugones, marque un tournant considérable dans la pensée décoloniale. Partant du constat d'une sous-théorisation de la question du genre dans les travaux fondateurs du M/C/D, l'auteure invite à relire le paradigme de la Modernité / Colonialité à l'aune des catégories du genre et de la sexualité, et examine pour ce faire le processus d'émergence desdites catégories au sein de l'histoire coloniale latino-américaine. Comme l'écrit la féministe hondurienne Breny Mendoza, cette acception décoloniale du genre apparaît « *au même moment où les féminismes indiens font leur apparition sur la scène politique de la région, en remettant en question le caractère universaliste et eurocentrique du concept occidental de genre et la façon dont le féminisme traditionnel latino-américain se l'est réapproprié, tout en essayant de récupérer certaines conceptions ancestrales ou distinctes du "genre" qui reposent davantage sur des principes de dualité, de parité et de complémentarité des sexes*¹³ ». La colonialité du genre s'enracine donc dans un contexte de redécouverte active des différents systèmes de sexe / genre et sexualité ayant existé ou persistant dans diverses parties du monde, et qui eux aussi interrogent « *l'universalité et la binarité hiérarchique des sexes et des genres, ainsi que la dualité hétérosexualité-homosexualité assumées et violemment imposées comme des vérités et des préceptes moraux incontestables par les épistémologies occidentales à travers différents processus de conquête, colonisation, évangélisation, guerres impérialistes, impérialisme culturel, épistémicides et mondialisation néolibérale notamment, au niveau planétaire*¹⁴ ». Comme le terme d'intersectionnalité sur lequel prend appui Lugones, le concept de colonialité du genre permet de comprendre dans quelle mesure les paramètres de genre, race, classe et sexualité s'entremêlent dans l'histoire coloniale et capitaliste, cette approche systémique permettant de ne pas considérer la variable de genre comme une catégorie isolée ou indépendante. À ses yeux, la colonisation a profondément modifié les modèles sociaux, les relations de genre et les cosmologies des populations et des sociétés qu'elle a frappées, les conceptions européennes du genre et du sexe s'imposant aux autres, ce qui a eu pour effet d'effacer les conceptions du genre, du sexe et des sexualités préexistantes. Si María Lugones fut la première à réenvisager d'un point de vue féministe le concept de colonialité du pouvoir, sa théorie a été abondamment reprise – tantôt encensée, critiquée ou nuancée – par d'autres féministes qui ont elles aussi contribué à enrichir et à genrer significativement la notion de colonialité du pouvoir. Outre les

¹³ B. Mendoza, « La question de la colonialité du genre », traduit de l'espagnol (Honduras) par R. M. Mestanza et J. Falquet, *Les cahiers du CEDREF*, n°23, 2019, p. 90-116.

¹⁴ *Idem.*

apports de Breny Mendoza, penseuse du féminisme transnational¹⁵, Rita Segato, anthropologue argentine, développe, plutôt que l'idée d'un monde pré-Conquête d'où le patriarcat serait absent, une opposition entre un patriarcat de basse intensité propre aux mondes pré-colombiens et un patriarcat de haute intensité, caractéristique du monde post-Conquête¹⁶.

Autre apport majeur de la pensée décoloniale, souvent saisi en lien avec la notion de colonialité du genre : son influence dans le domaine des études et des pratiques environnementales. En France, des séminaires et publications d'importance rendent compte d'un intérêt grandissant pour le sujet¹⁷. Initialement proposée par Edgardo Landier, la notion de colonialité de la nature désigne un ensemble de pratiques articulées sur une représentation dualiste selon laquelle « *la nature* », considérée comme un ensemble homogène extérieur à l'humain, constituerait un réservoir de ressources ou une matière inerte dont il pourrait disposer à loisir – le postulat d'extériorité autorisant comme mécaniquement une relation d'instrumentalisation ou de domination de l'un sur l'autre. Ce naturalisme, ce postulat de l'existence d'un monde naturel qui, parce que radicalement autre, pourrait être saisi au prisme unique de la rationalité économique, est le fondement du rapport industriel moderne à la nature, mais aussi d'une certaine écologie techno-optimiste. Malcom Ferdinand rappelle que derrière sa prétention à l'universalité, la pensée environnementale s'est construite sur l'occultation des fondations coloniales, patriarcales et esclavagistes de la modernité¹⁸. Le désir de maîtrise ou de contrôle de la nature est inséparable de la notion de colonialité, l'accès au « *progrès* » et à la « *croissance* » supposant l'exploitation ou l'ordonnement du monde naturel – domination d'autant plus légitime que ce dernier est supposé inanimé et autre qu'humain¹⁹. La « *découverte du Nouveau Monde* », ses campagnes d'inventaires et autres expéditions botaniques sont le point de départ de ce rapport dualiste et vorace à une nature que l'on suppose tantôt hostile, tantôt clémente, mais toujours infinie, perçue comme une source inépuisable de matières premières qu'il s'agit de mettre à profit²⁰. Comme le rappelle Claude Bourguignon-Rougier,

¹⁵ Breny Mendoza, *Coloniality of Gender and Power: From Postcoloniality to Decoloniality*, Oxford, The Oxford Handbook of Feminist Theory, 2016.

