BOAVENTURA
DE SOUSA SANTOS

Épistémologies du Sud

SOLIDARITÉ
ET SOCIÉTÉ

Mouvements citoyens et polémique sur la science

DESCLÉE DE BROUWER

Épistémologies du Sud

Boaventura de Sousa Santos

Épistémologies du Sud

Mouvements citoyens et polémique sur la science

« Solidarité et société »

DESCLÉE DE BROUWER

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'« astuces » et de « malices » promeut un changement dans lequel « dialogue, praxis et discussion » constituent des registres synergiques pour surmonter les contradictions entre « intérêts pratiques », de l'ordre de la réparation et « intérêts stratégiques », de l'ordre de la transformation (Molyneux, 1998). Au total, la conception des complémentarités entre reconnaissance et redistribution est liée à l'adoption d'un paradigme du changement social différent de celui du second XIXe siècle qui a marqué l'imaginaire politique du XXe siècle.

Un dialogue à poursuivre

Ce serait un contresens que d'assimiler les épistémologies du Sud à une posture réclamative. Les exemples détaillés dans cette préface ont juste pour objet de préciser en quoi elles nous aident à appréhender autrement les émergences et à travailler sur les absences constitutives de l'histoire officielle et de ses continuités évolutionnistes. Comme l'a montré avec force Pleyers (2010), « les mouvements sociaux d'aujourd'hui ne sont plus des "nouveaux mouvements sociaux" en ce qu'ils ne sont plus centrés sur des problématiques culturelles, liées à la reconnaissance ou à la lutte contre la discrimination. Avec l'altermondialisme, les mouvements indigènes en Amérique latine et plus encore les mouvements des années 2010 intègrent profondément les enjeux socio-économiques et les enjeux culturels, dépassant le clivage des "anciens" et des "nouveaux mouvements sociaux" ».

Sortir de l'eurocentrisme et aller vers une pensée plurielle permet de repenser l'émancipation, c'est du moins le pari qui a été fait à travers un vaste programme de recherche initié à partir du Forum social mondial en 2002, qui a reposé sur la co-écriture

de réflexions émanant d'approches croisées entre les deux continents, à chaque fois contextualisées en adaptant le contenu selon le lieu d'édition. L'une des premières étapes a été le livre *Action publique et économie solidaire*, publié en France en 2005 et au Brésil en 2006, qui était construit sur la discussion menée entre acteurs de la société civile, responsables publics et chercheurs. Il a été suivi du *Dictionnaire de l'autre économie* plusieurs fois réédité dans diverses langues (anglais, espagnol, français, italien, portugais) dans les années 2000. En 2013, *Socioéconomie et démocratie* produit en France et désormais disponible au Brésil, comme en 2016 *Les gauches du XXIe siècle*, paru l'année précédente en Argentine et Équateur, faisaient déjà une large place aux contributions de Santos. En particulier, le livre sur les nouvelles gauches fait l'hypothèse qu'elles ne peuvent se définir que par l'échange mutuel entre expériences plurielles. Le présent ouvrage s'inscrit dans ce dialogue entre Nord et Sud en cours. Comme le dit Coraggio, l'auteur y « ouvre des voies pour une pensée critique, rénovée, plurielle qui combine une théorisation contre-hégémonique avec la prise en compte de nouvelles pratiques émancipatrices ».

*

BIBLIOGRAPHIE

ACOSTA, A., « Le bien vivre comme alternative au développement », in Laville, J.-L., Coraggio, J.-L. (dir), 2016,

Les gauches du XXIe siècle, un dialogue Nord-Sud, Le Bord de l'eau, Lormont.

AUDIER, S., 2015, *Penser le « néolibéralisme ». Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, Le Bord de l'eau, Lormont.

BALIBAR, E., 2001, *La philosophie de Marx*, La Découverte, Paris.

BOLTANSKI, L., et CHIAPELLO, E., 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.

BOLTANSKI, L., 2009, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, Paris.

BROOKS-HIGGINBOTHAM, E., 1990, *Righteous Discontent. The Women's Movement in the black baptist Church, 1880-1920*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

CORAGGIO, J.-L., 2011, *Economia social y solidaria. El trabajo antes que el capital*, Ediciones Albya-Yala, Quito.

DEGAVRE, F., 2011, « La pensée femmes et développement », in I. Guerrin, M. Hersent, L. Fraisse, *Femmes, économie et développement*, Érès, Toulouse.

FRASER, N., 2005, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, La Découverte, Paris.

FRASER, N., 2012, *Le féminisme en mouvement. Des années 1960 à l'ère néolibérale*, La Découverte, Paris.

GRIBAUDI, M., 2014, *Paris, ville ouvrière. Une histoire occultée, 1789-1848*, La Découverte, Paris.

GUÉRIN, I., HERSENT, M., FRAISSE, L., 2011, *Femmes, économie et développement*, Érès, Toulouse.

HARVEY, D., 2012, *Paris, capitale de la modernité*, Les Prairies ordinaires, Paris.

HÉLY, M., 2008, « L'économie sociale et solidaire n'existe pas », disponible en ligne : http://www.laviedesidees.fr/L-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

du développement d'un *modus vivendi* avec le capitalisme, capable de réduire au minimum les coûts sociaux de l'accumulation capitaliste gouvernée par l'individualisme, la concurrence et l'expansion infinie des valeurs d'échange. La social-démocratie, le keynésianisme, l'État-Providence et l'État développementaliste des années 1960 sont les principales formes de ce *modus vivendi*. La faillite de ce courant apparaît aujourd'hui de façon dramatique dans les crises économiques et financières qui ont touché l'Europe et les États-Unis. Il a trouvé une seconde vie dans le sous-continent latino-américain, en particulier au Brésil, d'abord sous la présidence de Lula da Silva, puis de Dilma Roussef. Il se traduit par une implication étatique forte dans le développement économique, fondée sur des partenariats public-privé et la redistribution des richesses, fondée non sur des droits universels, comme dans la social-démocratie européenne, mais sur des transferts d'argent considérables aux groupes les plus vulnérables. Il mène à une nouvelle forme d'État, l'État néo-développementaliste, qui prône un nationalisme économique édulcoré, fondé sur un secteur public fort et sur une diplomatie active en conformité avec l'orthodoxie du commerce international et avec les institutions du capitalisme mondial. Contrairement à son précédent européen, ce modèle n'ambitionne pas de réduire la ligne de fracture entre les riches et les pauvres.

Le second courant de la tradition critique eurocentrique, qui ne se laisse pas obstruer par la première difficulté, est convaincu que le capitalisme prendra fin un jour, et que le plus tôt sera le mieux. Toutefois, il imagine difficilement comment cela se produira et ce qui adviendra ensuite. Le sous-continent latino-américain offre les manifestations les plus éclatantes de cette difficulté, qui y est vécue de deux façons très contrastées. D'un côté, on imagine des alternatives post-capitalistes après

l'effondrement du « socialisme réel[5] » ; de l'autre, on cherche à réinventer des alternatives précapitalistes d'avant la conquête et le colonialisme.

Le Venezuela, la Bolivie et l'Équateur anticipent à des degrés divers ce que pourrait être un post-capitalisme qui succéderait au capitalisme qui hante la gauche eurocentrique dans ses multiples formes. La conception d'un post-capitalisme qui reviendrait à ce qui précédait le capitalisme hante, elle, les mouvements indigènes d'Amérique latine. Les débats et luttes politiques sur l'État plurinational et sur le *sumak kawsay*, le *suma qamaña* et les droits de la nature en Équateur et en Bolivie en sont des exemples frappants[6]. Les tentatives d'allier ces deux imaginations se retrouvent dans des conceptions hybrides comme le « socialisme du *sumak kawsay* » en Équateur et le « socialisme communautaire » en Bolivie. Toutefois, ces formulations n'en revêtent pas moins différents accents : alors que les gouvernements tendent à envisager le post-capitalisme du point de vue du capitalisme, les mouvements indigènes tendent, eux, à envisager le post-capitalisme du point de vue du précapitalisme, réel ou inventé. Elles sont donc incapables de se comprendre sans un effort de traduction interculturelle, qui n'a pas encore été fait à ce stade.

Les deux réponses aux difficultés rencontrées par l'imagination politique émancipatrice – illustrées par le Brésil d'un côté, et le Venezuela, la Bolivie et l'Équateur de l'autre –, bien que distinctes, ont en commun trois points essentiels. Premièrement, elles reposent toutes deux sur des mobilisations populaires très fortes. Deuxièmement, ces réponses interpellent le mandat démocratique dans la mesure où la mobilisation sociale contribue à creuser le fossé entre les expériences actuelles des classes populaires et leurs espoirs dans le futur,

avec le risque de provoquer de la frustration sociale et une répression violente. Troisièmement, ces deux réponses exploitent une certaine marge de manœuvre que le capitalisme a créée par ses propres contradictions (principalement par l'augmentation de la valeur d'échange des marchandises, de la terre et des minerais, typique de l'impérialisme extractiviste), sans toutefois contester ce capitalisme d'une manière significative, même quand la rhétorique officielle est anti-capitaliste et anti-impérialiste, comme au Venezuela, en Bolivie et en Équateur. Ces deux solutions reflètent les limites de la mondialisation contre-hégémonique après une décennie de Forum social mondial (FSM).

La fin du colonialisme sans fin

La troisième difficulté à laquelle se heurte l'imagination politique émancipatrice eurocentrique a trait à la question du colonialisme. Considérant que capitalisme et colonialisme vont de pair, un constat lié au précédent peut être formulé : il est aussi difficile d'imaginer la fin du colonialisme que d'imaginer que le colonialisme n'ait pas de fin. Les études et les luttes post-coloniales et dé-coloniales des trente dernières années ont montré à quel point le colonialisme était enraciné dans la vie publique et privée, même de longues décennies après la fin du colonialisme historique. D'un autre côté, comme il est difficile de croire à la fin du capitalisme sans fin, il est difficile de concevoir que le colonialisme puisse connaître un sort différent de celui d'autres phénomènes sociaux et qu'il n'aura pas de fin. Dans ce cas également, l'imagination et la politique émancipatrices eurocentriques se sont divisées en deux grandes réponses. Une branche de la tradition critique, bloquée par la première difficulté, est incapable d'imaginer la fin du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

« communisme », « révolution », « lutte des classes », « dépendance », « aliénation », « fétichisme de la marchandise », etc. Durant les trente dernières années, la tradition critique eurocentrique semble avoir perdu « ses » propres termes et ne se distingue des théories conventionnelles que par les seuls adjectifs qu'elle utilise pour subvertir le sens même des termes qu'elle emprunte à ces théories. Ainsi, par exemple, quand la théorie conventionnelle parle de « développement », la théorie critique parle de « développement alternatif », « intégral », « inclusif », « démocratique » ou « durable » ; quand la théorie conventionnelle traite de « démocratie », la théorie critique traite de « démocratie radicale », « participative » ou « délibérative » ; *idem* pour le « cosmopolitisme », qui finit par être appelé « cosmopolitisme subalterne », « oppositionnel », « insurgé » ou « enraciné » ; *idem* pour les « droits de l'homme », qui se transforment en « droits de l'homme radicaux », « collectifs » ou « interculturels ».

Ces changements doivent être soigneusement analysés. Les concepts hégémoniques ne sont pas, d'un point de vue pragmatique, une propriété inaliénable de la pensée conventionnelle ou bourgeoise. L'une des dimensions de l'actuelle action collective populaire à travers le monde est, précisément, la capacité dont font preuve les mouvements sociaux à utiliser les outils ou les concepts hégémoniques – tels que l'État de droit, la démocratie et les droits de l'homme – de manière contre-hégémonique et pour des motifs contre-hégémoniques. Les adjectifs peuvent renverser la signification des noms. Comme l'écrivait Voltaire : « L'adjectif est le grand ennemi du nom. »

Mais, d'un autre côté, on doit garder à l'esprit que les noms établissent l'horizon intellectuel et politique de ce qui est dicible ou réaliste et, par voie de conséquence, de ce qui est

indicible ou irréaliste. En d'autres termes, en se réfugiant derrière les adjectifs, la théorie critique croit dans l'utilisation créatrice du « *franchising* conceptuel » tout en acceptant, dans le même temps, d'inscrire ses débats et ses propositions dans un horizon de possibilités qui n'est pas le sien. La théorie critique prend ainsi un chemin dérivé, qui lui permet de s'engager dans le débat, mais sans en discuter les termes et sans justifier le fait de choisir un certain type de débat plutôt qu'un autre. De fait, l'efficacité de l'utilisation contre-hégémonique des outils et concepts hégémoniques dépend de la conscience que l'on a des limites de cette utilisation.

Ces limites gagnent en visibilité à mesure que les luttes sociales dans différentes régions du monde introduisent de nouveaux concepts, sans précédent dans la théorie critique eurocentrique et, en effet, sans expression appropriée dans aucune des langues coloniales dans lesquelles la théorie critique a été énoncée.

La relation fantomatique entre théorie et pratique

Le dernier obstacle auquel sont confrontées la théorie critique eurocentrique et l'imagination politique réside dans l'énorme divergence qui existe entre ce que prévoit la théorie, d'une part, et les pratiques les plus transformatrices qui ont cours dans le monde, d'autre part. Durant ces trente dernières années, les luttes les plus avancées ont été le fait de groupes sociaux dont la théorie critique eurocentrique (et la gauche politique qu'elle a fondée) n'avait pas prévu l'existence : les femmes, les peuples indigènes, les paysans, les Afro-descendants, les *piqueteros*, les chômeurs, les sans-papiers, les homosexuels et les lesbiennes, les Indignés et le mouvement *Occupy Wall Street*. Ces groupes s'organisent sous des formes

totalement différentes (mouvements sociaux, communautés locales, rassemblements, autogestion, occupation de terres et de bâtiments, organisations populaires économiques, pétitions, assemblées populaires, référendums, occupations collectives des espaces publics, etc.) de celles que privilégie la théorie critique eurocentrique (le parti des travailleurs et le syndicat, l'action institutionnelle, la lutte armée et la grève). Ces groupes sociaux ne résident pas dans les centres industriels urbains mais plutôt sur des sites éloignés (forêts et bassins fluviaux en Inde, hauteurs dans les Andes, grandes plaines d'Amazonie).

Cette divergence entre la théorie et la pratique a connu un moment de grande visibilité avec le Forum social mondial au début des années 2010. Le FSM, qui s'est tenu pour la première fois en 2001 à Porto Alegre, au Brésil, a montré que le fossé entre les théories classiques de la gauche et ses pratiques était plus profond que jamais. En vérité, le FSM n'est pas le seul témoin des expériences politiques menées en Amérique latine, région où il a émergé. Que l'on considère les organisations populaires développées par la théologie de la libération, l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) dans le Chiapas et le constitutionnalisme transformateur initié en 1988 avec la Constitution brésilienne, suivie de nombreuses autres Constitutions dans les années 1990 et 2000 ; que l'on considère l'effondrement des partis oligarchiques traditionnels et l'émergence des partis d'un genre nouveau ; que l'on considère les *piqueteros* argentins et le Mouvement des sans-terre (MST) au Brésil, les mouvements indigènes de Bolivie, d'Équateur, de Colombie, du Pérou et le Front large d'Uruguay ; l'émergence de processus révolutionnaires auto-désignés issus d'élections libérales démocratiques ; les victoires successives d'Hugo Chavez au Venezuela et la coexistence d'organisations de pouvoir populaire avec des institutions libérales démocratiques ;

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

longtemps qu'elles facilitent la réalisation des objectifs de chacun. Tandis que dans la tradition de la gauche conventionnelle, en particulier au Nord, politiser une question provoque sa polarisation, conduisant souvent au factionnalisme, les mobilisations politiques des quinze dernières années, en particulier au Sud, ont vu l'émergence d'une autre culture politique, dans laquelle la politisation va de pair avec la dépolarisation. Cela inclut la recherche de terrains d'entente au détriment de la pureté idéologique.

