*Insaniyat,* n°112, avril-juin 2026, p. 37-67

# La guerre anticoloniale et l'Algérie postcoloniale à la lumière du tournant décolonial latino-américain

**Malik TAHAR-CHAOUCH**[(1)]

**Résumé**

*Dans cet article, nous tenterons une lecture décoloniale de la guerre anticoloniale et de l'Algérie postcoloniale. Le tournant décolonial suppose un triple déplacement vis-à-vis du matérialisme historique jugé eurocentrique, des tendances culturalistes de la pensée postcoloniale et de l'anticolonialisme qui n'a pas débouché sur le dépassement des structures, des relations et de la rationalité impliquées par la matrice coloniale de la modernité. D'abord, nous introduisons ses principaux concepts et rendons compte de sa vision de l'histoire, où la formation du système-monde moderne est indissociable de l'invention coloniale de l'Amérique, en nous appuyant principalement sur les écrits d'Anibal Quijano. Ensuite, nous révisons les débats qu'il a généré et déplaçons la perspective vers ses autres espaces / temps et spécialement vers l'Afrique et l'Algérie, afin d'y soutenir la pertinence de cette approche.*

*Enfin, nous ébauchons une analyse décoloniale de la guerre anticoloniale et de l'Algérie postcoloniale, à partir des apports du tournant décolonial latinoaméricain, de l'œuvre de Frantz Fanon*.

***Mots-clés :*** Décolonialité - Anticolonialisme - Postcolonialisme - Guerre d'Algérie.

(1) Universidad Veracruzana, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales (Institut de Recherches Socio-Historiques), 91090, Xalapa, Etat de Veracruz, Mexique. N° ORCID: 0000-0003-3441-8010

**ملخص**

الحرب ضد الاستعمار والجزائر ما بعد الاستعمار في ضوء المنعطف اللااستعماري في أمريكا اللاتينية: المفاهيم والقضايا والآفاق.

سنحاول في هذه المقالة تقديم قراءة لا استعمارية للحرب ضد الاستعمار والجزائر ما بعد الاستعمار. يفترض التحول الاستعماري تحولاً ثلاثي الأبعاد، بعيداً عن المادية التاريخية التي تُعتبر أورو -مركزية، وعن الاتجاهات الثقافية في الفكر ما بعد الاستعماري، وعن النضال ضد الاستعمار الذي لم يؤدِ إلى تجاوز الهياكل والعلاقات والمنطق الذي تنطوي عليه المصفوفة الاستعمارية للحداثة.

نقدم أولاً مفاهيمه الرئيسية ونستعرض رؤيته للتاريخ، حيث لا يمكن فصل تشكل النظام العالمي الحديث عن الاختراع الاستعماري لأمريكا، معتمدين بشكل أساسي على كتابات أنيبال كويجانو. ثم نستعرض النقاشات التي أثارها، لننقل المنظور إلى مساحات وأزمنة أخرى، ولا سيما إلى أفريقيا والجزائر، من أجل تأكيد أهمية هذا النهج في تلك السياقات. وأخيرًا، نضع الخطوط العريضة لتحليل «لا استعماري» للحرب ضد الاستعمار والجزائر ما بعد الاستعمار، انطلاقًا من إسهامات «المنعطف اللااستعماري» في أمريكا اللاتينية، وأعمال فرانتز فانون.

**الكلمات المفتاحية:** اللااستعمارية - مناهضة الاستعمار - ما بعد الاستعمار - حرب التحرير.

**Abstract**

*In this article, we will attempt a decolonial reading of the anti-colonial war and postcolonial Algeria. The decolonial turn involves a triple shift regarding historical materialism considered Eurocentric, the culturalist tendencies of postcolonial thought, and anti-colonialism that did not lead to overcoming the structures, relationships, and rationality involved in the colonial matrix of modernity. First, we introduce its main concepts and explain its view of history, where the formation of the modern world-system is inseparable from the colonial invention of the Americas, mainly drawing on the writings of Aníbal Quijano. Then, we review the debates it generated and shift the perspective toward its other spaces/times and especially toward Africa and Algeria, to support the relevance of this approach there. Finally, we outline a decolonial analysis of the anticolonial war and postcolonial Algeria, based on the contributions of the Latin American decolonial turn, Frantz Fanon's.*

***Keywords:*** Decoloniality - Anticolonialism - Postcolonialism - Algerian War - Hirak .

Le tournant décolonial latino-américain est associé au groupe modernité / colonialité, auquel collaborent ses principales figures : Anibal Quijano, Walter Mignolo, Ramon Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, María Lugones, Catherine Walsh, Edgardo Lander et Enrique Dussel. C'est un groupe pluridisciplinaire de chercheurs en sciences humaines et sociales, issus des universités latino-américaines et étatsuniennes. Enoncé au début du nouveau millénaire, il est centré sur la persistance de relations sociales asymétriques qui procèdent de la matrice coloniale de la modernité. En Amérique latine, la dernière décennie du vingtième siècle avait été marquée par l'anniversaire des cinq cent ans de la conquête de l'Amérique et le soulèvement de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale dans la région du Chiapas, au Mexique, dans un contexte plus large de mobilisations politiques et sociales qui posaient ce type de problématiques.

Aux marges de l'indigénisme officiel, elles avaient été abordées depuis longtemps dans la pensée marxiste latino-américaine. Dès les années vingt, on les trouve dans les thèses de José Carlos Mariategui sur l'interprétation de la réalité péruvienne et, plus tard, au travers du développement du concept de colonialisme interne (Mariategui, 2007 ; González, 1963). Avec le tournant décolonial, elles sont sorties de ce cadre. Il a émergé dans le contexte de l'effondrement du bloc soviétique et du recul de la pensée marxiste, en pleine réaction néolibérale. En Amérique latine, après les dictatures militaires, elle avait débouché sur des transitions démocratiques paradoxales, en partie dérivées des combats démocratiques contre les pouvoirs autoritaires, mais circonscrites à l'horizon libéral de la réaction, dont les dictatures avaient été l'avant-garde.

Tournant décolonial latino-américain certes, relié aux luttes des populations indigènes, afro descendantes et subalternes du sous-continent et des Caraïbes, mais dont la portée et les référents s'étendent à l'échelle continentale et mondiale. Il connait d'ailleurs des développements sous d'autres latitudes. Les mouvements afro-américains qui ont agité les États-Unis dans la seconde moitié du vingtième siècle et les études postcoloniales en vogue dans les universités étatsuniennes, notamment Edward Saïd, font partie de ses référents sociaux et de son bagage théorique. Il a aussi été réceptif à la pensée anticoloniale et révolutionnaire d'Asie

et d'Afrique englobées, conjointement à l'Amérique latine, dans la mouvance tiersmondiste. Aux côtés de la révolution cubaine, le Vietnam avait été un symbole pour la gauche révolutionnaire latino-américaine. Frantz Fanon, engagé dans la révolution algérienne, était considéré parmi ses principaux précurseurs. Il puise aussi dans la pensée européenne, tout en la déplaçant. On y croise la théorie critique allemande, Levinas et Foucault. Le tournant décolonial relève donc d'une triple généalogie : marxiste, postcoloniale et anticoloniale. En même temps, il se démarque de chacune d'entre elles. Il s'oppose au réductionnisme économique du matérialisme historique, dont il dénonce les raccourcis eurocentristes. Il rompt également avec les tendances culturalistes des études postcoloniales qui postulent un rapport d'extériorité â la modernité occidentale. Enfin, il a fait le constat de l'échec des mouvements anticoloniaux, après les indépendances nationales. L'Algérie entre dans cette dernière case.

Bref, nous commencerons par introduire et situer le tournant décolonial latino-américain. Pour cela, nous nous appuierons sur les écrits d'Anibal Quijano qui a été le premier à conceptualiser la colonialité du pouvoir et dont les analyses nous seront utiles. Ensuite, nous élargirons le panorama et soutiendrons la pertinence de l'approche décoloniale en Algérie. Cela nous conduira à ébaucher une lecture décoloniale de la guerre anticoloniale et de l'Algérie postcoloniale, forcément singulière, mais nourrie par les apports extérieurs et la comparaison. Dans un premier temps, nous examinerons les problèmes qui se sont posés dès la guerre anticoloniale, en particulier dans l'œuvre de Fanon. Pour finir, nous rendrons compte de leur actualisation et des perspectives qu'elle ouvre dans l'Algérie postcoloniale.