¹⁶ Voir R. Segato, *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.

¹⁷ Voir notamment la traduction française d'A. Escobar, *Sentir-penser avec la Terre*, op. cit., ou encore le travail de M. Ferdinand, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Seuil, coll. « Anthropocène », 2019, Prix de la fondation de l'écologie politique 2019.

¹⁸ M. Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, op. cit.

¹⁹ Conception à laquelle l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro oppose notamment celle du multinaturalisme, ou perspectivisme amérindien : « Perspectivisme interspécifique, multinaturalisme ontologique et altérité cannibale forment ainsi les trois versants d'une alter-anthropologie indigène qui est une transformation symétrique et inverse de l'anthropologie occidentale », E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, coll. « Métaphysiques », traduit du portugais (Brésil) par O. Bonilla, 2009, p. 14.

²⁰ Voir à ce propos S. Boumediene, *La colonisation du savoir. Une histoire des plantes médicinales du « Nouveau Monde » (1492-1750)*, Vaulx-en-Velin, Les éditions des mondes à faire, 2016.

« les colonies américaines sont en effet les premiers territoires où se manifestera dans toute sa férocité la colonialité de la nature²¹ » – l’extractivisme dont on parle aujourd’hui étant en réalité un système de représentation et d’exploitation qui commence avec le naturalisme colonial de la Conquête²².

Enfin, l’expérience artistique est sans doute l’un des domaines où se manifeste le plus vivement le redéploiement du décolonial dans l’actualité, la question des esthétiques décoloniales donnant lieu à d’intéressantes propositions pratiques et théoriques. Prenant à rebours le postulat d’universalité de l’art et de l’esthétique, Walter Mignolo et Pedro Pablo Gómez cherchent à promouvoir l’idée d’une « *aesthesis transmoderne* » qui, libérée des mythes tenaces de la modernité occidentale, pourrait permettre de fonder une nouvelle ontologie : la mise au jour de la colonialité du sensible ou du sentir « *dessine des horizons de libération et de résistance, mais aussi de ré-existence*²³ ». Dans cette optique, l’esthétique est davantage à entendre comme un champ d’expériences collectives et de pratiques politiques, comme un *faire autre* permettant une forme de vie bonne, un accès à l’*être autre*. Le faire esthétique apparaît comme un lieu de dépassement ou de sursumption du dualisme opposant l’expérience du sentir à la rationalité du penser. Les auteurs développent ainsi l’idée d’une « *herméneutique pluritopique*²⁴ », d’une communauté d’interprétation regroupant les êtres marqués par la blessure coloniale et faisant de son remaniement, de sa réinvention, le fondement d’une sensibilité enfin décoloniale. Si le champ artistique est conçu comme un espace propice à l’exploration de méthodologies nouvelles, il est avant tout un lieu d’exercice de l’activisme politique : cette nécessité de repolitiser l’esthétique est au fondement de l’artivisme décolonial sous toutes ses formes. Parce que la pratique et la pensée décoloniales supposent un exercice micro et macropolitique de (re)construction et de (re)composition de mondes autres, le rôle de l’imagination utopique, politique et poétique, au sens étymologique du terme – du grec *poïen*, produire, construire, est absolument central.

Aujourd’hui, de nombreuses pensées et mouvements dits alternatifs reprennent à leur compte, en les nommant ou non, certains apports propres au courant décolonial – qui, partant, essaime, foisonne, se ramifie, se reconfigure, de déterritorialise et se trouve resémantisé par et dans une pluralité de propositions, de collectifs et de pratiques (*Buen Vivir*, communalité,

²¹ C. Bourguignon-Rougier, « Colonialité de la nature », *Colonialité du pouvoir et Afro Abya Yala*, op. cit.

²² Voir H. Alimonda (dir.), *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2011.

²³ Voir P. P. Gómez et W. Mignolo, *Estéticas decoloniales. Sentir, pensar, hacer en Abya Yala y la gran comarca*, Bogota, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012, p. 14.

²⁴ *Idem*.

féminismes communautaires, artivismes de tout poil, mouvements autochtones ou afro-descendants, etc.). Cette pluralisation ne doit pas se résoudre par dans une dilution ou un affaiblissement : elle ouvre des défis que la *sentipensée* et la praxis décoloniales, en tant qu'elles reposent sur un effort de décentrement critique et poétique toujours recommencé, sont appelées à relever.