Cette nouvelle culture politique constitue une tentative de surmonter la relation fantomatique entre la théorie et la pratique. Du fait d'un extrémisme théorique virulent, qui a dominé la gauche conventionnelle tout au long du XXe siècle, la politique de gauche a progressivement perdu le contact avec les aspirations et les options pratiques des militants engagés dans l'action politique concrète. Entre celle-ci et l'extrémisme théorique, un vide s'est creusé.

Dans son panorama de l'histoire progressiste de l'Amérique latine, et en particulier des diverses « conceptions du monde » subversives et émancipatrices prévalant en Bolivie ces deux derniers siècles, Álvaro García Linera, actuel vice-président de la Bolivie, montre avec perspicacité comment « le récit moderniste et téléologique de l'histoire » finit par engendrer un aveuglement théorique et un blocage épistémologique vis-à-vis des nouveaux mouvements sociaux. García Linera écrit ainsi :

> Ce récit moderniste et téléologique de l'histoire, largement adopté par les manuels d'économie et de philosophie, crée un blocage cognitif et épistémologique pour ce qui est d'analyser les deux réalités, point de départ d'un nouveau projet émancipateur, à savoir les thématiques paysannes et les thématiques ethniques de notre pays – une idéologie marxiste remplaçant l'autre (2009 : 482).

Une prise de distance

Les antinomies, les difficultés et les cas épineux analysés dans cette introduction recommandent, en ce début de millénaire, de prendre une certaine distance par rapport à la pensée critique eurocentrique. Une telle prise de distance est indispensable à la réalisation de l'objectif théorique le plus essentiel de notre époque : penser l'impensable, en d'autres termes, considérer l'imprévu comme faisant intégralement partie du travail théorique. Dans le contexte actuel de changement social et politique, plus que de théories d'avant-garde nous avons besoin de théories d'arrière-garde conçues comme une recherche qui suivrait de très près le travail sur le changement des mouvements sociaux, soulevant des questions, établissant des comparaisons synchroniques et diachroniques, élargissant symboliquement sa dimension au moyen d'articulations, de traductions et d'alliances avec d'autres mouvements, fournissant des contextes, clarifiant ou démantelant des injonctions normatives, facilitant les interactions avec ceux qui avancent plus lentement, apportant en complexité lorsque les actions semblent précipitées et irréfléchies et en simplicité lorsque l'action semble paralysée par la réflexion. Les idées fondamentales de la théorie d'arrière-garde sont l'artisanat plutôt que l'architecture, le témoignage engagé plutôt que le leadership clairvoyant et le rapprochement interculturel de ce qui est nouveau pour certains et très ancien pour d'autres.

Le but de la distanciation proposée ici est d'ouvrir des espaces analytiques pour les réalités qui sont « surprenantes » parce que nouvelles, ignorées ou rendues invisibles, c'est-à-dire présentées comme non existantes par la tradition critique eurocentrique. Ces réalités peuvent seulement être récupérées par « la sociologie des absences ».

Ainsi, garder une distance ne signifie pas mettre au rebut cette riche tradition critique eurocentrique et, encore moins, ignorer les possibilités historiques de l'émancipation sociale dans la modernité occidentale. Cela signifie plutôt l'incorporer dans un horizon beaucoup plus large de possibilités épistémologiques et politiques. Mais on doit pratiquer une herméneutique du soupçon quant à ses « vérités fondamentales », en découvrant ce qui se cache derrière leur « bonne figure ». Cela signifie accorder une attention particulière aux petites traditions réprimées ou marginalisées au sein de la grande tradition occidentale.

Notre époque révèle une particularité sans précédent, transitoire, qui peut être formulée de la façon suivante : nous avons des problèmes modernes pour lesquels il n'existe aucune solution moderne. Les problèmes modernes sont ceux mis en évidence par les révolutions bourgeoises du XVIIIe siècle : la liberté, l'égalité et la fraternité. Les « solutions » bourgeoises à ces problèmes sont irréversiblement discréditées. Nous vivons dans un monde post-ou néo-westphalien dans lequel l'État partage le domaine des relations internationales avec des acteurs non étatiques souvent plus puissants que lui. La souveraineté des États est érodée lorsque de puissants acteurs étatiques et non étatiques s'unissent pour prendre le contrôle des ressources naturelles et des vies des personnes dans des États moins puissants. Le contractualisme social est progressivement remplacé par le contractualisme individuel entre des parties de moins en moins égales, tandis que des droits sont « légalement » violés au nom des impératifs jumeaux de l'austérité économique et de la sécurité nationale, et que les droits économiques et sociaux sont attaqués à l'échelle mondiale. Le capitalisme traverse aujourd'hui l'une des périodes les plus destructrices de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Chapitre I

Notre Amérique : Identités postcoloniales et métissages

Au moins deux XXe siècles ont coexisté : le XXe siècle américano-européen et le XXe siècle de Notre Amérique. Il y en a bien sûr eu d'autres, en Afrique et en Asie et même en Europe, mais ce chapitre se concentre sur les deux premiers et plus particulièrement sur le deuxième. Le XXe siècle américano-européen, porteur de tant de promesses de démocratie et de bien-être, traversé par deux guerres dévastatrices en Europe et ailleurs, s'est achevé sur l'inquiétante expansion du « fascisme social », souvent dissimulé sous le terme de mondialisation hégémonique. Pour enrayer sa montée en puissance, il est nécessaire de construire un nouveau schéma de relations locales, nationales et transnationales. Cela implique de développer une nouvelle culture politique transnationale incorporée à de nouvelles formes de sociabilité et de subjectivité, mais aussi une nouvelle culture, un nouveau droit et une nouvelle politique cosmopolite insurrectionnelle. Le siècle de Notre Amérique contient les graines de nouvelles énergies émancipatrices, que l'on peut baptiser de « mondialisation contre-hégémonique » (Santos, 1995 : 252-268).

Le siècle de Notre Amérique

En marge du siècle américano-européen, un autre siècle,

celui-ci véritablement nouveau et américain, est né : le siècle de Notre Amérique. Sa philosophie baroque, imaginée comme l'archétype culturel de la subjectivité et de la sociabilité de Notre Amérique, met en exergue une partie du potentiel émancipateur d'une nouvelle culture, d'un nouveau droit et d'une nouvelle politique, cosmopolites insurgés, fondés non pas sur l'idée d'universalisme européen, mais sur la culture politique et sociale de groupes dont la vie quotidienne requiert de transformer des stratégies de survie en sources d'innovation, de créativité, de transgression et de subversion. Le potentiel contre-hégémonique émancipateur de Notre Amérique n'a pas encore été réalisé mais il peut l'être au XXIe siècle. Cinq régions identifiées, toutes bien ancrées dans l'expérience séculaire de Notre Amérique, seront les principaux terrains contestés de la lutte entre les mondialisations hégémoniques et contre-hégémoniques et, donc, le terrain de jeu d'une nouvelle culture politique transnationale et de la loi cosmopolite insurgée qui la rend légitime. Dans chacun de ces terrains contestés, le potentiel émancipatoire des luttes est basé sur l'idée qu'une politique de redistribution des richesses sociales et économiques ne peut pas être correctement menée sans une politique de reconnaissance des différences, et vice-versa.

Le siècle de Notre Amérique est celui qui a le mieux formulé l'idée de l'émancipation sociale basée sur le métadroit d'avoir des droits et sur l'équilibre dynamique entre la reconnaissance et la redistribution présupposée par lui. Il a également montré la difficulté de construire des pratiques émancipatoires à succès sur cette base.

Le siècle américano-européen et l'expansion du fascisme social

Rappelons-nous que d'après Georg Wilhelm Friedrich Hegel, l'histoire universelle avance d'est en ouest. L'Asie en est le point de départ et l'Europe le point final, l'endroit où l'humanité est arrivée au terme de son périple civilisationnel. L'idée biblique et médiévale de la succession des empires (*translatio imperii*) devient chez Hegel le chemin triomphal de l'Idée universelle. À chaque époque, un peuple prend la responsabilité de conduire l'Idée universelle, devenant ainsi le peuple de l'histoire universelle, un statut privilégié qui s'est transmis des Asiatiques aux Grecs, puis aux Romains et enfin aux peuples germaniques. L'Amérique, ou plutôt l'Amérique du Nord, est porteuse chez Hegel d'un futur ambigu car il n'empêche pas l'accomplissement final de l'histoire universelle en Europe. Son futur reste un futur européen, car il est peuplé du trop-plein de l'Europe.

Cette idée hégélienne se trouvait être derrière la conception dominante du XXe siècle en tant que siècle américano-européen. L'américanisation du monde, en commençant par l'américanisation de l'Europe, était tout sauf un effet de la raison rusée, universelle et européenne qui, ayant atteint le Far West, fut forcé de faire demi-tour, de retourner sur ses traces et, une fois encore, de tracer le chemin de son hégémonie sur l'Est. Cette américanisation, en tant que forme hégémonique de la mondialisation, représente ainsi le troisième acte du drame millénaire de la suprématie occidentale. Le premier acte, qui fut un échec dans une large mesure, fut les Croisades, prémices du second millénaire de l'ère chrétienne ; le deuxième acte, commençant au milieu du millénaire, fut celui des découvertes et de l'expansion européenne qui en découla. Dans cette conception millénaire, le siècle américano-européen fut le théâtre de peu de nouveautés. Ce ne fut rien d'autre qu'un siècle

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

désorientation engendré par l'épuisement des canons dominants, le confort généré par le local n'est pas celui du repos, mais celui d'une direction. Encore une fois, nous pouvons observer ici un contraste avec la Renaissance, comme nous l'a enseigné Heinrich Wölfflin : « Contrairement à la Renaissance qui cherche la permanence et se repose sur tout, le baroque avait dès le premier instant un sens défini de la direction » (1979 : 67).

La subjectivité baroque est contemporaine de tous les éléments qu'elle intègre et par conséquent méprisante envers l'évolutionnisme moderniste. Nous pourrions donc dire que la temporalité baroque est celle de l'interruption. L'interruption est importante par deux aspects. Elle permet une réflexivité et un effet de surprise. Sa réflexivité est l'autoréflexivité requise par manque de cartes. Sans cartes pour guider nos pas, nous devons marcher avec prudence. L'effet de surprise, quant à lui, n'est autre que le suspense. Il provient de la suspension provoquée par l'interruption. En se suspendant momentanément, la subjectivité baroque intensifie la volonté et éveille la passion. La « technique baroque », argumente Maravall, consiste à « suspendre la résolution afin de l'encourager, après ce moment provisionnel et transitoire d'arrêt, pour aller plus loin de manière plus efficace avec l'aide de ces forces retenues et concentrées » (1990 : 445). L'interruption provoque l'émerveillement et la nouveauté, et empêche la fin et l'achèvement. La capacité à l'émerveillement, à la surprise et à la nouveauté provoque une énergie qui facilite le combat pour une aspiration des plus convaincantes, parce qu'elle ne peut jamais être entièrement satisfaite. Le but du style baroque, pour Wölfflin, « n'est pas de représenter un état parfait, mais de suggérer un processus incomplet et un moment en direction de son achèvement » (1979 : 67).

La subjectivité baroque possède une relation très spéciale

avec ses formes. La géométrie de la subjectivité baroque n'est pas euclidienne, mais fractale. La suspension des formes résulte des utilisations extrêmes auxquelles elles sont sujettes : l'*extremosidad* de Maravall (1990 : 421). La grande importance de l'exercice de la liberté justifie le traitement sérieux de ces formes, bien que l'extrémisme puisse en entraîner la destruction. Selon Wölfflin, la raison pour laquelle Michel-Ange est considéré à juste titre comme l'un des pères fondateurs du baroque est « qu'il traitait ces formes avec une violence et une terrible gravité qui ne pouvaient s'exprimer que dans l'informe » (1979 : 82). C'est ce que les contemporains de Michel-Ange appelaient *terribilità*. L'extrémisme, dans l'utilisation des formes, se fonde sur une volonté de grandiose ; c'est également la volonté d'étonner, si bien formulée par Gian Lorenzo Bernini : « Que personne ne me dise ce qui est petit » (Tapié, 1988 : 188). L'extrémisme peut s'exercer de plusieurs façons différentes ; il peut aussi bien souligner la simplicité ou même l'ascétisme, que l'exubérance et l'extravagance. L'extrémisme baroque permet aux ruptures d'apparaître en dehors des continuités apparentes, et garde les formes dans un état continuellement instable de bifurcation, selon les termes d'Ilya Prigogine (1997). Un des exemples les plus éloquents est l'*Extase de Sainte Thérèse* de Bernini. Dans cette sculpture, l'expression de Sainte Thérèse est dramatisée de telle façon que la représentation la plus intensément religieuse de la sainte est la représentation profane d'une femme jouissant d'un profond orgasme. La représentation du sacré glisse subrepticement vers celle du sacrilège. L'extrémisme des formes à lui seul permet à la subjectivité baroque de divertir l'agitation et l'excitation nécessaires pour continuer le combat en faveur des causes émancipatoires, dans un monde où l'émancipation s'est effondrée ou a été absorbée par la régulation hégémonique.

Parler d'extrémisme, c'est parler d'une fouille archéologique du magma réglementaire afin de récupérer les flammes émancipatoires, et peu importe si elles sont faibles.

Ce même extrémisme qui produit les formes les dévore également. Cette voracité prend deux formes : le *sfumato* et le *métissage*. Dans la peinture baroque, le *sfumato* consiste à flouter les contours et les couleurs des objets, comme des nuages et des montagnes, de la mer et du ciel. Le *sfumato* permet à la subjectivité baroque de créer de la proximité et de la familiarité parmi différentes intelligibilités, rendant ainsi les dialogues interculturels possibles et désirables. Par exemple, en ayant recours uniquement au *sfumato*, il est possible de trouver des configurations qui combinent les droits de l'homme occidentaux avec d'autres conceptions de la dignité humaine existant dans d'autres cultures (Santos, 2007a : 3-40). Tandis que la cohérence des constructions monolithiques se désagrège, leurs fragments flottants restent ouverts à de nouvelles cohérences et à l'invention de nouvelles formes multiculturelles. Le *sfumato* est comme un aimant qui attire les formes fragmentaires dans de nouvelles constellations et directions, en faisant appel à leurs contours les plus vulnérables, infinis et illimités. Le *sfumato* est en somme un militantisme anti-forteresse.

Le métissage, quant à lui, est un moyen de pousser le *sfumato* vers son paroxysme. Alors que le *sfumato* opère par désintégration des formes et récupération de fragments, le métissage opère par création de nouvelles constellations de significations, totalement méconnaissables ou blasphématoires à la lumière de leurs fragments constitutifs. Il repose sur la destruction de la logique qui prévaut sur la formation de chacun de ses éléments, et sur la construction d'une nouvelle logique. Ce procédé à la fois productif et destructif tend à refléter les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

se croisent et s'interpénètrent dans les marges de la répression et de la discrimination. Tout comme le Cubain, selon Martí, pourrait annoncer être plus que noir, mulâtre, Indien, Kurde, Arabe, etc[12].

– La demande de produire ou de soutenir un savoir situé et contextualisé est aujourd'hui une demande mondiale contre l'ignorance et l'effet de silence engendré par la science moderne. Cette question épistémologique a gagné de l'importance avec les récents développements en biotechnologie et en ingénierie génétique, et les luttes conséquentes pour défendre la biodiversité contre la biopiraterie. Dans ce domaine, l'Amérique latine, une des plus grandes sources de biodiversité, continue d'être le foyer de Notre Amérique, mais de nombreux autres pays en Afrique et en Asie sont dans cette même position (Santos, Meneses et Arriscado, 2007).