## Le tournant décolonial

Anibal Quijano avait été formé dans la mouvance marxiste de la théorie de la dépendance (Gunder Frank, 1978 ; Dos Santos, 1982), prolongée par l'analyse des systèmes-monde (Wallerstein, 2005). Le sous-développement n'était plus associé à la permanence de structures précapitalistes qui coexistaient avec l'expansion capitaliste vers les périphéries attardées et progressivement intégrées à sa dynamique. Il était renvoyé aux conditions d'intégration des pays périphériques au capitalisme mondial, dont le moteur résidait dans leur exploitation par les pays du centre. La

reproduction de la dépendance économique et des structures hétérogènes des sociétés de classes périphériques était constitutive de sa dynamique. Dès lors, les tentatives de modernisation et de développement autonome étaient un mirage. Il n'existait aucune issue à l'impérialisme par la voie du capitalisme. Selon la fameuse formule d'André Gunder Frank, les politiques de développement ne pouvaient qu'aboutir au développement du sous-développement. Postérieurement, Wallerstein avait construit le concept de système-monde moderne, lié au développement précoce du capitalisme, à son expansion et à ses phases successives, où il attribuait déjà un rôle central à la conquête de l'Amérique. L'exploitation des périphéries ne se réduisait plus à l'accumulation primitive, ni à la phase impérialiste, entendue comme la culmination du développement du capitalisme : elle était intrinsèque à son histoire. Ce qu'on a appelé la globalisation n'était pas davantage un phénomène récent, mais la nouvelle phase d'un processus très antérieur.

En partie héritier de ces analyses, le tournant décolonial y a opéré un renversement fondamental. Quijano définit la colonialité du pouvoir comme un nouveau modèle global de pouvoir qui a commencé avec la conquête et la colonisation européennes de l'Amérique. Il s'est caractérisé par « la codification des différences entre les conquérants et les populations conquises à partir de l'idée de race, c'est-à-dire d'une supposée différente structure biologique que situait les uns dans une position naturelle d'infériorité vis-à-vis des autres » et, simultanément, par « l'articulation de toutes les formes de contrôle du travail, de ses ressources et de ses produits autour du capital et du marché mondial » (Quijano, 2014a, p. 778). La naturalisation des relations coloniales de domination et le développement du capitalisme eurocentré ont conduit à l'élaboration de la perspective eurocentrique de la connaissance (Quijano, 2014a, p. 779). Le matérialisme historique avait certes rendu compte des articulations entre les différentes dimensions de la domination, mais en dernière instance elle était économique. Dans ce cas, l'économie n'est qu'un aspect de la matrice coloniale du système-monde moderne, plus ample et intrinsèquement multidimensionnelle.

Dès lors, la théorie de la lutte des classes est remplacée par une théorie générale de la classification sociale, dont les trois axes constamment réagencés sont le travail, le genre et la race (Quijano, 2014b). Selon Quijano, le premier renvoie au contrôle de la force

de travail, de ses ressources et de ses produits et s'institutionnalise dans la propriété. Le second réfère au contrôle du sexe et de ses produits, en fonction de la propriété. La race avait été incorporée au capitalisme eurocentré, en fonction des deux axes précédents. Le contrôle de l'autorité s'organise, afin de garantir les relations de pouvoir ainsi instituées. Dans cette perspective, les « classes sociales » sont hétérogènes, discontinues et conflictuelles et s'articulent de façon hétérogène, discontinue et conflictuelle. Enfin, la colonialité du pouvoir est l'axe qui les articule dans une structure commune (Quijano, 2014b, p. 312-313). La colonialité du pouvoir est donc conçue comme la « trame vivante de toutes les formes historiques d'exploitation, de domination et de discrimination, matérielles et intersubjectives », dorénavant surdéterminées par elle et à la violence sans précédent, dont le dépassement dépend de sa liquidation (Quijano, 2014b, p. 325). Cela inclut le pouvoir capitaliste, développé au sein de cette matrice, et le pouvoir patriarcal, certes antérieur à elle, mais subordonné et radicalisé par elle, où la pensée décoloniale est attentive à l'alliance entre le féminisme hégémonique et la domination blanche, aux fausses émancipations et aux masculinités dominées, quoiqu'il existe, en Amérique latine, des débats autour de l'alliance entre patriarcat indigène et domination coloniale, à la suite de discours qui se revendiquent aussi de la pensée décoloniale et qui sont contestés par le groupe modernité / colonialité.

Pour Quijano, à partir de la conquête de l'Amérique, la race était devenue « le premier critère fondamental pour la distribution des rangs, des positions et des rôles de la population mondiale dans la structure de pouvoir de la nouvelle société » (Quijano, 2014a, p. 780). Les historiens de la période coloniale, pas toujours exempts de révisionnisme, ont dénoncé l'anachronisme de la notion de race appliquée à la période coloniale, dont les hiérarchies étaient culturelles et non raciales. Il est vrai que l'assimilation culturelle était un facteur de mobilité au sein de la classification coloniale. Pour cette raison, la magnitude du métissage entre les populations espagnole et autochtone a été remise en cause (Pla, 2011). La classification coloniale n'en renvoyait pas moins à l'ascendance présumée. Qu'elle n'ait pas correspondu à la réalité n'a pas d'importance. La race ne renvoie à aucune réalité, autre que sociale. Contrairement à eux, Max Hering Torres a identifié les premières manifestations de la notion de race dans la société hispanique, bien avant la période « moderne » qu'il fait débuter à

l'Illustration et la théorisation scientifique des races. Elles étaient liées à la « pureté de sang », d'abord dirigée contre les Juifs dans le bas moyen-âge. Il s'était opéré un glissement de questions d'ordre religieux vers la stigmatisation de l'origine, ce qui visait aussi les convertis. Ce glissement prenait de nouvelles dimensions pratiques et discursives au sein du racisme colonial (Hering Torres, 2011).

Il faudrait aussi inclure les musulmans et les maures à la genèse de la racialisation des relations sociales. S'il se démarque des historiens précédents, Hering souscrit à l'idée que Quijano et les décoloniaux projettent la notion biologique de race sur la société coloniale, tandis que la racialisation a été un processus discontinu. Sans s'appesantir là-dessus, Quijano semble plutôt suggérer une progression de la différenciation phénotypique des populations au sein de la classification coloniale vers leur théorisation biologique qu'il sait postérieure. Ce n'est pas essentiel à son propos. Ce qui compte, c'est que la race a été d'emblée un marqueur social : avant, pendant et par-delà leur théorisation biologique. Avant elle, la hiérarchisation culturelle des populations prenait une connotation raciale et participait déjà à la racialisation des rapports sociaux. Aujourd'hui, tandis que les spéculations pseudo-scientifiques de la race ont été largement défaites, l'imaginaire racial continue à produire des effets sociaux qui impliquent notamment l'essentialisation et à la stigmatisation des différences culturelles. En effet, la race n'est pas seulement allusive à la couleur de peau ; elle est économique, culturelle et politique. Comme le rappelle Quijano, les formes modernes du contrôle du travail ont réuni l'esclavagisme, la servitude, la petite production marchande, les systèmes de réciprocité et le salariat. Les formes apparemment anciennes n'étaient pas une simple extension de leurs antécédents historiques ; elles étaient historiquement et sociologiquement nouvelles et ont donné lieu à la division raciale du travail, au cœur du développement du capitalisme (Quijano, 2014a, p. 780). Cela s'est accompagné de l'infériorisation mentale et culturelle et de l'exclusion politique de la citoyenneté hégémonique dans un processus assurément discontinu que l'analyse historique ne saurait appréhender sans profondeur théorique.

Pour le sociologue péruvien, la colonialité du pouvoir est le premier modèle de pouvoir « effectivement global de l'histoire connue » qui couvre l'ensemble de la population mondiale et unifie tous les domaines de l'existence sociale (Quijano, 2014a).

Néanmoins, elle recouvre des réalités hétérogènes. Les notions de totalité et d'hétérogénéité historico-structurelles sont reprises de la théorie de la dépendance et actualisées. Les asymétries structurelles et les oppressions spécifiques ne sont pas appréhendées en termes de retard culturel et de pouvoirs autonomes ; elles sont analysées sous le prisme de la détermination coloniale. Comme le signale Gunther Dietz, la pensée postcoloniale avait soulevé des problèmes relatifs à l'identité et à l'hybridation culturelles de groupes sociaux et de sociétés aux prises avec la modernité occidentale (Dietz, 2015). Du point de vue décolonial, les résistances culturelles ne définissent pas un rapport d'extériorité à la modernité ; elles surgissent à l'intérieur des rapports de domination générés par la colonialité du pouvoir. Des nuances ont été toutefois apportées, notamment par Santiago Castro qui conteste la subordination totale des temporalités locales à la temporalité mondiale du régime de pouvoir moderne et leur reconnaît une relative extériorité, en se démarquant du réductionnisme dialectique de Quijano et en recourant à Foucault (Castro, 2007). Du moins, les problèmes culturels sont abordés dans la perspective du pouvoir.

À propos des mouvements indigènes que se sont développés à la fin du vingtième siècle, Quijano regrette « l'infinité de discours sur la culture, la multiculturalité et l'hybridité culturelle, bref, de la toujours plus croissante famille de termes qui recouvrent la problématique de l'identité, afin de l'éloigner de la question du pouvoir. » (Quijano, 2006, p. 52). L'essentialisation de la différence culturelle ou son analyse nuancée dans les limites de ces problématiques sont prisonnières de la trame du pouvoir, même quand elles prétendent la subvertir. Sensible aux continuité-s et aux singularités culturelles, le tournant décolonial ne présuppose pas la permanence d'une matrice civilisationnelle ininterrompue. Les luttes sont situées depuis le lieu social de l'altérité dans son acception lévinassienne, c'est-à-dire irréductible à des contenus spécifiques. L'altérité est reproduite et niée par la colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être, au cœur de la modernité. L'émergence d'autres épistémès et de façons d'être au monde, qui interpellent les mythes modernes de progrès, liberté et unicité, fondés sur la raison formelle, impliquent l'affirmation de la différence sociale et historique et la libération des potentialités culturelles refoulées. Cela a donné lieu aux concepts de « transmodernité » et de « pluriversalité » qui relient le présent au passé et visent au dépassement du système-monde moderne, tandis que l'antimodernité et la postmodernité lui sont circonscrites (Dussel, 2004). La radicalité de la vision de Quijano réside dans le refus de l'idéalisation romantique du passé, parfois induite par ces concepts ; il met l'accent sur les discontinuités, la capacité d'invention et la perspective d'un saut qualitatif dans un rapport dialectique davantage négatif que positif à la modernité.

## L'Amérique au centre de la formation du système-monde

Le tournant décolonial n'introduit pas seulement une rupture épistémologique avec la connaissance eurocentrique, mais une autre vision ou une vision-autre de l'histoire et de la formation des sociétés modernes. La modernité a pris forme au sein d'interrelations globales qui débordent la référence à l'Europe et à l'Occident. Elle renferme la formation d'un pouvoir situé, étendu et diffus dans l'espace social et géographique, toujours imaginé et, en même temps, relié à des processus concrets. Son centre s'est déplacé de l'Europe vers les États-Unis d'Amérique. Ces derniers accaparent l'appellation générique d'Amérique. L'autre Amérique

est accompagnée d'un adjectif : ibérique ou latine. Ses Etats-Unis sont mexicains. Alain Rouquié avait cru pertinent de la qualifier d'Extrême-Occident (Rouquié, 1987). C'est un Occident ambivalent, mais l'Amérique tout entière ne l'est-elle pas ? *Abya Yala* était le nom donné à l'actuelle Amérique dans la langue du peuple *kuna*, présent au Panama et en Colombie. Il signifiait « terre vivante ». Il est d'usage courant dans les mouvements indigènes et les textes décoloniaux : on y parle depuis *Abya Yala*. Le terme souligne l'antériorité et la continuité de la présence des peuples originaires sur cette terre, avant sa partition et son exploitation coloniales. Il ne renvoie pas nécessairement à une matrice culturelle autonome. Il esquisse plutôt une contre-histoire sociale à la matrice européenne et blanche de la formation des sociétés américaines et à ses variations postérieures, par exemple au sein du monopole « métis » de la nation. Celle-ci subvertit la frontière présumée entre les deux Amériques assimilées à un seul espace / temps, plus encore dans le contexte actuel des migrations du sud vers le nord.

Quijano définit l'Amérique comme le premier espace / temps et la première identité de la modernité, où les relations coloniales de domination, fondées sur l'idée de race, ont été légitimées. Il n'omet pas l'importance centrale de la traite transatlantique des esclaves africains dans la racialisation des relations sociales, spécialement au sein de l'espace anglo-saxon. Cela a provoqué l'apparition d'identités sociales historiquement nouvelles : indiens, noirs et métis. Les espagnols, les portugais, puis les européens désignaient moins une provenance géographique qu'une identité raciale. L'Europe s'est ainsi formée comme la seconde identité de la modernité, avant d'étendre son empire sur le monde divisé entre européens et non-européens (Quijano, 2014a). Au moment de la formation du système-monde moderne, après sa genèse dans l'espace de la chrétienté occidentale, l'apparition de l'Amérique a précédé celle de l'Europe qui n'a aucunement été une création endogène. Les relations sociales qui se sont construites dans l'espace colonial américain ont aussi déterminé la stratification spatiale du système-monde et la division internationale du travail, ce qui a amorcé une dialectique entre la distribution sociale et spatiale du pouvoir.

Les indépendances américaines du dix-neuvième siècle et l'instauration des Etats *criollos*, sous l'hégémonie des descendants des européens, en conflit avec la métropole, ont mis fin à l'administration et à l'exploitation directe des territoires et des populations colonisées par les États européens. D'après Quijano, malgré les réformes juridiques qui ont inclus l'abolition de l'esclavage dans certains pays, elles n'ont supposé aucun mouvement de décolonisation des relations sociales, mais la réarticulation de la colonialité du pouvoir sur des nouvelles bases institutionnelles (Quijano, 2014a). Au contraire, les peuples autochtones ont été confrontés à l'expansion et au contrôle accrus des nouveaux Etats. Ces derniers avaient opté pour deux voies distinctes, sans qu'aucune n'aboutisse complètement :

> « D'un côté, la virtuelle extermination des indiens et la conquête de leurs territoires dans tous les pays où les dominants, libéraux et conservateurs à parts égales, conclurent rapidement qu'aucune désindianisation, ni européisation n'étaient viables. C'est ce que se passa aux Etats-Unis, en Argentine, en Uruguay et au Chili. De l'autre, l'assimilationnisme culturel et politique au Mexique, en Amérique centrale et dans les Andes ». (Quijano, 2006, p. 62).

Au Brésil, au Venezuela et en Colombie, la traite des esclaves avait débouché sur des fausses démocraties raciales (Quijano, 2014a, p. 821). Dans son ouvrage sur les nationalismes, où il consacre un chapitre aux pionniers Etats-nations *criollos*, en partie calqués sur les entités administratives coloniales, Benedict Anderson avait déjà indiqué que les mouvements d'indépendance n'avaient nullement cherché à élever les indiens et les esclaves noirs à l'action politique, mais redoutaient au contraire leurs mobilisations (Anderson, 1993, p. 78). En Europe, même dans les limites du capitalisme et de l'hégémonie bourgeoise, les États-nations modernes avaient du moins impliqué une relative démocratisation. Pour Quijano, l'inégalité endémique et la nationalisation inachevée des sociétés expliquent la précarité des Etats latino-américains et l'instabilité politique chronique (Quijano, 2014a, p. 820).

Il serait vain de chercher des différences qualitatives entre les expressions de la colonialité du pouvoir sur le continent. La très inégalitaire « démocratie américaine » et son hégémonie géopolitique se sont construites à partir de l'extermination, de l'exploitation et de la ségrégation des populations amérindiennes et afroaméricaines. En Amérique latine, la survie de larges segments de population rattachés au passé préhispanique n'est pas due à un quelconque humanisme catholique. Comme l'indique Quijano, au Mexique et au Pérou qui avaient été des centres de l'empire colonial espagnol, mais également du monde préhispanique, la population indienne était importante et socialement disciplinée pour être organisée dans un système de domination et d'exploitation. En revanche, dans les zones avant périphériques et moins peuplées, le génocide des populations surnuméraires a été l'option privilégiée (Quijano, 2006, p. 62).