– Avec le renforcement de la mondialisation hégémonique, les « entrailles du monstre » sont devenues plus proches pour de nombreuses autres personnes sur d'autres continents. L'effet de proximité est aujourd'hui généré par le capitalisme de l'information et de la communication et par la société de consommation.

En un mot, comme métaphore, la nouvelle Notre Amérique aujourd'hui possède les conditions nécessaires pour se mondialiser et ainsi proposer de nouvelles alliances émancipatoires à l'ancienne Notre Amérique.

Sa nature contre-hégémonique repose sur son potentiel à développer une culture politique, transnationale et progressiste[13]. Une telle culture politique va se concentrer sur 1) l'identification des multiples liens local/mondial entre les luttes, les mouvements et les initiatives ; 2) la promotion des conflits entre les pressions de la mondialisation hégémonique d'un côté,

et les coalitions trans-nationales contre cette mondialisation de l'autre côté, ouvrant ainsi des possibilités de mondialisations contre-hégémoniques ; et 3) la promotion d'une autoréflexivité interne et externe, de sorte que les formes de redistribution, de reconnaissance et de responsabilité à l'intérieur des mouvements reflètent les formes de redistribution, de reconnaissance et de responsabilité que le cosmopolitisme insurrectionnel et sa politique émancipatrice souhaitent voir implantés dans le monde.

De quel côté vous trouvez-vous, Ariel ?

En partant d'une analyse de Notre Amérique en tant que vision subalterne du continent américain durant le XXe siècle, son potentiel contre-hégémonique a été identifié, ainsi que certaines des raisons pour lesquelles elle a échoué dans son accomplissement. En revisitant sa trajectoire historique et sa conscience culturelle, l'*ethos baroque*, les formes de sociabilité et de subjectivité capables d'affronter les défis posés par les mondialisations contre-hégémoniques ont été reconstruites. L'expansion symbolique rendue possible par une interprétation métaphorique de Notre Amérique permet de voir cette dernière comme le schéma de la nouvelle politique transnationale appelée par le nouveau siècle et le nouveau millénaire. Les réclamations normatives de cette culture politique sont ancrées dans les expériences vécues des peuples à qui Notre Amérique parle. De telles réclamations pointent vers de nouvelles formes de culture et de politique, situées, insurrectionnelles, décoloniales, interculturelles, ascendantes et cosmopolites.

Cependant, afin de ne pas répéter les frustrations du siècle dernier, cette expansion symbolique doit aller pas à pas et

comprendre la figure la plus négligée dans le mythe de Notre Amérique : Ariel, l'esprit de l'air dans *La Tempête*, la pièce de Shakespeare. Comme Caliban, Ariel est l'esclave de Prospero. Cependant, il obtient un meilleur traitement de Prospero, qui lui promet la liberté s'il le sert fidèlement. Notre Amérique s'est retrouvée principalement en Caliban, dans sa constante lutte inégale contre Prospero. C'est ce qu'Andrade, Aimé Césaire, Edward Brathwaite, George Lamming, Roberto Retamar et bien d'autres voient (Retamar, 1989 : 13). Bien que ce soit la vision dominante, ce n'est pas la seule. Par exemple, en 1898, l'auteur franco-argentin Paul Groussac parlait de la nécessité de défendre la civilisation européenne et latino-américaine contre le « Yankee calibanesque » (Retamar, 1989 : 10). D'un autre côté, la figure ambiguë d'Ariel a donné lieu à pas mal d'interprétations. En 1900, l'écrivain José Enrique Rodó publia son essai intitulé *Ariel*, dans lequel il identifiait l'Amérique latine à Ariel, tandis que l'Amérique du Nord se retrouvait sous les traits de Caliban. En 1935, l'Argentin Aníbal Ponce voyait Ariel plutôt en accord avec le modèle d'humanisme de la Renaissance conçu pour les intellectuels : un mélange d'esclave et de mercenaire, indifférent à l'action, et conformiste vis-à-vis de l'ordre établi (Retamar, 1989 : 12). Puis il y eut l'Ariel réinventé par Césaire dans sa pièce de la fin des années 1960 : *Une tempête. Adaptation de* La tempête *de Shakespeare pour un théâtre nègre*. Désormais transformé en mulâtre, Ariel est l'intellectuel en crise permanente.

Il est grand temps de donner une nouvelle identification symbolique à Ariel, en le présentant comme un ange baroque subissant trois transfigurations.

La première est en tant que mulâtre chez Césaire. Contre le racisme et la xénophobie, Ariel représente la transculturation et le multiculturalisme, un métissage de corps et d'esprit, comme le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

cède la place à ce qu'il ne connaît pas. Les origines ne tiennent pas, les possibles sont aveugles. Ainsi, le passé est un récit, jamais une ressource, jamais une puissance capable de surgir dans un moment de danger pour venir en aide aux vaincus. Benjamin dit ceci dans une autre de ses thèses sur la philosophie de l'histoire : « Articuler historiquement le passé ne signifie pas le connaître "tel qu'il a été" ["tel qu'il a été" est la devise de Ranke pour une histoire scientifique], mais bien plutôt de devenir maître d'un souvenir tel qu'il brille à l'instant d'un péril » (1968 : 255). La capacité rédemptrice du passé réside dans cette possibilité de surgir de manière inattendue dans un moment de danger comme source de non-conformité.

Selon Benjamin, la non-conformité des vivants n'existerait pas sans la non-conformité des morts, car « si l'ennemi triomphe, même les morts ne seront pas en sûreté ». Et d'ajouter : « Cet ennemi n'a pas fini d'être victorieux » (1968 : 255). Il est tragique, alors, que l'Ange de l'Histoire ait privé le passé de sa capacité explosive et rédemptrice. En rendant impossible la non-conformité des morts, il a rendu tout aussi impossible la non-conformité des vivants[3].

Quelles sont les conséquences de cette tragédie ? Comme Benjamin, nous sommes, nous aussi, dans un moment de danger. Nous devons donc changer la position de l'Ange de l'Histoire. Et réinventer le passé de manière à restaurer sa capacité explosive et rédemptrice. Dans la mesure où nous n'avons pas d'autre point de vue sur le passé que celui de l'Ange, cet objectif semble inatteignable. Néanmoins, ce début de nouveau millénaire nous offre l'opportunité d'affronter ce défi de manière créative. La tempête souffle toujours du paradis, mais avec beaucoup moins d'intensité. L'ange est toujours dans la même position, mais la force qui le retient faiblit. Sa position

pourrait même n'être que la conséquence de l'inertie, et l'ange de Klee pourrait bien avoir cessé d'être un ange tragique, pour devenir une marionnette au repos.

Les racines et les possibles

La construction sociale de l'identité et du changement dans la modernité occidentale repose sur une équation entre les racines et les possibles. Selon cette équation, la pensée moderne revêt un caractère dual : d'une part, c'est une pensée des racines ; d'autre part, c'est une pensée des possibles. La première concerne tout ce qui est profond, permanent, singulier et unique, tout ce qui fournit réassurance et cohérence. La seconde concerne tout ce qui est changeant, éphémère, remplaçable et indéterminé du point de vue des origines. L'échelle est ce qui distingue le plus les racines des possibles[4]. Les racines sont des entités à grande échelle. Comme en cartographie, elles couvrent de vastes territoires symboliques et de longues durées historiques, mais elles échouent à cartographier en détail et sans ambiguïté les caractéristiques du domaine. Comme n'importe quelle carte, celle des origines égare autant qu'elle oriente. À l'inverse, les possibles sont des entités à petite échelle. Ils couvrent des territoires restreints et des durées courtes, mais de manière suffisamment détaillée pour permettre l'évaluation du risque impliqué dans le choix d'options alternatives. Du fait de cette différence d'échelle, les racines sont uniques et les possibles sont multiples.

Leur dualité est fondatrice et constitutive, c'est-à-dire qu'elle n'est pas soumise au jeu qu'elle institue elle-même entre les deux. En d'autres termes, il n'est pas possible de ne pas penser en termes de racines et de possibles. L'efficacité de

l'équation tient à une double ruse.

Une double ruse

Il y a d'abord celle de l'équilibre entre le passé et le futur. La pensée des origines se présente comme une pensée du passé, par opposition à la pensée du futur, qui est censée être la seule pensée des possibles. En fait, elles sont toutes les deux des pensées du futur. Dans cette équation, le passé reste largement sous-représenté. Cela ne signifie pas qu'il est oublié pour autant. Au contraire, il peut se manifester, selon les termes de Charles Maier, sous la forme d'un « excès de mémoire[5] » (1993 : 137). Il y a sous-représentation lorsque la mémoire se complaît dans la mélancolie. Plutôt que de retrouver le passé, elle neutralise son potentiel rédempteur en substituant à l'évocation visant la lutte contre les attentes déçues.

L'autre ruse touche à l'équilibre entre les racines et les possibles. L'équation se présente comme une symétrie : équilibre entre les racines et les possibles, et équilibre dans la répartition des possibles. Dans les faits, il n'en va pas ainsi. Les options dominent très largement. L'équilibre est impossible. Les racines ne sont que des constellations de déterminations qui, de la même manière qu'elles définissent le domaine des possibles, définissent les groupes sociaux qui y ont accès et ceux qui n'y ont pas accès.

Quelques exemples nous permettront de détailler ce processus historique. Tout d'abord, c'est à la lumière de cette équation que la société occidentale moderne se voit et se distingue de la société médiévale. La société médiévale est vue comme une société dans laquelle la primauté des racines est totale, qu'il s'agisse de la religion, de la théologie ou de la tradition. La société médiévale n'est pas obligatoirement

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

la racine principale d'où surgissent les options dramatiques du génie génétique. L'essor des neurosciences – la recherche sur le cerveau des dernières années, la soi-disant « décennie du cerveau », et sur la médecine biotechnologique personnalisée – peut aussi être interprété comme une autre manière de faire du corps la racine principale. Le XXe siècle s'est ouvert avec les révolutions socialiste et introspective de Marx et Freud, respectivement. Le XXIe siècle, lui, s'ouvre avec la révolution du corps. Le rôle central autrefois endossé par la classe sociale et la psyché est aujourd'hui endossé par la réalité corporelle, devenue, comme la raison éclairée autrefois, la racine de toutes les options.

L'interchangeabilité des racines et des options

Cette explosion extensive et intensive des racines et des options ne déséquilibre l'équation que dans la mesure où elle s'interconnecte avec l'interchangeabilité des racines et des options. Nous voyons aujourd'hui que de nombreuses racines dans lesquelles nous nous incarnions n'étaient que des options déguisées. Dans ce domaine, la théorie et l'épistémologie féministes, la *Critical Race Theory* (théorie raciale critique), les études postcoloniales et le néo-historicisme ont apporté d'importantes contributions. En examinant l'option Est/Ouest de la primatologie étudiée par Donna Haraway (1989), l'option sexiste et raciste de l'État-providence analysée par Linda Gordon (1991, 2007), l'option, condamnée par Cheik Anta Dioup (1967) et Martin Bernal (1987), d'éliminer les racines africaines de la Grèce antique pour purifier la racine de la culture européenne, en examinant, enfin, l'option de blanchir les traversées de l'océan Atlantique pour dissimuler le syncrétisme

de la modernité, comme l'a illustré Paul Gilroy (1993), nous comprenons que les racines de notre sociabilité et de notre intelligibilité sont en fait optionnelles et répondent à l'idée hégémonique du futur qui leur a donné sens, plutôt qu'au passé cantonné au rôle de reflet anticipé du futur.

Néanmoins, paradoxalement, à mesure qu'ils se précisent, ce démasquage et cette dénonciation tendent également à se banaliser. Comme le capitaine Achab le découvrait à ses frais, sous le masque se cache un autre masque. Savoir que les racines hégémoniques de la modernité occidentale sont des options déguisées permet à la culture hégémonique d'imposer ses propres racines et options, cette fois sans vergogne et avec d'autant plus d'arrogance. L'exemple le plus éloquent en est probablement *The Western Canon* (1994) par Harold Bloom. Là, les racines ne sont que la conséquence du droit aux options. En sociologie, l'explosion récente des racines et des options s'est notamment traduite par un révisionnisme accru des fondateurs de la discipline, leur identification et leurs contributions[10].

L'interchangeabilité des racines et des options ne se limite pas aux domaines culturel et scientifique. Elle intervient à tous les niveaux de la sociabilité et de la vie quotidienne. Elle est même devenue constitutive de nos histoires et de nos parcours de vie. Les débats sur l'adoption et sur la négociation de la maternité en sont l'un des meilleurs exemples[11]. Le mur de secret qui a longtemps séparé la mère biologique (racine) de la mère adoptive (option) a été remis en cause par la politique d'adoption ouverte, « selon laquelle les parents biologiques rencontrent les parents adoptifs, participent au processus de séparation et de placement, conservent le droit d'entretenir des contacts réguliers et d'être informés sur la localisation et le bien-être de l'enfant » (Yngvesson 1996 : 14).

L’interdépendance des mères biologique et adoptive permet à l’enfant de choisir entre ses racines génétiques biologiques d’une part, ou celles résultant d’une construction sociale d’autre part, ou même de choisir de conserver les deux comme une sorte de racine, racine créée par les événements de la vie.

Dans cette nouvelle constellation de sens, les racines et les options ne sont plus des entités qualitativement distinctes. Être une racine ou une option n’est qu’un effet d’échelle et d’intensité. Les racines sont le prolongement des options et les options des racines. Cette circularité a pour conséquence que les droits aux racines et aux options sont réciproquement traduisibles. Somme toute, cela se résume souvent à une question de style. Le jeu de miroir des racines et des options atteint son paroxysme dans le cyberespace. Sur Internet (et plus encore sur Facebook), les identités sont doubles : ce sont des élans d’imagination et de simples images. Chacun est libre d’y créer des racines selon son bon plaisir, puis d’en reproduire les options à l’infini. De ce fait, une même image peut être vue comme une racine sans options ou comme une option sans racines. Il n’y a donc plus aucun sens à réfléchir en termes d’équation entre racines et options. Nous en venons même à comprendre que cette équation n’a de sens que dans une culture logocentrique conceptuelle qui spécule sur les matrices sociale et territoriale, les soumettant à des critères d’authenticité. À mesure que nous avançons vers une culture centrée sur l’image, le temps et l’espace sont remplacés par des moments de vitesse, les matrices par des média-matrices et à ce niveau, le discours d’authenticité devient un charabia incompréhensible. Il n’y a aucune profondeur, rien d’autre qu’une succession d’écrans. Tout ce qui est en dessous ou derrière est aussi au-dessus et devant. À ce stade, l’analyse du rhizome de Gilles Deleuze (1968) semble remise au goût du jour. En fait, Mark Taylor et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

impérialismes auxquels il a donné naissance, comme l'impérialisme extractiviste ou minier. Le concept de patrimoine commun de l'humanité fut formulé pour la première fois en 1967 par l'ambassadeur de Malte à l'ONU, Arvid Pardo, dans le cadre des négociations aux Nations Unies portant sur la réglementation internationale des océans et des fonds marins profonds, en ces termes :

> Offrir une base solide pour la future coopération mondiale […] à travers l'acceptation, de la part de la communauté internationale, d'un nouveau principe de droit international […] selon lequel le fond marin et le fond océanique et leur sous-sol ont un statut spécial en tant qu'héritage commun de l'humanité et, comme tel, doivent être destinés exclusivement à des usages pacifiques et administrés par une autorité internationale dans l'intérêt de tous les peuples (1968 : 225-226).