Cependant, les indépendances ont aussi été traversées par des mouvements populaires qui ont mis en jeu les relations de domination et qui ont été relativement ignorés. Au Mexique, Luis Fernando Granados a analysé la mobilisation des indiens du *Bajío*, durant la guerre d'indépendance, dans le miroir de la révolution haïtienne (Granados, 2016). En tant qu'insurrection antiesclavagiste, cette révolution rompt avec la linéarité de l'historiographie classique et l'accent exclusivement mis par elle sur l'influence des idéaux de l'Illustration européenne qui ne lui étaient pas étrangers, mais qu'elle outrepassait (James, 1980 ; Trouillot, 1995). Elle avait un caractère anticolonial, relié à l'histoire longue de la confrontation des populations colonisées et mises en esclavage du continent avec le pouvoir colonial. Pourtant, les afrodescendants ont été la population la plus invisibilisée dans la région. Après la révolution haïtienne, Quijano reconnaît même une limitée, mais réelle tentative de décolonisation / démocratisation avec les révolutions mexicaine et bolivienne du début et du milieu du vingtième siècle. La première avait stagné, avant d'entrer en crise, et la seconde avait été défaite (Quijano, 2014a, p. 821).

Au siècle dernier, l'Amérique latine était restée à l'écart des mouvements nationaux anticoloniaux qui impliquaient le renversement des systèmes coloniaux et la création d'Etats-nations indépendants, sous la souveraineté des populations autochtones, clairement différenciées des colonisateurs. Au cours des siècles précédents, les résistances des peuples-nations colonisés ne se

posaient pas dans la perspective anachronique de l'Etat-nation. Celui-ci a été instauré sous l'égide des descendants créoles des colonisateurs qui ont eux-mêmes rompu avec la métropole. Les mouvements populaires qui ont traversé les indépendances n'avaient pas cette portée. La complexité démographique et sociale qu'avait déjà introduite la période coloniale et qui a été exacerbée par les transformations successives des sociétés et des Etats indépendants, après l'abolition des régimes coloniaux, en brouillait les termes. En somme, les pays de la région se sont retrouvés dans des situations postcoloniales, sans être vraiment passés par des mouvements de décolonisation des relations sociales. Malgré les transformations postérieures, cette ambiguïté perdure jusqu'à aujourd'hui.

## Les débats autour de la colonialité du pouvoir

Cela n'élimine pas la notion d'un conflit central au sein de la complexité de sociétés postcoloniales qui n'ont pas expérimenté une véritable décolonisation, même s'il ne se pose pas dans les termes d'une opposition simple entre colonisés et colonisateurs. C'est ce dont rend compte le concept de colonialité du pouvoir. Néanmoins, la pensée décoloniale a été l'objet de critiques, notamment réunies dans l'ouvrage *Critique de la raison décoloniale* (Gaussens et al, 2024). On y dénonce la dérive ethnico-raciale d'une pensée identitaire et fondamentalement contre-révolutionnaire qui se substitue à l'universalité de la lutte des classes et aux combats anticoloniaux, tout en en soulignant les paradoxes sociologiques. Or, le tournant décolonial est précisément une réponse aux limites de la pensée marxiste et de l'anticolonialisme impliqués dans sa généalogie. Il n'engage aucunement une approche essentialiste du conflit social en termes ethnico-raciaux. Au contraire, il aborde la colonialité et la race comme une matrice historique et une construction sociale déterminantes dans le développement du capitalisme et la stratification des sociétés modernes. C'est bien plutôt la critique de la raison décoloniale qui apparaît comme une réaction, aux mobiles variés, face aux enjeux dévoilés de la pensée décoloniale. La pensée marxiste, l'anticolonialisme et les sujets populaires y sont autant d'alibis. D'ailleurs, les élites néoconservatrices issues de l'anticommunisme du vingtième siècle et attachées à la défense de la civilisation occidentale n'hésitent pas à convoquer Marx contre

la pensée décoloniale. Quand il s'agit de délégitimer les luttes subalternes qui les objectivent, ceux-là mêmes qui n'ont eu de cesse d'essentialiser les sujets postcoloniaux se découvrent une vocation anti-essentialiste.

Certes, ces critiques sont aussi développées aux marges du champ intellectuel et militant de la décolonialité, traversé par des tensions sociologiques et théoriques. Ses détracteurs n'hésitent pas à les reprendre. Par exemple, Silvia Rivera Cusicanqui aborde le rapport paradoxal entre ses agents universitaires et les populations subalternes de la région. Elle préconise une approche anticoloniale, au détriment de la décolonialité. Selon elle, celle-ci tendrait à édulcorer et dépolitiser le conflit colonial. La sociologue bolivienne a fait évoluer le concept de colonialisme interne de l'analyse marxiste des inégalités héritées du colonialisme entre des groupes sociaux et des territoires vers celle de la profondeur coloniale des régimes actuels, en Bolivie et dans d'autres scénarios nationaux et locaux, dont les violences ont été recouvertes par les strates historiques postérieures (Rivera Cusicanqui, 2010). Au travers des concepts de « *lo abigarrado* » et de « *lo ch'ixi* » qui témoignent du métissage conflictuel et du conflit qui habite le sujet colonisé, contre la notion vague d'hybridité et l'univocité indigène ou indianiste, elle rejette les mirages intégrationnistes du métissage et l'essentialisme culturel (Rivera Cusicanqui, 2018). Également critique de l'idéologie intégrationniste du métissage et de l'indigénisme, notamment au sein de la révolution mexicaine, la pensée décoloniale n'échappe pas au sens commun imposé par la classification officielle, quand elle reprend ses catégories de manière acritique : métis, indigènes et afros.

Il s'agit d'une critique située qui reflète les tensions internes au champ décolonial, dont d'une certaine façon Rivera fait partie, d'autant qu'elle se réclame de Fanon, anticolonialiste certes, mais précurseur du tournant décolonial. En effet, le groupe modernité / colonialité n'en a pas le monopole et ce dernier déborde le cadre universitaire, n'étant ni même réductible à l'usage explicite du terme « décolonial ». En revanche, le terme fait l'objet d'appropriations variées, dont certaines peuvent effectivement le vider de substance. La critique sociologique de ses agents est d'abord une conséquence de leurs propres postulats théoriques et sociaux, auxquels elle est sujette. Elle engage des nuances quant à la position sociale de ses énonciateurs au sein des relations de pouvoir de la société postcoloniale. En outre, s'il est cohérent

d'accorder la primauté aux agents et aux mouvements subalternes, elle peut aussi conduire à l'idéalisation des subjectivités dominées et au mépris de la théorie.

Les postulats sont partagés : matrice coloniale des sociétés latino-américaines, impossibilité d'un rapport d'extériorité à la modernité, altérité radicale, critique de l'idéologie du métissage et refus de l'essentialisme. Il existe aussi une approche critique de la classification officielle au sein de la pensée décoloniale. Ainsi, en même temps qu'il rend compte des différentes manières qu'ont les demandes indigènes de défier partiellement les bases institutionnelles de la colonialité du pouvoir, au travers de l'exigence d'Etats plurinationaux, des combats pour l'autonomie politique et territoriale et surtout de l'exercice de l'autorité communale, en tant que « structure d'autorité apte à être contrôlée démocratiquement depuis ses bases et de manière continue », « face aux Etats de nations lointaines » et au « contrôle global, lointain, impérial, répressif, bureaucratique, corporatif et vertical », Quijano observe que la catégorie ne rompt pas complètement avec la classification coloniale (Quijano, 2006). Sensible aux passages entre les identités particulières et discontinues des peuples originaires, la revendication homogénéisante de la catégorie indigène et la sortie du statut indigène vers l'assimilation au projet homogénéisant de la nation métisse, il rend compte de la fragmentation et des contours mouvants et poreux entre les groupes subalternes.

En réalité, le combat supposé « anticolonial » ne fait qu'introduire de la confusion. Il est supposé porteur d'une radicalité que la pensée décoloniale contient et approfondit, face aux limites et aux inadéquations de l'anticolonialisme. L'intériorisation du sens commun, en contradiction avec ses propres postulats, est aussi le produit de la difficulté objective à penser l'action collective, au-delà de l'unification illusoire d'un sujet collectif et de la fragmentation de ses agents. Entre indéfinition fondamentale et valorisation des identités particulières, l'approche de Rivera ne résout pas tout. Le problème réside dans la notion-même de métissage, au carrefour de l'universalisme et du discours de la diversité, en tant que masque de la blanchité et de la subalternité, ainsi que dans l'usage postcolonial hégémonique du terme indigène, en substitution de celui colonial d'indien, au détriment de sa valeur sociale et politique. Dès lors, malgré l'irréductibilité des identités particulières, les effets sociaux

produits par le statut indigène et les relations ambivalentes entre les sujets subalternes, ses limites ne peuvent plus se déduire des critères culturalistes de la classification officielle, ce qui engage aussi les discontinuités et continuités culturelles transversales aux groupes ainsi différenciés. De ce point de vue, la plasticité du concept de colonialité du pouvoir ouvre la perspective de l'articulation politique des luttes subalternes hétérogènes et de la construction d'un champ contre-hégémonique plus large, aux implications variables, dans une perspective commune latente, quoique fluctuante, mieux capable d'appréhender l'agentivité des dominés et le conflit central au sein de la complexité sociale.

Bref, au vingtième siècle, l'Amérique latine s'était débattue entre le national-populisme qui avait prétendu achever la nationalisation des sociétés latino-américaines contre l'impérialisme, les régimes oligarchiques et les modèles capitalistes et socialistes de modernisation et, de l'autre côté, la perspective de la révolution socialiste, entendue comme la condition des libérations nationales et de la libération latino-américaine. Dès les années vingt, les Péruviens Victor Raul Haya de la Torre et José Carlos Mariategui débattaient à ce propos. Fondateur de l'Alliance Populaire pour la Révolution Américaine (APRA), en 1924, le premier défendait un développement capitaliste autonome et *sui generis* dans des conditions impropres à la révolution socialiste (Haya de la Torre, 2010). Le second, avec lequel Quijano a toujours assumé sa filiation, avait introduit les problèmes relatifs à la dépendance externe et à la condition amérindienne dans la pensée socialiste et marxiste latino-américaine.

Quijano reprend ces débats et ces problèmes dans une optique décoloniale, en cherchant à tirer les conséquences des échecs du passé. L'État-nation y est simultanément le lieu privilégié de l'articulation de la colonialité du pouvoir et un champ de bataille pour la démocratisation des relations sociales. Après de timides avancées, matérialisées par la conquête de droits politiques et civils, l'actuelle phase de reconcentration du pouvoir du capitalisme mondial a généré de brutales régressions (Quijano, 2014a, p. 828). De toute façon, les enjeux de la redistribution radicale du pouvoir dépassent le cadre étatique et la perspective eurocentriste et plus que jamais lointaine de l'homogénéisation sociale voulue par la nationalisation des sociétés, dans les limites du capitalisme (Quijano, 2014a, p. 820). A ses yeux, le socialisme

bureaucratique, productiviste et eurocentrique, centré sur l'État, notamment cubain, était également un leurre.

Il invite donc à ne plus regarder les problèmes des sociétés latino-américaines dans le miroir eurocentriste qui fausse leur image, afin que « nous cessions d'être ce que nous ne sommes pas » (Quijano, 2014a, p. 828). En synthèse, tout en rompant avec le marxisme, le tournant colonial conserve la primauté donnée à la question de la socialisation du pouvoir. Il est attentif aux articulations complexes entre la race, le travail et le genre dans une perspective ainsi située, distincte de l'approche intersectionnelle. Il constitue une radicalisation du virage tiers-mondiste de la pensée marxiste, reflété dans la théorie de la dépendance, vers l'accomplissement de l'exigence d'une pensée proprement latino-américaine, irréductible aux vues culturalistes et essentialistes qu'on voudrait lui assigner, même si la dimension culturelle ainsi conçue y devient centrale.

## Le déplacement de la perspective

La pensée décoloniale engage une vision globale, mais elle s'est surtout développée au sein de l'espace / temps américain dans une optique latino-américaine. Elle doit donc être confrontée aux autres espaces / temps, à leurs spécificités et à leurs propres implications pour l'analyse historique globale du système-monde. En effet, il faut appréhender les convergences et les différences entre les situations, au sein de ce système. D'emblée, la totalité des régions du monde ont été concernées par l'expansion européenne, à différents moments de cette expansion et sous diverses modalités. Malgré les décolonisations du vingtième siècle, les relations internationales restent déterminées par la colonialité du pouvoir. Seule l'Europe semblerait ne pas définir un contexte postcolonial. Cependant, la formation de l'identité, des sociétés et des États-nations européens, ainsi que leurs mutations successives, sont inséparables de la colonialité du pouvoir. Par ailleurs, l'unification des Etats nationaux ont été conduits avec violence et la distribution sociale et spatiale du pouvoir y est inégale, quoique sans commune mesure avec la spoliation, la surexploitation, les crimes de masse et toutes les formes de déshumanisation impliquées par le colonialisme et l'esclavagisme, même si l'Europe a été rattrapée par le fascisme et le nazisme relié à la matrice coloniale, raciste et

darwiniste de la modernité occidentale, ce qui incluait l'Occident libéral (Chapoutot, 2013).

De plus, l'Europe est une terre d'immigration pour les populations provenant des anciens empires coloniaux qui ont nourri le sous-prolétariat et se sont concentrées dans les périphéries des centres urbains des régions industrielles. C'est parmi elles et leurs descendants qu'une pensée décoloniale y a vu le jour. En France, elle a notamment été portée par le mouvement, puis le parti des indigènes de la République (PIR), créé en 2005, dans un contexte marqué par la loi « antivoile » et les émeutes des banlieues (Bouteldja & Khiari, 2012). Le PIR a développé une production théorique autonome au sein de l'action militante, en dehors du champ universitaire. Il a politisé la question du racisme, en dénonçant le continuum colonial du traitement de l'immigration postcoloniale. « Continuum colonial » n'implique pas une continuité avec le passé colonial, où la population indigène était formellement exclue de la citoyenneté ; il rend compte de la permanence d'imaginaires et de rapports sociaux reliés à ce passé, où les mécanismes d'exclusion sont plus subtils. La démobilisation électorale et l'apparente dépolitisation de l'immigration postcoloniale, par ailleurs partagée par d'autres pans de la société française, sous l'effet du désenchantement démocratique, en est une conséquence.

Cette population est fortement hétérogène par ses positions, ses identités et ses trajectoires sociales. Malgré sa relative mobilité sociale, elle se situe majoritairement au bas de l'échelle sociale et partage une citoyenneté de seconde classe. Il n'existe pas un code indigène, comme au temps des colonies. Néanmoins, sous l'apparence de l'égalité républicaine, l'indigénat définit un statut tacite, au centre de dispositifs et de lois d'exception, en particulier symptomatiques d'une islamophobie aux relents colonialistes et cousine de l'antisémitisme moderne. Cette islamophobie s'inscrit dans une histoire longue et a des ressorts nouveaux. Elle se matérialise par la mise à l'écart et au pas de populations et de crédos envisagés comme une menace pour la démocratie, l'égalité des sexes et la laïcité (Geisser, 2003). Bref, le PIR a dévoilé le racisme institutionnel et structurel, constitutif du fonctionnement de l'Etat et de la société française, avec une radicalité sans précédent.

En France, la pensée décoloniale s'articule moins autour du concept de la colonialité du pouvoir que de celui de la lutte des races sociales. Les races sont une construction historique et une réalité sociale qui suppose des rapports de lutte entre le pouvoir blanc, au fondement de l'Etat-nation, et des populations infériorisées, discriminées et violentées par lui, mais aucunement passives. Selon Sadri Khiari, la preuve des races sociales, c'est justement qu'elles luttent (Khiari, 2009, p. 19-42). Les indigènes constituent une catégorie sociale et politique qui correspond à une condition et à l'agentivité des dominés, assimilée à l'émergence et à l'articulation d'une « puissance » indigène, face à l'imposition d'une série d'autres termes inadéquats, vagues et essentialisant qui occultent ces rapports. Le terme « racisés », apprécié à gauche, n'est pas davantage approprié : d'abord, parce que les blancs sont impliqués dans la relation sociale objectivée et donc également « racisés » ; ensuite, parce que cela suppose la passivité des dominés.

Dans ce cas, la catégorie perd complètement sa signification étymologique relative à l'autochtonie, les indigènes étant même considérés à tort comme exogènes à la société et à la culture française. Les indigènes sont les colonisés. C'est un terme qui a été réservé à eux. En effet, les colonisés sont habituellement les populations autochtones des terres conquises, même si par exemple les Juifs autochtones d'Algérie avaient été soustraits à la condition indigène par le bais de leur intégration à la citoyenneté française. En Algérie, les colonisés étaient aussi appelés « musulmans », ce qui renvoyait moins à une identité confessionnelle qu'à un statut colonial, dont la connotation ethnique est toujours prégnante au sein de la société française. Le président Nicolas Sarkozy avait évoqué les « musulmans d'apparence ». Parce qu'elle est associée aux classes dangereuses, aux contours plus étendus, la pratique de l'islam est aujourd'hui comme hier subordonnée au contrôle direct de l'Etat qui la circonscrit au culte musulman, au détriment des principes les plus élémentaires de la laïcité (Saaidia, 2016).