Depuis lors, le concept de patrimoine commun de l'humanité a été appliqué non seulement aux fonds marins, mais également à d'autres « zones communes », comme la lune ou l'espace. Derrière ce concept se trouve l'idée que ces entités naturelles appartiennent à toute l'humanité, que tous ont donc leur mot à dire et sont responsables de la gestion et de l'allocation de leurs ressources. On associe généralement cinq éléments au concept de patrimoine commun de l'humanité : la non-appropriation, la gestion par tous les peuples, le partage international des bénéfices tirés de l'exploitation des ressources naturelles, l'utilisation pacifique – ce qui comprend la liberté de la recherche scientifique au profit de tous les peuples – et la préservation pour les générations futures[17].

Quoique élaboré par des juristes internationaux, le concept de patrimoine commun de l'humanité transcende largement le domaine du droit international traditionnel. Le droit international s'occupe habituellement des relations entre États-

nations, lesquels sont censés être les principaux bénéficiaires de la réglementation convenue. Ces relations reposent essentiellement sur la réciprocité, c'est-à-dire sur l'octroi d'avantages à un autre ou à d'autres États en échange d'avantages équivalents pour soi-même. Le concept de patrimoine commun de l'humanité est différent pour deux raisons. D'abord, il n'est pas question de réciprocité. Ensuite, les intérêts à sauvegarder sont les intérêts de l'humanité dans son ensemble et non pas les intérêts des États. Comme le signale Alexandra Kiss, depuis le XIXe siècle, les États signent des conventions qui ne contiennent pas d'obligation de réciprocité (interdiction de la traite des esclaves, liberté de navigation, régulation des conditions de travail, etc.) et dont le souci est de sauvegarder « un avantage pour toute l'humanité qui ne peut être obtenu que grâce à la coopération internationale et à l'acceptation d'obligations par tous les gouvernements, même s'ils n'en tirent aucun profit immédiat » (1985 : 426-427). Mais le concept de patrimoine commun de l'humanité va bien au-delà, dans le sens où tant son objet que son sujet de régulation transcendent l'État. L'humanité apparaît, en effet, comme le sujet du droit international, ayant droit à son propre patrimoine et à la prérogative autonome de gérer les espaces et les ressources faisant partie du patrimoine mondial (Pureza, 1998).

La reconnaissance de domaines sociaux, qu'ils soient physiques ou symboliques, qui sont *res communes* et qui ne peuvent être administrés que dans l'intérêt de tous, est une condition *sine qua non* à la communication et à la complicité entre la partie et le tout, destinée à apporter un meilleur équilibre entre les théories de séparation et d'union. Si le tout – qu'il s'agisse des espèces, du monde ou de l'univers – n'a pas d'espace juridique qui lui soit propre, il sera soumis aux deux

critères de séparation élémentaires de la modernité : la propriété, qui fonde le capitalisme mondial, et la souveraineté, qui fonde le système interétatique.

Le monopole juridique détenu par ces deux critères a détruit ou menacé de détruire les ressources naturelles ou culturelles de la plus haute importance pour la durabilité et la qualité de la vie sur Terre. Les grands fonds marins, l'Antarctique, la lune et d'autres corps célestes, l'espace, la sphère mondiale et la biodiversité font partie des ressources qui, à défaut d'être administrées par la communauté internationale au nom des générations actuelles et à venir, seront endommagées à un point tel que la vie sur Terre deviendra insoutenable, y compris dans les ghettos de luxe qui composent l'apartheid mondial. À ces ressources, il nous faut ajouter l'héritage culturel que l'UNESCO a proposé d'élever au rang de patrimoine commun de l'humanité. Dans ce cas cependant, c'est le patrimoine lui-même et non sa dégradation qui doit constituer une image déstabilisatrice : l'image des conditions barbares dans lesquelles des trésors culturels ont été produits. De ce fait, l'héritage culturel ne peut être considéré comme patrimoine commun de l'humanité qu'au sens où Benjamin l'entend : « Il n'est aucun document de civilisation qui ne soit également un document de barbarie » (1968 : 256). L'image déstabilisatrice qui émerge de la dégradation des ressources permettant la qualité de la vie sur Terre est la parabole de la tragédie du patrimoine commun, comme l'a formulée Garrett Hardin (1968), quand bien même la leçon à en tirer se distingue de la sienne[18]. Puisque les coûts de l'utilisation individuelle des biens communs sont toujours inférieurs aux bénéfices, les ressources communes, parce qu'elles sont épuisables, sont au bord de la tragédie. Plus la conscience écologique mondiale sera forte, plus l'image sera

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

processus historiques qui ont conduit à la compréhension des accomplissements de l'Occident ne sont pas remis en question, mais seulement l'exceptionnalisme de ces accomplissements. La continuité avec le monde dissimule les discontinuités catégoriques internes. En un mot, un Occident humble peut s'avérer être un Occident appauvri.

Pourrait-il s'agir là d'une forme insidieuse d'occidentalisme ? Le terme même d'« occidentalisme » a suscité la controverse. Il en existe en effet au moins deux conceptions bien distinctes : d'abord, l'occidentalisme comme contre-image de l'orientalisme, l'image que les « autres », les victimes de l'orientalisme occidental, construisent de l'Occident[1] ; ensuite l'occidentalisme comme double image de l'orientalisme, l'image que l'Occident a de lui-même lorsqu'il soumet les « autres » à l'orientalisme[2]. La première conception est porteuse du piège de la réciprocité, c'est-à-dire l'idée que les « autres », en tant que victimes des stéréotypes occidentaux, ont la même aptitude à construire des stéréotypes sur l'Occident. La seconde conception et la critique de l'Occident hégémonique qu'elle implique sont désormais un héritage de la théorie critique et sous-tendent l'œuvre de Goody.

Deux voies sont envisageables pour aller plus loin. Celle suivie par Goody dans *Le Vol de l'Histoire*, consiste à identifier la relativité externe de l'Occident, c'est-à-dire la continuité entre les innovations attribuées à l'Occident et les expériences similaires dans d'autres cultures et régions du monde. L'autre consiste à identifier la relativité interne de l'Occident, c'est-à-dire l'infinie diversité des expériences occidentales et la continuité ou la discontinuité entre celles qui ont abouti jusqu'à être identifiées comme spécifiques à l'Occident et celles qui ont été abandonnées, étouffées ou simplement oubliées. Chacune de

ces voies est légitime. Cependant, étant donné que chacune peut être suivie indéfiniment, l'histoire mondiale ou la sociologie à laquelle mène chaque voie sera toujours incomplète. Malgré ou peut-être à cause de cela, les deux voies méritent d'être suivies avec la même persévérance.

En suivant les arguments de Goody, parmi les nombreux vols de l'histoire, trois émergent : les concepts d'Antiquité, de science moderne et de téléologie de l'avenir. Ces vols de biens étrangers, non occidentaux, ont également eu lieu entre copropriétaires occidentaux et ces vols internes ont considérablement appauvri l'Occident. Nous vivons à une époque où critiquer l'Occident de l'intérieur revient à s'autoflageller. C'est pourtant une attitude saine et nécessaire compte tenu des dégâts provoqués par l'impérialisme et le néocolonialisme dont se nourrit l'Occident hégémonique. Transférer certains des objets volés à l'intérieur même de l'Occident est essentiel pour créer un nouveau modèle d'interculturalité, tant à l'échelle mondiale qu'occidentale. Il n'y a pas grand-chose à attendre de l'interculturalité actuellement poursuivie par beaucoup en Occident, si celle-ci n'implique pas de retourner à une expérience originelle de l'interculturalité. Au commencement était l'interculturalité et de là, nous sommes passés à la culturalité. Seul un Occident interculturel désirera et comprendra l'interculturalité du monde et y contribuera activement. Il en va probablement de même pour d'autres cultures du monde, passées ou présentes.

Il est impératif d'élargir l'expérience historique de l'Occident, en donnant voix aux traditions et aux expériences occidentales qui ont été oubliées ou marginalisées car elles ne rentraient pas dans le moule des objectifs impérialistes et orientalistes dominant après la convergence de la modernité et du capitalisme. Ce n'est pas par intérêt historique, mais dans le

but d'intervenir dans le présent comme si celui-ci avait d'autres passés au-delà du passé qui en a fait ce qu'il est aujourd'hui. S'il avait pu être différent, il peut être différent. Beaucoup de problèmes auxquels est confronté le monde aujourd'hui sont la conséquence du gaspillage de l'expérience que l'Occident a imposé non seulement au monde par la force, mais également à lui-même pour renforcer ce pouvoir sur les autres.

S'agissant de l'Antiquité, Goody (2006 : 26-67) soutient que l'idée de la singularité de l'Antiquité classique – *polis*, démocratie, liberté, économie, État de droit, art, *logos* – est une construction hellénocentrique qui, contre la vérité des faits, entend attribuer la singularité de l'Europe moderne à un commencement aussi singulier que l'Europe moderne elle-même. Ce raisonnement perd de vue la continuité entre les accomplissements de la Grèce classique et des cultures avec lesquelles elle entretenait des liens étroits, de la Perse à l'Égypte et de l'Afrique à l'Asie, et néglige leur contribution à l'héritage culturel que s'est approprié l'Occident. Lucien de Samosate (125-180) peut illustrer l'existence d'une autre Antiquité classique, une Antiquité centrifuge vis-à-vis des accomplissements canoniques de la Grèce et aux racines multiculturelles. Son aide sera précieuse pour accomplir l'une des tâches essentielles dans la réinvention de l'émancipation sociale, à savoir nous distancer des traditions théoriques qui nous ont menés dans l'impasse où nous sommes aujourd'hui.

S'agissant de la science moderne, Goody engage un dialogue avec Needham et son monumental ouvrage *Science et civilisation en Chine* (1954). Selon Needham, jusqu'en 1600, dans le domaine de la science, la Chine était aussi, voire plus avancée que l'Europe. Ce ne fut qu'après la Renaissance, un processus culturel exclusif à l'Europe, que celle-ci prit l'avantage en faisant de la science une connaissance exacte,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

son destin dans la pensée de Cues. Les versions dominantes du paradigme de la modernité ont fait de l'infini un obstacle à surmonter, à contrôler, à dompter et à réduire à des proportions finies. De ce fait, l'infinité, qui devrait dès le départ encourager à l'humilité, devient le fondement ultime du triomphalisme sous-tendant la rationalité hégémonique de la pensée orthopédique. Au contraire, chez Cues, l'infinité est acceptée en tant que telle, en tant que conscience d'une ignorance radicale. Il ne s'agit ni de la contrôler ni de la maîtriser, mais de la reconnaître d'une manière double : à travers notre ignorance totale d'elle et à travers les limites qu'elle impose à la précision de la connaissance que nous avons des choses finies. Devant l'infini, aucune arrogance n'est permise, seulement l'humilité qui n'est pas synonyme de négativité ou de scepticisme. La reconnaissance réfléchie des limites de la connaissance implique une positivité insoupçonnée. En effet, reconnaître les limites, c'est d'une certaine manière les avoir déjà dépassées (André, 1997 : 94). Le fait qu'il ne soit pas possible d'atteindre la vérité avec précision ne nous dispense pas de la rechercher. C'est même tout le contraire : ce qui se trouve au-delà des limites (la vérité) gouverne ce qui est possible et exigible à l'intérieur des limites (la véracité, comme quête de la vérité).

Il n'est guère étonnant que, presque six siècles plus tard, la dialectique de la finitude/infinité qui caractérise le présent soit très différente de celle de Cues. L'infinité à laquelle nous sommes confrontés n'est pas transcendantale, provenant plutôt de l'inépuisable diversité de l'expérience humaine et des limites à sa connaissance. À notre époque, la docte ignorance impliquera un laborieux travail de réflexion et d'interprétation de ces limites, des possibilités qu'elles ouvrent et des exigences qu'elles créent pour nous. En outre, la diversité de l'expérience humaine inclut la diversité des moyens de connaître l'expérience

humaine. Notre infinité a donc une dimension épistémologique contradictoire : une pluralité infinie de moyens finis pour connaître l'expérience humaine dans le monde. La finitude de chaque moyen de connaître est donc double : elle se compose des limites de ce qu'elle sait de l'expérience humaine dans le monde et des limites (bien plus grandes) de ce qu'elle sait des autres formes de savoirs du monde, donc de la connaissance du monde.

Le savoir qui ne sait pas est le savoir qui échoue à savoir les autres formes de savoir qui partagent avec lui la tâche infinie d'expliquer les expériences du monde. La pensée orthopédique ne peut pas nous guider à travers cette incertitude car elle fonde un type de savoir (la science moderne) qui ne connaît pas suffisamment bien les limites de ce qu'elle permet de savoir de l'expérience du monde et connaît encore moins bien les autres types de savoirs qui partagent avec elle la diversité épistémologique du monde. En fait, en plus de ne pas connaître les autres formes de savoirs, la pensée orthopédique va jusqu'à refuser de reconnaître leur existence même. Parmi les expériences disponibles du monde produites comme non existantes, les formes de savoirs qui ne correspondent pas à la pensée orthopédique revêtent une importance particulière. Ainsi, comme il sera détaillé dans le chapitre VI, l'une des dimensions principales de la sociologie des absences est la sociologie des formes absentes de savoir, c'est-à-dire l'acte d'identifier les formes de savoir que l'épistémologie hégémonique réduit à la non-existence[8].

Être un docte ignorant de nos jours, c'est savoir que la diversité épistémologique du monde est potentiellement infinie et que chaque forme de savoir ne la saisit que d'une manière très limitée. À cet égard également, notre condition est très différente

de celle de Cues. Tandis que le savoir du non-savoir qu'il postule est singulier et implique par conséquent une seule docte ignorance, la docte ignorance adaptée à notre époque est infiniment plurielle. En tout cas, tout comme pour la docte ignorance, l'impossibilité de saisir l'infinie diversité épistémologique du monde ne nous dispense pas d'essayer de la connaître. Au contraire, même, elle exige que nous essayions. Cette exigence, c'est l'« écologie des savoirs ». En d'autres termes, si la vérité n'existe que dans la quête de la vérité, le savoir n'existe que dans une écologie des savoirs. Une fois que nous avons conscience des différences qui nous séparent de Cues, il devient plus facile d'en tirer des leçons sur le concept d'écologie des savoirs.

Le pari

Pour faire face à l'incertitude de notre époque, il faut reprendre une autre idée philosophique de la modernité occidentale aujourd'hui totalement oubliée : celle du pari de Pascal. Tout aussi oublié et marginalisé que la docte ignorance, le pari de Pascal peut lui aussi servir de pont vers d'autres philosophies, non occidentales, et vers des pratiques d'interprétation et de transformation sociales autres que celles reconnues par la pensée orthopédique. En fait, il y a une affinité fondamentale entre la docte ignorance et le pari de Pascal. Ils admettent tous les deux la condition incertaine et précaire du savoir, condition qui, tout en étant une contrainte et une faiblesse, est aussi une force et une opportunité. Ils sont tous les deux aux prises avec la « disproportion » entre le fini et l'infini et tentent de repousser au maximum les limites de ce qu'il est possible de penser et de faire dans les limites du fini.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Cette dichotomie centrale met de côté tout un territoire social où la dichotomie serait impensable en tant que principe organisateur. C'est le territoire des sans-loi, des sans-droit, du non légal et même du légal et de l'illégal selon un droit non officiellement reconnu. De ce fait, la ligne abyssale invisible qui sépare le domaine du droit du domaine du non-droit fonde la dichotomie visible entre le légal et l'illégal qui organise, de ce côté-ci de la ligne, le domaine du droit.

Le déni radical de coprésence est à la base de l'affirmation de la différence radicale qui, de ce côté-ci de la ligne, sépare le vrai du faux, le légal de l'illégal. L'autre côté de la ligne se compose d'un vaste ensemble d'expériences abandonnées, rendues invisibles en tant qu'agences et en tant qu'acteurs, sans localisation territoriale déterminée. En fait, au départ, il y avait bien une localisation territoriale, qui correspondait historiquement à un territoire social précis : la zone coloniale[1]. Tout ce qui ne pouvait être considéré comme vrai ou faux, légal ou illégal, se produisait de manière plus remarquable dans la zone coloniale. À cet égard, le droit moderne semble avoir une certaine antériorité historique sur la science dans la création de la pensée abyssale. En effet, contrairement aux idées reçues, c'est la ligne juridique globale séparant l'Ancien Monde du Nouveau Monde qui a permis l'émergence du droit moderne et, plus particulièrement, du droit international moderne dans l'Ancien Monde[2]. Le traité de Tordesillas entre le Portugal et l'Espagne (1494) a probablement tracé la première ligne globale[3], mais les véritables lignes abyssales émergent au milieu du XVIe siècle avec les lignes d'amitié[4].

Le travail cartographique

La nature abyssale de ces lignes transparaît dans le travail cartographique complexe investi dans leur définition, dans la précision extrême exigée des cartographes, des manufactures de globes et des pilotes, et dans le maintien vigilant de l'ordre et la répression sévère des infractions. Dans sa constitution moderne, le colonial représente non pas le légal ou l'illégal, mais le sans foi ni loi. La maxime devenant alors populaire – « au-delà de l'Équateur, il n'y a pas de péchés » – trouve un écho dans le célèbre extrait des *Pensées* de Pascal, écrit au milieu du XVIIe siècle : « Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité. […] Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà » (1966 : 46).

À partir du milieu du XVIe siècle, le débat juridique et politique entre les États européens sur le Nouveau Monde se concentre sur la ligne juridique globale, c'est-à-dire sur la détermination du colonial, pas sur l'organisation interne du colonial. Au contraire, même, le colonial est l'état de nature dans lequel les institutions de la société civile n'ont pas leur place. Thomas Hobbes fait explicitement référence au « peuple sauvage de nombreux endroits d'Amérique » comme illustration de l'état de nature (1985 [1651] : 187) et Locke va dans ce sens lorsqu'il écrit dans son *Traité du gouvernement civil* : « Au commencement, tout le monde était comme *une Amérique* » (1946 [1690] : § 49).

Le colonial est donc l'angle mort dans lequel ont été construites les conceptions modernes du savoir et du droit. Les théories du contrat social des XVIIe et XVIIIe siècles sont aussi importantes pour ce qu'elles disent que pour ce qu'elles taisent. Elles disent que les individus modernes, c'est-à-dire les hommes métropolitains, souscrivent au contrat social afin d'abandonner

l'état de nature et de former une société civile. Ce qu'elles ne disent pas, c'est qu'une gigantesque région du monde livrée à l'état de nature est ainsi créée, un état de nature auquel sont condamnés des millions d'êtres humains, sans qu'ils puissent y échapper par la création d'une société civile.

La modernité occidentale, plutôt que d'être synonyme d'abandon de l'état de nature et de passage à la société civile, fait au contraire coexister la société civile et l'état de nature, séparés par une ligne abyssale par laquelle l'œil hégémonique, situé dans la société civile, cesse de voir et déclare l'état de nature non existant. Le présent créé de l'autre côté de la ligne est rendu invisible parce qu'il est repensé comme le passé irréversible de ce côté-ci de la ligne. Le contact hégémonique transforme la simultanéité en non-contemporanéité. Il fabrique des passés pour laisser place à un seul futur homogène, ainsi que cela sera démontré dans les chapitres V et VI. De ce fait, le fait que les principes juridiques en vigueur dans la société civile, de ce côté-ci de la ligne, ne s'appliquent pas de l'autre côté de la ligne ne compromet en rien leur universalité.

Cette même cartographie abyssale est constitutive du savoir moderne. Là encore, la zone coloniale est, par excellence, l'univers de croyances et de comportements incompréhensibles qui ne peuvent en aucune façon être considérés comme des savoirs, qu'ils soient vrais ou faux. L'autre côté de la ligne n'abrite que des pratiques magiques et idolâtres incompréhensibles. L'étrangeté absolue, pour les Européens, de ces pratiques a conduit à la négation même de la nature humaine de leurs auteurs. Sur la base de leurs conceptions raffinées de l'humanité et de sa dignité, les humanistes sont parvenus à la conclusion que les sauvages étaient sous-humains. Les Indiens ont-ils une âme ? Telle était la question. Lorsque le pape Paul III y a répondu par l'affirmative dans sa bulle *Sublimis Deus* en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

telles les agences de notation, dont l'expertise est internationalement reconnue dans l'évaluation des situations financières des différents États et des risques et opportunités qu'ils peuvent représenter pour les investisseurs étrangers. Les notes octroyées déterminent les conditions auxquelles une entreprise ou un pays donné pourra souscrire un emprunt international. Meilleure est la note, meilleures sont les conditions d'emprunt. Ces agences ont un pouvoir colossal. D'après Thomas Friedman, « le monde de l'après-guerre froide compte deux superpuissances, les États-Unis et l'agence Moody's[33] ». Friedman étaye ainsi ses propos : « Si les États-Unis peuvent anéantir un ennemi en faisant usage de leur arsenal militaire, l'agence de notation financière Moody's possède les moyens d'étrangler financièrement un pays en lui décernant une mauvaise note » (Warde 1997 : 10-11). Le pouvoir discrétionnaire de ces agences est d'autant plus grand qu'elles ont la prérogative d'évaluer des pays ou des entreprises sans que ceux-ci ne les aient sollicitées.

Quel que soit l'aspect que prend ce régime, le fascisme social se caractérise par des relations sociales et des expériences de vie dominées par des relations de pouvoir et des échanges extrêmement inégaux qui mènent à des formes particulièrement graves et potentiellement irréversibles d'exclusion. Celles-ci existent tant au sein des sociétés nationales que dans les relations interétatiques. Le fascisme social est un nouvel état de nature, qui prolifère dans l'ombre du contrat social de deux façons : par le post-contractualisme et par le pré-contractualisme. Le post-contractualisme est le processus par lequel des groupes sociaux et des intérêts sociaux qui étaient

jusqu'alors inclus dans le contrat social s'en trouvent exclus sans perspective de retour, comme les ouvriers et les classes populaires qui, par la suppression de droits économiques et sociaux, deviennent de fait des populations jetables. Le pré-contractualisme, lui, bloque l'accès à la citoyenneté à des groupes sociaux qui s'y considéraient autrefois candidats et avaient l'espoir raisonnable de l'obtenir – par exemple, la jeunesse urbaine des ghettos des mégapoles du Nord et du Sud[34].

En tant que régime social, le fascisme social peut cohabiter avec la démocratie libérale. Il banalise la démocratie à un point tel qu'il n'est plus nécessaire, ni même opportun, de sacrifier la démocratie pour promouvoir le capitalisme mondial. C'est en cela un fascisme pluraliste, c'est-à-dire une forme de fascisme qui n'a encore jamais existé : nous entrons peut-être dans une période où les sociétés sont politiquement démocratiques et socialement fascistes.

Les transformations de la propriété

La propriété, et plus particulièrement la propriété des territoires du Nouveau Monde, était, nous l'avons vu, la question fondamentale sous-tendant l'instauration de lignes globales abyssales modernes. La première transformation est intervenue lorsque la propriété des objets s'est élargie, avec le capitalisme, à la propriété des moyens de production. Comme Karl Renner (1965) l'a si bien décrit, le propriétaire des machines est devenu le propriétaire du travail des ouvriers faisant fonctionner les machines. Le contrôle des objets est devenu un contrôle des personnes. Naturellement, Renner a négligé le fait que cette transformation n'a pas eu lieu dans les

colonies, où le contrôle des personnes était la forme d'origine de contrôle des objets, ceux-ci étant aussi bien humains que non-humains. La seconde grande transformation de la propriété, dépassant largement la production, se produit lorsque la propriété des services devient une forme de contrôle des personnes qui dépendent d'eux pour survivre. La nouvelle administration indirecte donne naissance à une forme de despotisme décentralisé, pour reprendre l'expression utilisée par Mahmood Mamdani (1996 : ch. 2) pour décrire le régime colonial en Afrique. Le despotisme décentralisé n'entre pas en conflit avec la démocratie libérale. Il la rend plutôt de moins en moins pertinente pour la qualité de vie de populations toujours plus grandes.

Dans les conditions de la nouvelle administration indirecte, plutôt que de réguler le conflit social entre les citoyens, la pensée abyssale moderne doit réprimer le conflit social et ratifier l'absence de droit de ce côté-ci de la ligne, à l'image de ce qui a toujours existé de l'autre côté de la ligne. Sous la pression de la logique de l'appropriation/violence, le concept même de droit moderne – la norme universellement reconnue émanant de l'État et imposée par lui de manière coercitive si nécessaire – est en train de changer. Illustrant les changements conceptuels en cours, un nouveau type de droit, baptisé par euphémisme *soft law*, est en train d'apparaître[35]. Présenté comme l'expression la plus bienveillante d'une organisation de régulation/émancipation, ce droit porte en lui la logique de l'appropriation/violence lorsque des relations de pouvoir très inégales sont en jeu. C'est un droit dont le respect n'est pas obligatoire. Sans surprise, il est notamment utilisé dans le domaine des relations de capital/travail[36] et il trouve son expression la plus aboutie dans les codes de conduite qu'il est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l’expérience avec une intensité extrême des exclusions radicales typiques de la pensée abyssale, Gandhi n’a pas dévié de son objectif de construire une nouvelle forme d’universalité capable de libérer tant l’oppresseur que la victime. Nandy insiste à juste titre sur le fait que « la vision gandhienne résiste à la tentation de témoigner de la même violence que l’oppresseur et de restaurer son estime de soi en s’en faisant concurrent dans le même système. Cette vision s’appuie sur une identification avec les opprimés qui rejette la supériorité du mode de vie de l’oppresseur, si profondément enracinée dans la conscience de ceux qui prétendent parler au nom des victimes de l’histoire » (1987 : 35).

40. Pour paraphraser Hall (1996), qui a soulevé une question similaire par rapport au concept d’identité, la question posée ici est : « Qui a besoin du cosmopolitisme ? » La réponse est simple : quiconque est victime d’intolérance et de discrimination a besoin de tolérance, quiconque voit sa dignité fondamentale niée a besoin d’une communauté d’êtres humains, quiconque est non-citoyen a besoin d’une citoyenneté mondiale au sein d’une communauté ou d’une nation donnée. Pour résumer, les victimes socialement exclues de cette conception hégémonique du cosmopolitisme ont besoin d’un cosmopolitisme d’un genre différent. Le cosmopolitisme subalterne constitue ainsi une alternative d’opposition. De la même manière que la mondialisation néolibérale ne reconnaît aucune forme alternative de mondialisation, le cosmopolitisme sans adjectif nie sa propre particularité. Le cosmopolitisme subalterne d’opposition est la forme politique et culturelle de la mondialisation contre-hégémonique. C’est le nom des projets émancipateurs dont les demandes et les critères d’inclusion sociale dépassent les horizons du capitalisme mondial. D’autres, partageant les

mêmes préoccupations, ont eux aussi adjectivé le cosmopolitisme : cosmopolitisme enraciné (Cohen, 1992), cosmopolitisme patriotique (Appiah, 1998), cosmopolitisme vernaculaire (Bhabha, 1996 ; Diouf, 2000), cosmopolitisme ethnique (Werbner, 2002), ou encore cosmopolitisme de la classe ouvrière (Werbner, 1999). Sur d'autres conceptions du cosmopolitisme, voir Breckenridge *et al*. (2002).

Chapitre V

Vers une épistémologie de l’aveuglement

Dans son célèbre article publié en 1898, Thorstein Veblen reprochait à l’économie classique de promouvoir une relation appauvrie, tautologique ou circulaire entre les faits et la théorie, une relation qu’il a appelée « adéquation cérémonielle » (1898 : 382). Une fois énoncées les lois du normal et du naturel, « selon une idée préconçue quant à la fin vers laquelle, dans la nature des choses, tend toute chose » (1898 : 382), soit les faits corroborent un tel concept de normalité et la tendance à des fins prédéfinies et sont donc considérés comme pertinents, soit ils ne les corroborent pas, auquel cas ils sont rejetés au prétexte d’être anormaux, marginaux ou superflus. Veblen plaidait pour que cette adéquation normative et illusoire soit remplacée par une adéquation réelle, pour que la « métaphysique de la normalité et des principes dominants » soit abandonnée au profit de l’observation du processus de la vie économique, fait d’actions économiques réelles par des acteurs économiques réels.

Avec cet article, Veblen a ouvert un débat en économie qui marque encore aujourd’hui toutes les sciences sociales, et même la science dans son ensemble. Ce débat peut être formulé comme suit : qu’est-ce qui constitue la représentation ? Et quelles sont les conséquences d’une présentation erronée ? Ce débat est particulièrement intéressant car, d’une part, il est bien plus facile de poser les limites d’une représentation donnée que d’énoncer une représentation générale cohérente des limites et, d’autre part, les conséquences d’une présentation erronée

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

partie d'un réseau plus vaste de faits sociaux, politiques et économiques où l'on peut facilement déceler, entre autres, la stabilité politique, le taux d'inflation, la politique des revenus et les relations de pouvoir entre les syndicats, le patronat et le gouvernement. Dans le contexte plus vaste encore de la régulation transnationale de la franchise ou de la sous-traitance internationale, le conflit du travail devient un détail sans importance dans les relations économiques internationales, à peine digne d'être mentionné.

Ainsi, les différents ordres régulateurs qui agissent à différentes échelles transforment les mêmes objets sociaux en des objets pertinents différents. Cependant, dans la vie réelle, les différentes échelles régulatrices n'existent pas isolément, mais elles interagissent de façon différente. Dans notre exemple, les objectifs de régulation des trois échelles convergent dans un même fait social, ce qui va créer l'illusion que les trois objets régulateurs sont superposables. En fait, ils ne coïncident pas du tout. Les ouvriers, et parfois l'employeur, tendent à avoir une vision à grande échelle du conflit, une vision pleine de détails et de caractéristiques pertinents, une conception moulée dans la régulation locale. Les leaders syndicaux, et parfois l'employeur, tendent à voir le conflit comme une crise dans le processus des relations industrielles continues. Leur vision est principalement moulée dans la régulation nationale étatique et leurs actions dans le conflit visent un compromis entre une vision du conflit à moyenne échelle et une vision à grande échelle. Pour la multinationale, le conflit du travail est un accident mineur dans un système d'investissement et de production conçu à l'échelle mondiale qui, s'il ne peut pas être promptement surmonté, peut toutefois être facilement contourné en transférant la production dans un autre pays.

Les multinationales préfèrent la vision à petite échelle du

conflit car c'est l'échelle à laquelle elles organisent leurs opérations mondiales. Avec les institutions financières multilatérales, ce sont les acteurs à petite échelle par excellence, couvrant de larges portions de la planète et réduisant le plus drastiquement la quantité de détails et de contraste comme condition de l'efficacité opérationnelle. L'économie orthodoxe tend elle aussi à préférer la vision à petite échelle du conflit. Le fait que cette vision et la vision des multinationales convergent est, en termes épistémologiques, une coïncidence et, en termes politico-économiques, le camouflage d'une combinaison d'intérêts. L'économie orthodoxe crée la réalité qui maximise l'efficacité de la régulation qu'elle propose.