La division raciale de la société est reproduite et recouverte au sein de l'antiracisme moral qui le vide de toute substance politique. Il inclut l'universalisme républicain abstrait, le discours édulcorant de la diversité et la primauté de la question sociale convertie en alibi du chauvinisme de gauche, même si dernièrement il y a eu des rapprochements incontestables entre le mouvement décolonial et le parti de La France Insoumise (LFI). Or, la race est sociale. Dans

cette optique, Khiari définit le musulman comme un rapport social, avant d'être l'adepte de la foi musulmane (Khiari, 2014). Le racisme est conçu comme une modalité de la lutte des races sociales, au fondement de l'ordre social et longtemps masquée par la lutte des classes. Loin de faire diversion face à la régression sociale généralisée, la question raciale la relie à la relégation séculaire des populations subalternes. La réaction est abordée sous l'angle de la « contrerévolution coloniale » qui s'est produite en France et dans l'espace global (Khiari, 2009). Par conséquent, Houria Bouteldja en appelle à la formation d'une majorité décoloniale et à l'alliance des « beaufs » et des « barbares », soit les petits blancs assimilés au pacte racial et en partie attirés par l'avant-garde raciste qu'est l'extrême-droite et, d'autre part, les sujets postcoloniaux qui bénéficient à des degrés divers des avantages matériels et symboliques de l'Etat-nation français et tentés par l'intégrationnisme, chacun sur un mode paradoxal, contre le bloc bourgeois occidental et l'Etat racial intégral (Bouteldja, 2023).

La contrerévolution coloniale régit la distribution globale du pouvoir et les relations internes aux différents espaces / temps du système-monde actuel. De fait, les immigrés et leurs descendants sont traités de façon différenciée, selon leur provenance. En Asie et en Afrique, l'anticolonialisme avait débouché sur la séparation entre les nouveaux Etats-nations et les métropoles. La flambée des nationalismes était un phénomène plus large qui engageait le principe de l'autodétermination des peuples. Il avait mis fin aux empires dynastiques et il est encore revendiqué aujourd'hui au sein des Etats constitués. En ce qui concerne l'anticolonialisme, il était en plus motivé par le dépassement de la relation coloniale, ce qui le singularisait. Or, la conquête et l'obtention des indépendances n'ont pas abouti à la redistribution radicale du pouvoir, tant au niveau des relations internationales qu'au sein des sociétés postcoloniales.

D'abord, des situations coloniales perdurent. La Palestine est le cas le plus emblématique d'une colonisation de peuplement en cours, sous l'égide d'une entité exogène, suprémaciste et soutenue par l'Occident qui nie le droit des Palestiniens à l'existence. Ensuite, les indépendances de façade ont donné lieu à des situations néocoloniales, caractérisées par un contrôle externe quasi direct, à peine médiatisé par les élites locales, ainsi que par la suprématie sans fards des populations blanches qui se reflète dans

les paysages : par exemple, la division entre la ville européenne et la cité africaine dans certains pays du continent. Cela est plus indirect dans les Etats davantage souverains, dont les souverainetés sont fragilisées par la réaction conservatrice sous-jacente aux transitions libérales, les interventions extérieures et les nombreuses guerres.

Fanon avait déjà constaté le réagencement de l'impérialisme et du capitalisme mondial et leur sous-traitance par les bourgeoisies et les élites nationales qui exploitent leur peuple, à la place du colonisateur. Il les avait analysées au niveau plus fondamental de la réplique interne de structures, des relations et de la rationalité liées à ce qu'on peut dorénavant appeler la colonialité du pouvoir, même si le concept n'existait pas encore (Fanon, 2002). Il envisageait la décolonisation comme un long chemin accidenté qui ne s'achevait pas avec les indépendances nationales, ce qui en faisait incontestablement un précurseur du tournant décolonial.

Cela s'est produit indépendamment de la nature des régimes : capitalistes, socialistes ou situés dans un entre-deux. Les pouvoirs autoritaires, les asymétries structurelles et les questions culturelles doivent être analysés sous le prisme de la détermination coloniale. Dans les pays musulmans, s'est imposée la fausse problématique de la confrontation et de l'adaptation de l'islam et de l'islamisme, issus de la prétendue continuité d'une matrice culturelle ou civilisationnelle, au règne global et à l'intrusion sociale de la modernité occidentale. Edward Saïd avait, depuis longtemps, critiqué l'essentialisation d'une altérité orientale fantasmée comme ressort de la domination et de la violence impérialistes (Saïd, 1978). La thèse néoconservatrice du choc de civilisations, développée par Huntington, en est l'expression la plus aboutie (Huntington, 1996).

En déconstruisant l'idée d'une césure entre un Orient et un Occident univoques, dont les interactions avaient participé de la genèse de la modernité, avant d'être déterminées par la rupture coloniale jusqu'aux recompositions postérieures de l'impérialisme, Saïd glissait également vers une approche décoloniale des questions culturelles (Saïd, 1993). Les aliénations et les potentialités culturelles des sociétés soumises à l'exotisme de l'imaginaire occidental se posent dans le cadre de la modernité, des différences produites par la colonialité du pouvoir et des enjeux sociopolitiques de la libération collective. Ils sont indissociables de

la formation des Etats nationaux et de la stratification des sociétés postcoloniales, sous différentes formes et relations avec le système global et ses agents.

En Algérie, la guerre anticoloniale engageait la rupture avec la France et la transformation radicale de la relation sociale entre colonisés et colonisateurs. Illusoire dans le cadre de la souveraineté française et aucunement souhaitée par les européens attachés à elle, l'égalité proclamée dans le cadre de la souveraineté algérienne a abouti à un retournement complet et exceptionnel de la colonisation de peuplement européenne. Un seuil a été franchi, mais cela n'a pas abouti à l'abolition de la colonialité du pouvoir. L'Algérie est donc passée des enjeux du renversement accompli du système colonial à ceux de l'approfondissement d'une décolonisation inachevée. Ils étaient déjà en germe dans le mouvement de libération nationale. Dans une certaine mesure, la notion ambiguë et contestée de révolution algérienne y renvoyait. Cela met aussi en jeu l'actualisation de son héritage.

## La guerre anticoloniale

La guerre anticoloniale a été une guerre de libération nationale et s'est présentée comme une révolution. Il faut distinguer entre l'intégration de la révolution socialiste et la libération nationale dans la perspective marxiste-léniniste contre la domination capitaliste et impérialiste, adaptée aux conditions du tiers monde, et, de l'autre côté, la libération nationale entendue comme une rupture avec la domination coloniale. Celle-ci peut intégrer l'impératif de la révolution socialiste ou s'y opposer. En effet, le tiersmondisme a combiné des tendances nationalistes et socialistes, en même temps contradictoires et combinées. En Algérie, le mouvement national a débouché sur un « socialisme spécifique », à distance du marxisme, dont la nature socialiste a été souvent remise en cause. Quoiqu'il en soit, si la révolution prenait surtout le sens de l'abolition du système colonial, cela avait des implications qui ne s'épuisaient pas dans la libération nationale, tout en lui étant étroitement liées.

Le sentiment collectif de dépossession et d'exil, en particulier reflété par le malaise de la jeunesse, contredit quelque peu l'idée que la société algérienne soit devenue elle-même. Tous les domaines de l'existence sociale sont concernés. La dépossession est politique, économique et culturelle. Elle remonte à la genèse du

pouvoir installé à l'indépendance, au détriment des enjeux décoloniaux de la libération nationale, auxquels les potentialités révolutionnaires ou réformatrices sont reliées. Du point de vue décolonial, la combinaison entre la doctrine de la modernisation et la fétichisation de la culture nationale s'insère pleinement dans le temps totalisant et hétérogène de la modernité. Celle-ci ne représente pas un saut qualitatif ; elle est un système et une idéologie. L'islamo-nationalisme de la classe dirigeante et la coexistence entre la propriété étatique et privée avaient en effet caractérisés l'expérience socialiste algérienne. Socialisme hétérodoxe à tendance populiste ou variation national-populaire aux accents socialistes : qu'importe ! L'opposition entre socialisme et populisme est à relativiser. Ils se situent ensemble dans les limites du pouvoir bureaucratique et de la pensée eurocentrique, matérialisée dans les périphéries, dont les réalisations ont été ambivalentes et paradoxales. Par ailleurs, les clivages entre Algériens ne définissent pas des rapports de classe qu'on pourrait dissocier de leur formation coloniale et de ses continuités au-delà du colonialisme.

Finalement, les pesanteurs sociales attribuées au passé ne sont pas extérieures à l'environnement moderne. Suite aux ruptures introduites par le colonialisme et accentuées par la guerre antisubversive avec la destruction méthodique de la société rurale et le déplacement massif de la population déracinée dans les camps de regroupement, les structures précoloniales avaient été disloquées et absorbées (Bourdieu & Sayad, 1964). Michel Cornaton a montré comment, sous couvert de culture nationale, les politiques développementistes de l'Etat algérien reprenaient les plans des technocrates français (Cornaton, 1998). Rien de ce qui évoque le passé ne renvoie à une structure autonome de pouvoir qu'il s'agirait de renverser, indépendamment du renversement de la colonialité du pouvoir. Faire table rase du passé, sans tenir compte de cela, est précisément un mot d'ordre eurocentrique qui fétichise les modèles des révolutions bourgeoises et socialistes.

La fondation de la nation algérienne est au centre du problème. La continuité de la souveraineté française en terre algérienne reposait sur la négation de son existence. Durant sa période assimilationniste, Ferhat Abbas avait lui-même affirmé que l'Algérie en tant que patrie était un mythe. Il est coutumier d'entendre dire que l'Algérie contemporaine a été inventée par la colonisation française. Le fait que la décolonisation se soit

cristallisée dans la forme politique de l'Etat-nation, reprise au colonisateur, a aussi été vu comme un paradoxe. Benedict Anderson l'associe à la modernité capitaliste (Anderson, 1993). Pour Partha Chatterjee, la différence du nationalisme anticolonial se niche dans la tension et la négociation entre le projet hégémonique de la modernité nationaliste et les résistances subalternes qui le singularisent, ce qui a supposé la constitution d'un espace culturel de souveraineté au sein de la société coloniale et rend possible des alternatives à la modernité capitaliste (Chatterjee, 2008). Il rejette la conception totalisante de l'histoire de la modernité, subvertie par les singularités culturelles des sociétés postcoloniales qui, sans avoir été inaltérées, ont été préservées. Du point de vue de la question du pouvoir, la différence réside à l'inverse dans la capacité créatrice du projet décolonisateur qui mobilise une profondeur culturelle et historique, sans se réduire à des contenus culturels spécifiques. Elle émerge de la confrontation avec le colonialisme.

Ainsi, la « communauté imaginée » algérienne était supposée antérieure à l'occupation française et sa souveraineté devait être restaurée. Elle n'était pas plus imaginée que dans le cas des États-nations européens, puisqu'elle reposait sur une réalité sociétale et historique. Elle n'en était pas moins une construction politique historiquement située qui engageait une vision politique. L'appel de l'armée de libération nationale au peuple algérien du premier novembre 1954 partait de la condition humiliante de colonisé pour constater qu'avec le colonialisme, la justice, la démocratie et l'égalité n'étaient que leurre et duperie (FLN, 1981). Cela a été parfois présenté comme un retournement, contre elle, des valeurs transmises et trahies par la France, ce qui pouvait s'appliquer à une minorité subjuguée par ses Lumières. En réalité, la subversion de la domination coloniale et de ses valeurs déclarées mensongères s'érigeait sur une nouvelle base. En termes fanoniens, elle découlait de la négation de la négation coloniale qui avait induit l'agencement des colonisés dans le mouvement national. Dans son livre sur l'année 1962, Malika Rahal restitue toute sa portée à l'événement de l'indépendance conquise qui avait divisé le temps entre un avant et un après. Elle avait ouvert une parenthèse sociale et des possibilités qui semblaient infinies, au milieu d'immenses difficultés (Rahal, 2022). Ces possibles avaient émergé de la séparation entre la nation algérienne et le colonisateur, mais ils ne se circonscrivaient pas à une forme étatique préconçue.

Postérieurement, comme un écho aux avertissements de Fanon sur les mésaventures de la conscience nationale, le chauvinisme et l'imitation avaient abouti à une forme dégradée de l'Etat-nation européen.

Dans l'esprit de l'intellectuel caribéen, la libération nationale et la révolution sociale étaient effectivement inséparables. La division de classes y était supplantée par la séparation aux connotations raciales entre les colonisateurs et les colonisés. Cela impliquait l'unification des seconds et un programme radical de transformation sociale, au bénéfice de la masse des déshérités, tant le sous-prolétariat urbain que la paysannerie, à ce moment-là, celle-ci étant principalement rurale : « Pour le peuple colonisé la valeur la plus essentielle, parce que la plus concrète, c'est d'abord la terre : la terre qui doit assurer le pain et, bien sûr, la dignité (Fanon, 2002, p. 52). ». Chez Fanon, le nationalisme n'était qu'une phase transitoire dans un processus plus ample de libération et le socialisme *sui generis*. Son tiersmondisme radical n'entrait pas dans les catégories de la guerre froide, pour lesquelles la révolution algérienne était difficilement lisible. S'il avait aussi contribué au développement de la conscience anticoloniale, le communisme avait été débordé par elle. Rapidement, les nationalistes algériens avaient été confrontés au paternalisme et à la rigidité doctrinaire du PCF. Malgré tout, de nombreux militants communistes et, après quelques hésitations, le parti communiste algérien lui-même s'étaient unis au FLN.

Bref, entre les troisièmes voies national-populaires et les inclinations vers le socialisme révolutionnaire, certes hétérodoxes du point de vue des blocs capitaliste et communiste, même si les dissidences y ouvraient des brèches, le tiersmondisme avait fini par osciller entre les deux pôles de la guerre froide, sans pouvoir les dépasser. Cela a aussi été le cas de l'Algérie, mais Fanon associait sa révolution nationale à d'autres potentialités liées à l'engagement populaire dans la guerre anticoloniale. En définitive, faut-il parler de libération nationale ou de révolution algérienne ? Plutôt que d'opposer ces termes dans une acception classique de chacune, il serait plus intéressant de concevoir la révolution algérienne comme un champ de possibilités entravées, où se mêlaient des tendances et des forces contradictoires, lesquelles dépassaient le seul objectif du renversement du système colonial et de la conquête de l'indépendance et de la souveraineté nationale, sans se poser dans

les termes étroits de la révolution socialiste. L'intuition de Fanon ne partait pas de rien.

L'abandon de la « révolution », quoi que ce soit qu'on ait entendu par elle, a été situé à différents moments : fin de l'ère Boumédiène, coup d'État contre Ben Bella, crise de l'été 1962 et situations successives créées par les luttes de pouvoir au sein du FLN, pendant la guerre. Dans ses mémoires de l'intérieur rédigées par Daho Djerbal, Lakhdar Bentobbal la fait remonter au congrès de la Soummam qui aurait cherché à neutraliser les effets de la participation populaire dans le mouvement de libération nationale. Selon lui, à contrecourant de son interprétation habituelle, la primauté déclarée du politique sur le militaire répondait à un impératif de contrôle des maquis intérieurs et pas à l'anticipation anachronique de la future prise du pouvoir par l'armée des frontières (Djerbal, 2021, p. 297-321).

Latente et déclinée selon les vœux de chacun, la révolution avait-elle seulement été mise à l'ordre du jour ? Harbi répond à la question, en recourant au concept gramscien de « révolution passive », « conduite suivant des modalités faisant obstacle à la formation d'une conscience populaire, nationale, répandue et opérante », où les élites s'appuyaient « sur l'intervention populaire sans que celles-ci ne pèsent sur les objectifs du mouvement » (Mediapart, 2019). De fait, la célèbre expression « Un seul héros, le peuple » rappelait le rôle décisif de l'intervention populaire dans la conquête de l'indépendance et entretenait le flou sur les enjeux réels de la distribution du pouvoir. Avec la dérive patrimonialiste et clientélaire de l'Etat qui occupait tout le champ politique, empêchait l'émergence d'oppositions provenant de la société et formait une nouvelle bourgeoisie, à l'ombre du socialisme, la révolution avait été progressivement enterrée (Harbi, 2021).