Une fois la pertinence établie, il faut s'interroger sur le degré de pertinence. Dans la modernité occidentale et la science moderne, les degrés de pertinence sont établis par un autre procédé, fonctionnant en tandem avec l'échelle : la perspective. Leon Battista Alberti (1404-1472) est considéré comme le fondateur de la perspective centrale dans la peinture de la Renaissance, même si les lois mathématiques de la perspective ont été formulées pour la première fois par l'architecte florentin Fillipo Brunelleschi (1377-1446). Dans son traité *De pictura* de 1435, Alberti compare l'image peinte à une fenêtre ouverte : « Une image doit sembler être un panneau de verre transparent à travers lequel nous regardons dans un espace imaginaire s'étendant en profondeur » (Andrews, 1998 : 1). Pour y parvenir, il élabore une méthode pour dessiner une représentation mathématiquement correcte de l'espace dans laquelle la taille relative des objets à différentes distances et l'apparente convergence de lignes parallèles seront aussi convaincantes à l'œil dans l'art qu'elles le sont dans la nature (Gilman, 1978 : 17). Comme le dit Ernest B. Gilman, « aux XVe et XVIe siècles,

[…] la perspective naît d'un, et donne corps à, un sentiment de certitude quant à la place de l'homme dans le monde et à sa capacité à comprendre ce monde » (1978 : 29). Le système de proportions entre les objets à peindre et leurs images, et entre la distance de l'œil de l'observateur et la peinture crée un monde intelligible organisé autour du point de vue du spectateur. La crédibilité de cet art « illusionniste » (Gilman, 1978 : 23) tient à la précision mathématique du point de vue de l'individu. La perspective de la Renaissance est à la fois un témoignage de confiance dans le savoir humain et l'équivalent artistique de l'individualisme.

Néanmoins, cette précision et cette confiance ont un prix très élevé : l'immobilité absolue de l'œil. L'illusion est réelle à condition que la peinture soit vue d'un point prédéterminé et fixé rigidement[4]. Si le spectateur change de place, l'illusion de la réalité s'évanouit. Gilman est donc dans le vrai lorsqu'il affirme que « la richesse et la définition même de l'espace de perspective impliquent l'imperfection radicale de notre vision. Le point de vue devient une restriction drastique, des œillères, mais aussi un privilège épistémologique » (1978 : 31).

La structure imaginative d'une bonne perspective sous-tend aussi bien l'art moderne que la science moderne. C'est aussi par la perspective que des degrés et proportions de pertinence scientifique peuvent être établis. La perspective fonctionne cependant de manières bien différentes dans l'art et dans la science. Dans l'art moderne, le peintre imagine le spectateur comme son complément radical. Le peintre peint pour le spectateur idéal. Il imagine le regard du spectateur pour mieux le tromper. Le peintre est le seul qui ait accès à la réalité, il le sait aussi bien que le spectateur. L'illusion de la réalité se développe en tandem avec la réalité de l'illusion. Au contraire, les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de l'œil du spectateur, particulièrement intense en économie orthodoxe, ne peut garantir l'illusion de la réalité que dans la mesure où les proportions mathématiques sont scrupuleusement respectées. Les corps représentés doivent être tenus en cage, que cette cage soit d'acier ou de caoutchouc. Hors des cages, il n'y a pas d'acteurs, ni amis ni ennemis. Tout au plus y a-t-il des étrangers, des corps indifférents. Les corps dociles et les étrangers constituent donc les deux catégories possibles d'acteurs. Voilà qui n'est pas vraiment une résolution à grains fins de l'agence sociale.

L'impact de la perspective sur la représentation des pratiques de savoir est tout aussi contraignant. Comme nous le rappelle Gilman (1978 : 31), l'intelligibilité du monde permise par la perspective de la Renaissance a eu un coût élevé : l'immobilité de l'œil et les œillères nécessaires pour créer la vision unique. Cette vision unique est ce qui caractérise le mieux la science moderne et sa rupture épistémologique tant avec le sens commun qu'avec tous les savoirs alternatifs. Le revers de la force de la vision unique, c'est son incapacité à reconnaître l'existence de visions alternatives. Les pratiques sociales sont des pratiques de savoir, mais elles ne peuvent être reconnues en tant que telles que dans la mesure où elles sont le reflet du savoir scientifique. Tout savoir qui ne colle pas à l'image est rejeté comme s'il s'agissait d'une forme d'ignorance. Plutôt qu'un phénomène naturel, la vision unique est le produit de la destruction créatrice de la science moderne. Le privilège épistémologique que la science moderne s'accorde est donc le résultat de la destruction de tous les savoirs alternatifs qui pourraient remettre en question ce privilège. En d'autres termes, c'est un produit de ce que l'on peut qualifier d'épistémicide. La destruction du savoir n'est pas un artefact épistémologique dénué de conséquences. Elle implique en effet la destruction des pratiques sociales et

l’exclusion des acteurs sociaux qui fonctionnent selon ces savoirs. En économie orthodoxe, l’intensité particulière du spectateur important a imposé une vision unique particulièrement arrogante, de sorte que l’épistémicide a été plus large et plus profond.

Enfin, c’est dans le domaine de la finalité dans l’action sociale, c’est-à-dire des projets des acteurs, que la signature scientifique de la réalité est la plus déficiente. Les projets sont une anticipation de la réalité et, en tant que tels, impliquent une distance par rapport à l’expérience actuelle. L’anticipation et la distance ont une temporalité particulière, la temporalité d’un pont entre des moyens d’action non contemporains par l’aspiration et le désir. Le sophisme de la fausse contemporanéité analysé précédemment fait de ce pont un instrument inutile, transformant l’aspiration en conformisme et le désir en désir de conformisme. En outre, le type d’identification à gros grains caractéristique de la science moderne crée une préférence pour la prolifération des résidus au détriment des qualités émergentes. Cela conduit à exclure, sous prétexte qu’elles sont rétrospectives, toutes les qualités émergentes qui ne correspondent pas au projet légitimé par la science. Plus le projet est restrictif, plus la rétrospective est large.

Les limites de la signature, que ce soit en termes de paternité, d’intelligibilité ou de finalité, sont donc strictes et, bien sûr, les possibilités d’interprétation et d’évaluation ne peuvent pas les dépasser. Il en résulte une structure imaginative faite de corps dociles et d’étrangers, victimes d’épistémicides successifs, naviguant dans une mer de résidus « balayés dans le futur que d’autres ont tracé pour eux », comme les temporellement pauvres décrits par Jeremy Rifkin (1987 : 166).

Cette signature de la pratique sociale est extrêmement

sélective, de sorte que le lien qu'elle établit entre les acteurs et les comportements est au mieux spéculatif. À chaque étape du processus de signature, beaucoup d'alternatives sont mises de côté, qu'il s'agisse d'acteurs autres que les corps dociles et les étrangers, de savoirs autres que le savoir scientifique, de projets autres que le projet du spectateur important. Traiter des alternatives rejetées signifie traiter d'entités non existantes. Ces dernières peuvent « se produire » d'au moins deux manières, si bien qu'il y a deux manières de jeter les alternatives. D'abord, il y a celles qui ne se sont jamais produites car leur émergence a été entravée. Ensuite, il y a celles qui se sont bien produites, mais les types d'échelle, de perspective, de résolution, de compression temporelle et de signature utilisés par la science ne les ont pas reconnues du tout ou les ont prises pour des résidus. Seule une sociologie des absences pourra dès lors élucider les limites de la représentation à l'œuvre dans chaque situation. Dans la première situation, où les alternatives ne se sont pas produites, nous avons affaire à des silences et des aspirations imprononçables ; dans la deuxième, nous avons affaire à l'imposition de silences, à des épistémicides et à des campagnes de rejet.

Les alternatives possibles sont, en termes épistémologiques, les liens manquants, les archives incomplètes, les trous noirs, les vides. D'une manière générale, la science moderne a une *horror vaccui*, une peur du vide, et elle jette à chaque fois qu'elle le peut les alternatives afin d'éliminer les perturbations épistémologiques. L'objectivité et la rigueur du savoir scientifique sont en effet un sous-produit de l'*horror vacui*. L'économie orthodoxe en est, de toutes les sciences sociales, la plus obsédée. La manière particulière dont elle a traité des limites de la pertinence, de l'identification, de la durée, de l'interprétation et de l'évaluation fait paraître l'*horror vacui*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

possibles : la transéchelle et la perspective curieuse. Puisque des savoirs différents privilégient des échelles de phénomènes différentes, l'épistémologie de la vision nous invite ici à apprendre à traduire entre différentes échelles. Les limites de la représentation à une échelle donnée deviennent plus visibles lorsque nous comparons cette représentation à une représentation à l'échelle différente. La transéchelle est donc une démarche qui nous permet d'opposer les limites de la représentation afin d'élucider ce qui est en jeu dans le choix parmi des critères alternatifs de pertinence.

La transéchelle présuppose de désapprendre certains critères actuels de détermination de la pertinence. Elle nous invite à consulter la réalité sociale à travers des cartes cognitives différentes, fonctionnant à des échelles différentes. Le processus d'apprentissage consiste à faire prendre conscience des limites – en opposant représentation et orientation, position et mouvement – sans se laisser paralyser. Une plus grande conscience des limites est au cœur du type de savoir prudent proposée ici, une forme de savoir qui nous enseigne comment garder les conséquences sous contrôle et les actions qui les causent.

La perspective curieuse est la recherche d'un angle différent sous lequel les proportions et les hiérarchies établies par la perspective normale sont déstabilisées, de sorte que leur prétention à une représentation de la réalité naturelle, ordonnée et fidèle est renversée. Au XVIIe siècle, les artistes et les professeurs d'art se sont mis à critiquer la bonne perspective de Leon Battista Alberti, la trouvant trop évidente et compréhensible. Ils ont alors entrepris d'explorer « la manière dont les règles de la perspective pouvaient amplifier ou diminuer, multiplier ou déformer l'image » (Gilman, 1978 : 34).

Ils estimaient que l'illusion de la réalité ne devait pas être prise trop au sérieux, mais comme un jeu avec lequel s'amuser. Selon Gilman, « le monde suggéré dans les écrits des perspectivistes ultérieurs est mouvant, pluridimensionnel et ambigu » (1978 : 34). Cette perspective curieuse, aussi ludique que troublante, ne devrait-elle pas être prise en compte dans la détermination des degrés de pertinence scientifique ? Les critères de pertinence fondés sur une perspective prétendument mathématique tendent à être réifiés par leur utilisation répétée et dénuée de problèmes. La réification signifie, dans ce contexte, la transformation de l'illusion de la réalité en une reproduction condensée, présentant une fidélité crédible de la réalité. Au contraire, la perspective curieuse reconstitue les processus créateurs au cœur des sciences modernes, une production d'illusions qui, plutôt que d'imiter la société, la réinvente.

S'agissant des limites de l'identification, l'épistémologie de la vision nous invite à cesser de nous focaliser sur ce que nous ne connaissons déjà que trop bien – la détection fondée sur les méthodes – pour nous concentrer sur ce que nous connaissons moins bien et même de moins en moins – la reconnaissance fondée sur les théories. Puisque cet écart concerne uniquement la science moderne, le recours à des savoirs alternatifs déstabilisera les niveaux de résolution auxquels nous sommes habitués. Il nous faut revendiquer davantage une résolution à grains toujours plus fins seulement possible dans le contexte de la constellation des savoirs.

Un autre procédé à viser est celui de la résolution à contraste multiple. En télédétection photographique, la résolution dépend énormément du contraste de la cible. « Une cible très contrastée est une cible qui présente une grande différence de densité entre les zones claires et les zones sombres » (Avery et Berlin, 1992 : 37). L'amélioration du niveau de résolution avec lequel nous

analysons la société peut nécessiter l'invention de pratiques sociales très contrastées, même lorsque la surface de ces pratiques, comme avec la Terre elle-même, a un contraste faussement bas. La création d'un contraste élevé et d'une résolution à contraste multiple est rendue possible par la transéchelle et la perspective curieuse, caractéristiques de processus cognitifs internes à des constellations de savoirs souhaitées par l'épistémologie de la vision.

En ce qui concerne les limites de la représentation de la durée, les procédés déjà énoncés permettront de discerner que la réalité sociale est un terrain plus ou moins sédimenté, une construction géologique faite de différentes régulations constituant différentes couches, œuvrant en même temps, mais jamais à l'unisson, toujours comme une convergence momentanée de différentes projections temporelles. Le concept de Koselleck de la « contemporanéité du non-contemporain » (1985), qui découle de Martin Heidegger et de Hans-Georg Gadam, peut nous aider à saisir la complexité et la disparité de la coprésence sociale, politique, juridique ou épistémologique. Bien qu'en général toutes les sciences sociales réunissent dans un espace-temps donné des temporalités et des spatialités différentes, certaines sciences sociales – que nous pourrons qualifier de performatives – mettent l'accent sur la contemporanéité, c'est-à-dire la singularité de la rencontre, tandis que d'autres – que nous qualifierons d'auto-réflexives – insistent sur les racines non contemporaines de ce qui est réuni. De toutes les sciences sociales, l'économie orthodoxe est la plus performative. Elle reproduit les formes de pouvoir et de savoir les mieux adaptées à ses horizons d'attentes. Tout ce qui entre dans le domaine analytique (problèmes, groupes sociaux, cartes cognitives, ordres normatifs) est en quelque sorte tiré par les racines et devient contemporain de tout ce avec quoi il est réuni

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

est en jeu, c'est l'expansion du monde à travers l'expansion et la diversification du présent. Avec un nouvel espace-temps, il sera possible d'identifier et de valoriser les richesses inexhaustibles du monde et du présent. Mais cet espace-temps présuppose une nouvelle sorte de raison. Jusqu'à maintenant, l'aspiration de l'expansion du présent n'était formulée que par les créateurs littéraires. Un exemple parmi tant d'autres est la parabole de Franz Kafka sur la précarité de l'homme moderne, coincé entre deux adversaires incroyables, le passé et le futur :

> Il y a deux antagonistes : le premier le pousse de derrière, depuis l'origine. Le second barre la route devant lui. Il se bat avec les deux. Certes, le premier le soutient dans son combat contre le second car il veut le pousser en avant et de même, le second le soutient dans son combat contre le premier, car il le pousse en arrière. Mais il n'en est ainsi que théoriquement. Car il n'y a pas seulement les deux antagonistes en présence mais aussi encore lui-même, et qui connaît réellement ses intentions ? Son rêve, cependant, est qu'une fois, dans un moment d'inadvertance – et il y faudrait assurément une nuit plus sombre qu'il n'y en eut jamais – il quitte d'un saut la ligne de combat et soit élevé, à cause de son expérience du combat, à la position d'arbitre sur ses antagonistes dans leur combat l'un contre l'autre (1960 : 298-299).