Fanon avait aussi été particulièrement soucieux de sa dimension culturelle. On en trouve une des plus belles analyses dans son texte intitulé « L'Algérie se dévoile » sur le dynamisme historique du *haïk*. Le colonialisme avait eu l'obsession de dévoiler les femmes algériennes, le voile étant considéré par lui comme un symbole de l'oppression patriarcale musulmane, cible de la mission civilisatrice française, mais surtout afin de désintégrer les formes d'existence susceptibles d'évoquer une réalité nationale. L'offensive que le psychiatre Fanon associait à des pulsions pathologiques de viol et d'homicide était dirigée contre le corps

dissimulé des femmes et contre le corps social des colonisés. À cela, répondaient l'obstination des colonisés et la rigidité de leur résistance. Avec la révolution, le voile avait pris des significations nouvelles, adaptées aux besoins de la lutte révolutionnaire. L'Algérie se dévoile ne référait pas tant au fait que les femmes algériennes retiraient leur voile ; l'Algérie se dévoilait, parce qu'elle se révélait à elle-même (Fanon, 1959).

En somme, la révolution libérait le dynamisme et les potentialités culturelles de la société colonisée qui prenaient un caractère de nouveauté radicale, au-delà de la modernité européenne. L'intellectuel colonisé qui avait été la sentinelle vigilante du socle gréco-latin de la pensée occidentale refluait sur les bases populaires, dont il embrassait les problèmes concrets, au risque de faire du populisme. Sous leur aspect buté, apparemment limité et rétréci, la guerre populaire et ses pratiques communautaires sécrétaient leur propre lumière et leur propre raison (Fanon, 2002, p-54-57). Dans la conclusion des *Damnés de la terre*, Fanon invitait à ne pas perdre de temps en mimétismes nauséabonds et à ne pas chercher à rattraper cette Europe qui n'en finissait pas de parler de l'homme et le massacrait partout où elle le rencontrait, en même temps qu'elle était poussée vers des abîmes dont il fallait s'éloigner le plus vite possible, les projets de l'homme appelant des problèmes neufs qui exigeaient de véritables inventions (Fanon, 2002, p. 299-301). À ce moment-là, avant l'accélération de la globalisation, la séparation du Tiers-Monde était encore envisagée.

Le fait est que la décolonisation n'a pas débouché sur la fécondité culturelle, les solutions novatrices et le saut qualitatif espérés par Fanon. La société postcoloniale s'est replacée sous le signe du mimétisme et de la stagnation, aucunement due à un quelconque déficit de modernité et à la permanence d'un passé idéalisé qu'on pourrait avec mépris et démagogie assigné aux secteurs populaires. L'eurocentrisme et ses contre-mouvements faussement univoques participent d'une même aliénation postcoloniale qui se situe au cœur de la modernité.

## Conclusion

Dans cet article, nous sommes partis du tournant décolonial latino-américain pour ébaucher une lecture décoloniale de l'Algérie contemporaine. Le tournant décolonial implique une vision historique et globale de la formation du système-monde, au centre de laquelle les décoloniaux latino-américains situe l'invention coloniale de l'espace / temps américain, ce qu'il faut examiner à la lumière d'autres perspectives spatiotemporelles. Dans tous les cas, les divisions spatiales sont indissociables des divisions sociales transversales à elles. Les relations que la colonialité du pouvoir engendre dans l'espace international et dans les espaces régionaux, nationaux et locaux, complexifiées par les mobilités géographiques et sociales, réclament des analyses précises.

De ce point de vue, nous avons souligné l'étendue géographique et sociale de la colonialité du pouvoir, irréductible à l'Occident et même à la blanchité. Elle s'étend aux Etats sous-traitants et aux puissances émergentes, ainsi qu'aux rapports internes à leurs sociétés. Il faut l'appréhender à trois niveaux : l'impérialisme et l'ordre mondial qu'il a institué ; le capitalisme en perpétuelle mutation et la phase récente de la mondialisation néolibérale ; et, en dernière instance, la modernité / colonialité du pouvoir elle-même qui engage les États et une multiplicité d'agents sociaux.

Face à elle, se combinent, sans se confondre, les luttes antiimpérialistes et les combats révolutionnaires qui ne s'épuisent pas dans l'anticapitalisme. Nous avons laissé de côté les convergences et les tensions que cela suppose entre les « populismes de gauche » ou les gauches réformistes dites « de rupture », les mouvements et partis anticapitalistes et la perspective décoloniale, irréductible à l'anti-impérialisme populiste et à l'anticapitalisme eurocentrique. Par son approche en même temps globale et différenciée, le tournant décolonial ouvre la perspective d'un nouvel internationalisme, à rebours de l'homogénéité factice, inhérente aux « métarécits » de la modernité, et de la fragmentation induite par la rationalité postmoderne du capitalisme tardif.

## Bibliographie

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.

Bouteldja, H. (2023). *Beaufs et barbares. Le pari de nous*. La Fabrique.

Bouteldja, H., & Khiari, S. (2012). *Nous sommes les indigènes de la République*. Éditions Amsterdam.

Castro-Gómez, S. (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, (6), 153-172.

Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo: Y otros estudios subalternos*. Siglo XXI Editores.

Cornaton, M. (1998). *Les camps de regroupement de la guerre d'Algérie*. L'Harmattan.

Dietz, G. (2015). Poscolonialismo y decolonialidad. *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, (4), 1-11.

Djerbal, D. (2021). *Lakhdar Bentobbal : mémoires de l'intérieur*. Chihab Éditions.

Dos Santos, T. (1982). *Imperialismo y dependencia*. Era.

Dussel, E. (2004). Sistema-mundo y transmodernidad. En S. Dube, I. B. Dube & W. Mignolo (Eds.), *Modernidades coloniales: Otros pasados, historias presentes* (pp. 201-226). El Colegio de México.

Fanon, F. (1959). L'Algérie se dévoile. En *L'an V de la révolution algérienne* (chap. 1). Maspero.

Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*. La découverte.

Front de Libération Nationale (FLN). (1981). Proclamation du FLN. Appel de l'ALN. 1er novembre 1954. Dans H. Alleg (Dir.), *La guerre d'Algérie* (p. 507-511). Temps Actuels.

Gaussens, P., & Al. (2024). *Critique de la raison décoloniale : Sur une contre-révolution intellectuelle*. L'Échappée.

Geisser, V. (2003). *La nouvelle islamophobie*. La découverte.

Granados, L. F. (2016). *En el espejo haitiano: Los indios del Bajío y el colapso del orden colonial en América Latina*. Ediciones Era.

Gunder Frank, A. (1978). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Siglo XXI Editores.

Harbi, M. (2021). Patrimonialisation et clientélisme, vers une nouvelle bourgeoisie. *Mémoires filmées*, entretien 16.

Haya de la Torre, V. R. (2010). *El antiimperialismo y el APRA*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Hering Torres, M. S. (2011). La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: Acercamientos históricos y metodológicos. *Historia Crítica*, (45), 32-55.
https://www.youtube.com/watch?v=5SdHYnI5mAA

Huntington, S. (1996). *El choque de Civilizaciones y la Reconfiguración del Orden Mundial*. Paidós.

James, C. L. R. (1980). *Los jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití*. Casa de las Américas.

Khiari, S. (2009). *La contre-révolution coloniale en France : De de Gaulle à Sarkozy*. La Fabrique.

Khiari, S. (2014). *Les races sociales sont un rapport de lutte*. Parti des Indigènes de la République. http://indigenes-republique.fr/les-races-sociales-sont-un-rapport-de-lutte/

Mariategui, J. A. (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho.

Mediapart (2019). *Une déclaration de Mohammed Harbi*. Disponible sur : https://blogs.mediapart.fr/robi-morder/blog/311019/1er-novembre-1954-une-declaration-de-mohammed-harbi

Pécaut, D. (2001). *Guerra contra la sociedad*. Espasa.

Quijano, A. (2006). El "movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina. *Argumentos*, (50), 51-77.

Quijano, A. (2014a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Dans *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (p. 777-832). CLACSO.

Quijano, Aníbal (2014b). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, (p. 285-325). CLASCO.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.

Rouquié, A. (1987). *Amérique latine. Introduction à l'Extrême-Occident*. Le Seuil.

Saaidia, O. (2016). L'invention du culte musulman dans l'Algérie coloniale du XIXe siècle. *L'Année du Maghreb*, (14), 115-132.

Saïd, E. (1978). *Orientalism. Western conceptions of the Orient.* Random House.

Saïd, E. (1993). *Culture and imperialism*. Random House.

Trouillot, M.-R. (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Beacon Press.

Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistemas-mundo: Una introducción*. Siglo XXI Editores.