L'expansion du présent repose sur deux procédures qui remettent en question la raison métonymique dans ses fondations. La première procédure consiste en la prolifération des « touts ». La question n'est pas d'amplifier le tout comme le soutient la raison métonymique mais plutôt de le faire coexister avec d'autres « touts ». La seconde procédure consiste à montrer que chaque tout est fait d'hétérogénéité, et que les parties qui le composent ont une vie en dehors. Ce qui veut dire que le fait d'être partie d'un certain tout est toujours précaire, que ce soit parce que les parties, en dehors du fait d'être des parties, gardent toujours, au moins de manière latente, le statut de tout,

ou bien parce que les parties migrent d'un tout à un autre. Il faut une procédure reniée par la raison métonymique : imaginer les termes des dichotomies, peu importent les articulations et les relations du pouvoir qui les rassemblent, comme un premier pas vers leur libération de telles relations. Pousser la compréhension des relations de pouvoir et radicaliser les luttes entre elles supposent d'imaginer les dominés comme étant libres de la domination. L'activiste, le chercheur ou l'artiste descendante africaine, qui fait de son activisme, de sa recherche ou de son art une lutte contre le racisme, renforce sa lutte en imaginant ce que son activisme citoyen, sa recherche ou son art pourrait être s'il n'y avait pas de racisme. S'il n'avait pas besoin de partir d'une identification spécifique qui lui était imposée et l'opprime. Les composantes ou les fragments non sociabilisés par les ordres du tout ont été exclus, ont erré en dehors du tout, tels des météorites errant dans l'espace de l'ordre, non susceptibles d'être perçus et contrôlés par l'ordre, jusqu'à ce que des mouvements sociaux deviennent assez puissants pour les ramener chez eux et les transformer en ressources de pouvoir pour les luttes contre l'invisibilité et la domination.

Dans cette phase de transition dans laquelle la raison métonymique, bien que discréditée, reste dominante, l'élargissement du monde et l'expansion du présent doivent commencer par une procédure déterminée comme *sociologie des absences*. Elle consiste en une enquête dont le but est d'expliquer que ce qui n'existe pas est en fait activement produit comme non existant, c'est-à-dire comme une alternative non crédible à ce qui existe. D'un point de vue positiviste (ce qui place la raison métonymique dans le royaume des sciences sociales), l'objet empirique de la sociologie des absences est foncièrement impossible. La sociologie des absences est une sociologie transgressive parce qu'elle viole le principe

positiviste qui consiste à réduire la réalité à ce qui existe et à ce qui peut être analysé avec les instruments méthodologiques et analytiques des sciences sociales conventionnelles. Du point de vue de la raison cosmopolite subalterne, la réalité ne peut être réduite à ce qui existe, car ce qui existe n'est que la partie visible de la réalité, que la pensée moderne abyssale définit comme étant de ce côté de la ligne, et qu'à l'intérieur de ce qui la confine, elle élabore ses théories, ainsi que l'établit le chapitre IV. Au-delà de cette ligne, de l'autre côté de la ligne, il n'y a rien de signifiant, et ceci peut être facilement exclu, rendu invisible ou insignifiant. En somme, ce qui est de l'autre côté de la ligne est caractérisé comme non existentiel. La sociologie des absences est l'enquête dans les entrailles de cette ligne abyssale.

Le but de la sociologie des absences est de rendre possibles les objets impossibles, de rendre présents les objets absents. Cela se fait en se focalisant sur les expériences sociales qui n'ont pas été entièrement colonisées par la raison métonymique. Qu'y a-t-il dans le Sud qui échappe à la dichotomie Nord/Sud ? Qu'y a-t-il dans la médecine traditionnelle qui échappe à la dichotomie médecine moderne/médecine traditionnelle ? Qu'y a-t-il chez la femme à part sa relation avec l'homme ? Est-il possible de voir le subalterne sans se soucier de la relation de subalternité ? Serait-il possible que les pays considérés comme moins développés soient plus développés dans des domaines qui échappent aux termes hégémoniques de la dichotomie ? En somme, est-ce possible de concevoir d'une manière puissante uniquement de l'autre côté de la ligne ?

Il n'existe pas de façon unique et univoque de ne pas exister. Les logiques et les procédés, grâce auxquels la raison métonymique produit la non-existence de ce qui ne s'insère pas dans son tout et son temps linéaire, sont nombreux. La non-existence est produite chaque fois qu'une certaine entité est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

long processus historique de la modernité occidentale. Ce dernier interpelle toutes ces compréhensions spécifiques de la réalité sociale et naturelle (justice sociale, succès, dignité, respect, richesse, solidarité, communauté, ordre cosmique et harmonie, spiritualité, nature, bien-être, division Orient/Occident…) qui viennent graduellement à être invoquées dans des contextes très différents, et toujours pour le même besoin de fonder et de légitimer les structures de pouvoir et de domination. De cette manière, ce processus illumine par la même occasion d'autres compréhensions spécifiques qui, au contraire, étaient confinées dans ce processus à un contexte donné, et dont l'éventail de validité était scrupuleusement et souvent violemment contrôlée. Dans ce dernier cas, la sociologie des absences enquête sur la possible présence de telles compréhensions dans les différentes régions du monde qui ont été sujettes au colonialisme historique et au capitalisme européen (Europe comprise) et sur les moyens à travers lesquels ils ont pu être présents comme ressources de puissance dans les luttes des groupes sociaux opprimés contre le capitalisme et le colonialisme.

L'écologie des productivités

Enfin, dans le domaine de la quatrième logique, celle de la productivité capitaliste, la sociologie des absences consiste à récupérer et valoriser des systèmes alternatifs de production, des organisations économiques populaires, des coopératives de travailleurs, des entreprises autogérées, des économies de solidarité, des conceptions de propriété au-delà de la propriété individuelle privée, qui ont été cachés ou discrédités par le monopole de la productivité capitaliste. Par exemple, des mouvements de paysans et de peuples indigènes luttant pour la

terre et la propriété foncière, des mouvements urbains réclamant l'accès au logement, des mouvements indigènes défendant leurs territoires historiques et les ressources naturelles qui restent encore à découvrir, des mouvements de basses castes en Inde protégeant leurs terres et leurs forêts, des mouvements en faveur de l'écologie durable, des mouvements économiques populaires, des mouvements contre la privatisation de l'eau ou des services sociaux, et des mouvements contre le développement de mégaprojets (comme de grands barrages forçant le déplacement de milliers de personnes). C'est peut-être le domaine de la sociologie des absences le plus controversé, car il confronte directement les paradigmes du développement, de la croissance économique infinie, de la primauté de la propriété privée, et de l'accumulation qui soutient le capitalisme global. Ceci montre que le concept spécifique de productivité qui dominait a été historiquement choisi, non à cause de sa valeur intrinsèque, mais plutôt parce qu'il proposait mieux que quiconque un paradigme économique basé sur l'individualisme possessif, et non sur la coopération et la prospérité sociale partagée.

L'échelle de ces initiatives varie grandement. Ce sont des micro-initiatives portées par des groupes sociaux marginaux, à la fois dans le Sud global et dans le Nord global, qui essayent de gagner un certain contrôle sur leur vie et leur communauté. Ce sont des propositions pour une coordination économique et légale sur le plan international, conçue pour garantir le respect des normes basique de travail décent et de protection environnementale. Ce sont également des initiatives pour le contrôle du capital financier mondial. Ce sont enfin des efforts pour construire des économies régionales basées sur des principes de coopération et de solidarité.

Ces conceptions et ces pratiques alternatives de production et de productivité partagent deux idées principales.

Premièrement, au lieu d'incarner des projets cohérents de systèmes économiques alternatifs au capitalisme global, ces pratiques sont principalement les efforts localisés de communautés et de travailleurs pour créer des poches de production solidaire, souvent avec le soutien de réseaux et de coalitions de revendications progressistes transnationales. Ces alternatives sont bien moins grandes que celles du socialisme du XXe siècle, et leurs théories sous-jacentes sont moins ambitieuses que la foi en son inévitabilité historique qui a dominé le marxisme classique. En fait, la viabilité de ce type d'alternatives dépend largement, du moins sur le court et le moyen terme, de leur capacité à survivre sous le capitalisme mondial. Conscientes de leur propre contexte, elles indiquent néanmoins des formes alternatives d'organisation économique et leur donnent de la crédibilité. La seconde idée est que ces initiatives partagent une conception compréhensive de « l'économie », dans laquelle elles incluent des objectifs tels que la participation démocratique, la viabilité environnementale, l'équité sociale, sexuelle, raciale, ethnique et culturelle, et la solidarité transnationale.

Dans ce domaine, la sociologie des absences élargit le spectre de la réalité sociale à travers l'expérimentation sur des alternatives économiques réalistes, afin de construire une société plus juste. En maintenant des valeurs organisationnelles et politiques opposées au capitalisme mondial, les alternatives économiques élargissent le principe de citoyenneté au-delà de la limite définie par le libéralisme politique, et maintiennent en vie la promesse d'éliminer la cohabitation actuelle de démocratie à basse intensité et de despotisme économique.

Dans chacun de ces domaines, l'objectif de la sociologie des absences est de divulguer la diversité et la multiplicité des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Chapitre VII

L’écologie des savoirs

En partant de différentes positions, la pensée post-abyssale et le savoir convergent dans cette quête des épistémologies du Sud fondée sur l’apprentissage du Sud anti-impérial, à la fois pour des raisons d’émancipations (partant d’un point d’ignorance appelé colonialisme vers un point de savoir appelé solidarité) et pour des raisons cosmopolites subalternes. Les épistémologies du Sud se basent sur deux piliers : les écologies des savoirs et la traduction interculturelle. Ce chapitre va s’attacher aux écologies des savoirs et le suivant à la traduction interculturelle.

L’écologie des savoirs est fondée sur l’idée qu’il n’existe pas de connaissance ou d’ignorance dans l’absolu. Toute ignorance est ignorance d’un savoir particulier, et toute connaissance triomphe d’une ignorance particulière. Acquérir certains savoirs peut en faire oublier d’autres. En d’autres termes, dans l’écologie des savoirs, l’ignorance n’est pas nécessairement le point de départ ; elle peut très bien être le point d’arrivée, le résultat de l’oubli ou du non-apprentissage impliqué dans un processus d’apprentissage. C’est pourquoi, à chaque étape de cette écologie, il est crucial de se demander si ce qu’on apprend a de la valeur, si cela doit être mis au rebut ou si cela ne mérite même pas d’être appris. L’ignorance est juste une manière de considérer que ce qu’on a appris est plus précieux que ce qu’on a laissé de côté. L’utopie des interconnaissances consiste à acquérir d’autres connaissances sans oublier les siennes. L’idée

de prudence est sous-jacente à l'écologie des connaissances partant du principe que les relations entre les êtres humains, ou entre les humains et la nature, recèlent plus qu'une seule sorte de connaissance. D'un point de vue épistémologique, la société capitaliste se caractérise par le fait qu'elle privilégie des pratiques où le savoir scientifique prédomine. Cela signifie que seule l'ignorance de ces formes est considérée comme disqualifiante. Ce qui conduit à favoriser les interventions du savoir scientifique dans la réalité humaine et dans la nature. N'importe quelle crise ou catastrophe résultant d'une telle pratique est considérée comme socialement acceptable et comme un coût social inévitable qui sera compensé par de nouvelles pratiques scientifiques.

Puisque le savoir scientifique n'est pas réparti de façon socialement équitable, les interventions qu'il favorise s'adressent en priorité aux groupes sociaux qui ont accès à ce savoir. L'injustice sociale est fondée sur l'injustice cognitive. Cependant, la lutte pour la justice cognitive ne sera pas couronnée de succès si elle ne fait que défendre l'idée d'une répartition plus équilibrée de la connaissance scientifique. Hormis le fait que cette répartition est impossible dans les conditions du capitalisme global/mondial, cette connaissance a ses propres limites s'agissant des interventions qui peuvent être réalisées.

Créer de la crédibilité pour le savoir non scientifique ne signifie pas discréditer le savoir scientifique. Cela signifie plutôt l'utiliser dans un dialogue plus large avec d'autres connaissances, d'une manière contre-hégémonique. Cela consiste, d'une part, à explorer des pratiques scientifiques alternatives rendues visibles grâce aux épistémologies plurielles des pratiques scientifiques (les épistémologies féministes en particulier) et, d'autre part, à promouvoir l'interdépendance des

connaissances scientifiques, produites par la modernité occidentale, et des connaissances non scientifiques.

Le caractère inachevé de tous les types de savoir est la condition de la possibilité d'un débat épistémologique et d'un dialogue entre eux. Chaque type de savoir contribue à ce dialogue en ce qu'il amène une pratique donnée à dépasser une ignorance donnée. La confrontation entre différentes connaissances est une confrontation à travers laquelle les pratiques qui ignorent une façon de penser ou une autre deviennent des pratiques enrichies de différentes façons de penser. Toutes les connaissances ont des limites internes et externes. Les limites internes portent sur ce qui restreint leurs interventions dans le monde réel. De telles restrictions résultent de ce qui n'est pas encore su, mais peut éventuellement l'être. Les limites externes concernent ce qui n'est pas su et ne peut l'être. Les limites externes impliquent de reconnaître des interventions alternatives seulement rendues possibles par d'autres types de savoir. Les genres de connaissance hégémoniques ne comprennent que des limites internes. L'utilisation contre-hégémonique de la science moderne représente une exploration parallèle et simultanée des limites internes et externes. C'est pourquoi cette utilisation ne peut être réduite à la seule science : elle ne prend tout son sens qu'au sein d'une écologie des savoirs.

Cette écologie des savoirs non seulement permet de dépasser la monoculture du savoir scientifique, mais favorise également l'idée que les savoirs non scientifiques constituent des alternatives au savoir scientifique. L'idée de ces alternatives présuppose une idée de normalité ; ainsi, sans préciser autre chose, la désignation d'une alternative porte une connotation latente de subalternité. Si nous prenons comme exemples la biomédecine et la médecine traditionnelle africaine, il ne fait

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

cognitif et technique de la science moderne ne peut pas être isolé de la culture ou de la politique ; les sciences sont, comme toujours, dé-unifiées ; concevoir la science comme un ensemble de représentations cache la dynamique de l'intervention et de l'inter-action ; chaque moment de l'histoire de la science moderne partage les postulats de la différence sexuelle à son époque. L'approche coloniale, à son tour, partage les caractéristiques post-kuhniennes, mais en rajoute deux : au Nord, la science produite au Nord est considérée comme étant toute la science produite dans le monde ; il y a une relation informelle entre l'expansion de l'Europe, le colonialisme et le développement de la science moderne.

Ces deux approches conçoivent la science d'une façon non essentialiste, reconnaissant que les frontières qui les séparent des autres systèmes de savoir sont ambiguës. Elles considèrent que tous les systèmes de savoir sont des systèmes locaux. Elles valorisent la diversité cognitive de la science, comprise davantage en termes de virtualité technologique qu'en termes de représentation. Enfin, elles supposent que le sujet du savoir scientifique, bien loin d'être abstrait, homogène et culturellement indifférent, est au contraire un ensemble de sujets, avec différentes histoires, trajectoires et cultures produisant un savoir scientifique qui possède des objectifs diversifiés et égaux (Harding 1998 : 104).

Ces approches, que je désigne sous le nom d'épistémologies plurielles des pratiques scientifiques, sont plongées dans le *Weltanschauung* de la diversité et de la pluralité, qui caractérise la transition paradigmatique. Mais elles ne vont cependant pas assez loin dans la reconnaissance de la diversité et de la pluralité. Hormis les approches postcoloniales, en partie, ces épistémologies se contentent de la science. Lorsqu'elles se réfèrent à d'autres systèmes de savoir, elles le font toujours

selon le point de vue de la science moderne parce que l'autre composante socioculturelle de la transition paradigmatique, c'est-à-dire la mondialisation hégémonique, n'est guère prise en compte. Tout comme, dans la science classique, l'union de la réalité et du savoir allait de pair avec l'universalisme, la diversité et la pluralité vont aujourd'hui de pair avec la mondialisation hégémonique.

Contrairement à l'universalisme, qui fut la force d'une idée imposée sans l'idée de force, la mondialisation hégémonique est la force d'une idée qui s'affirme grâce à la véritable idée de la force, c'est-à-dire grâce aux impératifs du libre marché, tels que les agences de notations, les conditions imposées par les agences financières multilatérales comme la Banque mondiale ou le Fonds monétaire international, la délocalisation des entreprises, l'accaparement de terres, les usines qui exploitent le personnel à travers tout le Sud. En d'autres termes, les relations de pouvoir, de résistance, d'hégémonie et de contre-hégémonie, sont des constituants de la mondialisation, car la mondialisation est aujourd'hui le marqueur hégémonique des termes du conflit sociohistorique créé par le capitalisme. La mondialisation est à la fois le conflit (l'idée de force) et les termes du conflit (la force de l'idée). Alors qu'à la fin du XIXe siècle et au début du XXe, le combat contre le capitalisme se déroulait en acceptant sans critique l'union du savoir et de l'universalisme (comme en témoignent Marx et Einstein), le combat entre le capitalisme et le colonialisme met aujourd'hui au premier plan le débat sur la signification de la diversité, et sur les contradictions internes de la mondialisation. Aujourd'hui les luttes anticapitalistes et colonialistes progressent dans la mesure où les termes de ce conflit changent : il y a alors une diversité capitaliste et colonialiste et une diversité anticapitaliste et anticolonialiste,

ainsi qu'une mondialisation hégémonique et une mondialisation contrehégémonique. La marque de ces conflits traverse tous les débats épistémologiques de notre époque. C'est pourquoi il est très important de passer de la pluralité interne à une pluralité externe, de la discrimination interne des pratiques scientifiques à la discrimination entre les savoirs scientifiques et les savoirs non scientifiques.

La pluralité externe

Les approches interculturelles et postcoloniales ont permis la reconnaissance de l'existence des systèmes pluriels de savoir, qui sont des alternatives à la science moderne, ou bien qui s'engagent avec cette dernière dans de nouvelles configurations de savoir. L'accessibilité à une pluralité de façons de savoir et à de nouvelles sortes de relations entre ces approches a rencontré pendant un certain temps de bons résultats, en particulier dans le Sud mondial, où la rencontre entre les savoirs hégémoniques et non hégémoniques est plus inégale et les limites de ces savoirs plus flagrantes. C'est dans ces régions que les savoirs non hégémoniques, conçus comme des formes d'auto-savoir, se mobilisent pour organiser une résistance contre les relations inégales engendrées par le capitalisme, le colonialisme et le sexisme[11].

Une telle autoréflexivité subalterne permet un double questionnement. Pourquoi tous les savoirs non scientifiques sont-ils considérés comme des savoirs locaux, traditionnels ou périphériques ? Comment se fait-il que la relation de domination subsiste, même si les idéologies (progrès, civilisation, modernisation, mondialisation, gouvernance) sur lesquelles elle se fonde changent ? Les métamorphoses de la hiérarchie concernant ce qui est et ce qui n'est pas scientifique ont ainsi

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

4. Tous les savoirs ont des limites internes et externes. Les limites internes concernent ce dont un savoir donné ne sait pas encore de la réalité sociale et de sa possible intervention sur elle. Les limites externes concernent des interventions dans la réalité sociale qui ne sont possibles que sur la base d'autres types de savoir. Ce qui caractérise les savoirs hégémoniques, c'est qu'ils ne connaissent que leurs limites internes. L'usage contre-hégémonique de la science moderne consiste à faire une exploration parallèle des limites internes et externes.

5. L'écologie des savoirs est constructiviste quand il s'agit de la représentation et réaliste quand il s'agit de l'intervention. Nous n'avons pas d'accès direct à la réalité puisque nous ne savons pas ce que la réalité. Le savoir que nous construisons de la réalité intervient en elle et a des conséquences. Le savoir n'est pas une représentation, c'est une intervention. Le réalisme pragmatique se focalise sur l'intervention plutôt que sur la représentation. La crédibilité de la construction cognitive se mesure par le type d'intervention qu'elle réalise, assiste ou empêche dans le monde. Comme l'évaluation d'une telle intervention combine toujours le cognitif et l'éthico-politique, l'écologie des savoirs part de la compatibilité entre les valeurs cognitives et éthico-politiques. C'est en cela que réside la distinction entre objectivité et neutralité.

6. L'écologie des savoirs se focalise sur les relations entre les savoirs, sur leurs hiérarchies et les pouvoirs émergeant entre eux. Commencer la conversation entre les savoirs sur les prémisses d'une opportunité égale

garantie à tous n'est pas incompatible avec des hiérarchies concrètes dans le contexte de pratiques concrètes de savoir. L'écologie des savoirs se bat seulement contre la hiérarchie établie par le pouvoir cognitif universel et abstrait, qui a été naturalisé par l'histoire et justifié par des épistémologies réductionnistes. Les hiérarchies concrètes proviennent de l'évaluation d'interventions alternatives dans la réalité sociale. Parmi les différents types d'interventions, il peut y avoir de la complémentarité ou de la contradiction.

7. L'écologie des savoirs se laisse diriger par le principe de précaution. Lorsqu'il y a des interventions dans la réalité qui peuvent, en théorie, être réalisées par différents systèmes de savoir, les choix concrets en matière de savoir à privilégier doivent être régis par le principe de précaution, formulé ainsi dans l'écologie des savoirs : à circonstances égales, le type de savoir qui garantit le plus de participation des groupes sociaux, impliqués dans la conception, l'exécution, le contrôle et la réalisation de l'intervention, doit être privilégié.

8. La diversité du savoir ne se limite pas au contenu et au type d'intervention privilégiée dans la réalité sociale. Elle comprend également les moyens dans lesquels elle est formulée, exprimée et communiquée. L'écologie des savoirs invite les épistémologies polyphoniques et prismatiques. Polyphoniques, parce que les différents savoirs ont des développements autonomes, différentes façons de communiquer le savoir, ce qui explique pourquoi déterminer les relations entre ces savoirs tend à

être une tâche très complexe. Prismatiques, parce que la relation entre les savoirs change selon le type de pratiques sociales dans lesquelles ils interviennent.

9. La question de l'incommensurabilité est pertinente non seulement lorsque les savoirs en question proviennent de différentes cultures, mais aussi lorsqu'ils viennent de la même culture. En ce qui concerne les cultures occidentales, l'un des sujets les plus controversés est de savoir comment la science se délimite vis-à-vis d'autres moyens non scientifiques, voire irrationnels, de se relier au monde comme les arts, les humanités, la religion. Même les opinions critiquant l'idée que le savoir scientifique va se débarrasser de plus en plus de ses éléments « irrationnels », tels que ceux de Thomas Kuhn (1970, 1977), Gaston Bachelard (1971 [1934], 1972 [1938], 1975 [1949], 1981), Georges Canguilhem (1988), et dans une certaine mesure Michel Foucault (1980), fondent leurs paradigmes sur les discontinuités entre la science et les autres savoirs. Affirmer de telles discontinuités requiert, comme le souligne Thomas Gieryn (1999), un travail de frontière constant impliquant une surveillance ininterrompue et une vigilance épistémologique persistante afin de contenir et de repousser les « attaques d'irrationalité » imminentes et insistantes. Nous pourrions nous interroger par exemple sur les possibles relations entre la poésie et la science, sur la valeur épistémologique de la poésie et une possible épistémologie polyphonique impliquant la poésie et la science. De la même façon, le savoir religieux possède sa propre épistémologie, généralement considérée comme incommensurable au savoir

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

doit être menée de manière à maximiser la réussite de celui-ci. La traduction interculturelle est un outil visant à réduire au minimum les obstacles à l'articulation politique entre différents mouvements et groupes sociaux qui luttent partout dans le monde pour la justice sociale et la dignité humaine lorsque ces obstacles sont le fait de la différence culturelle et d'une inintelligibilité réciproque.

En plus de parler des langues différentes et d'avoir des trajectoires historiques différentes, ces groupes et mouvements déploient leurs éventails de luttes à partir non seulement de contextes politiques et sociaux propres à chacun, mais également de prémisses culturelles et d'univers symboliques distincts. Seules des significations communes pourront transformer des exigences en objectifs valant la peine d'être défendus. Au sein d'un projet inter-politique, la traduction interculturelle se préoccupe donc des raisons qui rendent la traduction essentielle et des relations de pouvoir impliquées dans ce travail. Ainsi, la traduction interculturelle n'est pas un signe de curiosité intellectuelle ni de dilettantisme culturel, mais un impératif dicté par le besoin d'étendre l'articulation politique au-delà des limites d'un lieu ou d'une culture donnés[2]. Cette nécessité peut d'abord être ressentie et exprimée par un groupe donné, mais pour que le travail de traduction puisse se concrétiser, il faut qu'elle soit partagée par un autre groupe. Idéalement, seules des relations de pouvoir égalitaires, c'est-à-dire des relations d'autorité partagée, conviennent à la traduction interculturelle car ce n'est que dans ce cadre qu'il peut y avoir réciprocité entre les mouvements ou groupes sociaux[3]. Cet idéal fait fonction de norme à la lumière de laquelle les pratiques concrètes de traduction doivent être évaluées. L'examen des relations sociales qui sous-tendent la

traduction entre mouvements et la poursuite de rapports de force de moins en moins inéquitables sont constitutifs du travail de traduction tel qu'il est compris ici. En tant que processus vivant, la traduction interculturelle recherche la réciprocité plutôt que de se préoccuper de cultures sources et de cultures cibles, croisant différentes sources pour des cibles croisées.

Sur la traduction interculturelle comme traduction vivante

Nous ne nous attarderons pas sur les nombreux débats ayant trait à la traduction, la traduction culturelle, la traduisibilité et la traduction en tant que culture qui ont marqué les sciences humaines et sociales depuis les années 1980, faisant ainsi naître de tout nouveaux programmes de recherches et disciplines, comme la traductologie. Selon les mots de António Sousa Ribeiro :

> Si, à chaque époque, il est des concepts qui à un moment donné jouissent d'une si large diffusion qu'ils semblent pouvoir nommer à eux seuls les principaux déterminants de l'époque, alors celui de l'époque actuelle, c'est le concept de traduction. On peut même dire sans la moindre réserve que la traduction est devenue une métaphore centrale, l'un des mots-clés de notre temps. Toute situation dans laquelle nous essayons de nous relier avec sens à la différence est potentiellement une situation traductionnelle (2004).

De la même façon, Michaela Wolf affirme que « la traduction a depuis longtemps quitté la « zone protégée » de la culture philologique de la traduction et devient de plus en plus une catégorie centrale de la théorie et de la politique culturelle » (2008).

Inspirée du concept de « philologie vivante[4] » (*filologia*

vivente) développé par Antonio Gramsci, la traduction interculturelle doit être conçue comme un processus vivant d'interactions complexes entre objets hétérogènes, linguistiques comme non linguistiques, associé à des échanges débordant de loin les cadres axés sur le savoir et sur le discours. Selon Giorgio Baratta, la philologie vivante de Gramsci voit au-delà des textes pour se concentrer sur les conditions sociales et politiques concrètes sur lesquelles les textes sont censés porter et avoir un impact[5].

Quelques éclaircissements seront bienvenus : on parle de traduction interculturelle plutôt que de traduction culturelle car les différences culturelles rencontrées dans la mondialisation contrehégémonique sont plus souvent d'ordre interculturel qu'intraculturel. Il est d'ailleurs souvent difficile de distinguer les deux cas de figure. En outre, les différences intraculturelles engendrent parfois des conflits encore plus difficiles à résoudre que les différences interculturelles. La traduction interculturelle est habituellement pensée comme une métaphore[6], tandis que la traduction linguistique renverrait au sens traditionnel et littéral du fait de traduire d'une langue à l'autre. Pourtant, nous savons bien qu'à force d'utilisation, les métaphores finissent par être comprises de manière littérale. Par ailleurs, la traduction interlinguistique implique obligatoirement la traduction culturelle. Néanmoins, la traduction interculturelle est beaucoup plus englobante du fait qu'elle comprend des phénomènes linguistiques et extralinguistiques.

Cinq thèmes

La langue est, bien sûr, le thème principal. Deux questions essentielles entrent en ligne de compte. La première concerne la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

traits du Sud impérialiste. C'est pourquoi il lui est beaucoup plus facile de se reconnaître comme une victime du Nord impérialiste que comme une victime du Sud impérialiste[16]. Afin de surmonter cette difficulté, nous devons prendre en compte une autre différence essentielle. Au Nord, une tradition anti-impérialiste ne peut être que post-impérialiste. Au Sud, au contraire, il est possible de réimaginer une tradition pré-impérialiste, précoloniale, sur laquelle un Sud anti-impérialiste pourrait se construire. À l'instar d'autres contextes[17], les mouvements indigènes en Amérique latine, en réclamant une mémoire précoloniale, illustrent le potentiel anti-colonialiste et anti-impérialiste. Cette reconstruction ne doit pas nécessairement être progressiste, mais elle n'a pas non plus à être réactionnaire. Afin d'être progressiste, elle doit se considérer comme provisoire, au sens où la pleine affirmation du non-impérialisme ou de l'anti-impérialisme signifie l'élimination même des concepts de « Nord impérialiste » et de « Sud impérialiste ». Dans la mesure où il devient possible pour le Sud de se penser en d'autres termes que le Sud, il est possible pour le Nord de se penser en d'autres termes que le Nord.

Apprendre du Sud passe donc par un processus de traduction interculturelle à travers lequel le Sud anti-impérialiste est construit non seulement au Nord, mais également au Sud. La construction d'un Sud anti-impérialiste fait partie intégrante de la mondialisation contre-hégémonique. De ce fait, le travail de traduction, loin d'être un pur exercice intellectuel, est un instrument pragmatique de médiation et de négociation. Il vise à surmonter la fragmentation inhérente à l'extrême diversité de l'expérience sociale du monde mise au jour par les écologies présentées aux chapitres VI et VII. Les épistémologies du Sud entendent construire un Sud anti-impérialiste solide, cohérent et

compétent. Ce processus se compose de trois moments distincts : la rébellion, la souffrance humaine et la continuité victime-agresseur[18]. À chacun de ces moments, la traduction interculturelle interviendra d'une manière particulière.

La rébellion

Le moment de rébellion se produit lorsque l'ordre impérial est ébranlé, au moins temporairement. Le moment de rébellion des opprimés est le maillon faible de la domination impériale. Sachant cela, il n'est pas étonnant que son analyse constitue elle aussi un maillon faible des sciences sociales colonisatrices conventionnelles qui se sont formées et épanouies sur la relation impérialiste. Le gigantesque recueil d'études sur la société indienne compilé par Ranajit Guha dans les multiples volumes des *Subaltern Studies* nous fournit une analyse convaincante de moments de rébellion[19]. Veena Das dit justement à propos de ce colossal travail d'érudition historique que les *Subaltern Studies* « sont d'une grande pertinence en établissant la centralité du moment historique de rébellion dans la compréhension des subalternes en tant que sujets de leurs propres histoires[20] » (1989 : 312). Nous parlons ici de moments de désobéissance dans lesquels l'ordre de représentation est confronté à nouvel ordre émergent. La remise en question de cet ordre de représentation est le premier pas vers des épistémologies du Sud, permettant ainsi aux énergies émancipatrices de se reconnaître comme telles. Le moment de rébellion est donc un moment de suspension qui transforme le Nord impérialiste en puissance aliénante et le Sud impérialiste en impuissance aliénante. Dans un tel moment, la force de l'oppresseur ne commence à exister que dans la mesure où la faiblesse de la

victime le permet : la puissance de l'oppresseur dépend de l'impuissance de la victime ; la volonté d'opprimer dépend de la volonté d'être opprimé. Cette réciprocité momentanée entre oppresseur et victime rend possible la subjectivité rebelle, cette dernière ayant, au moins temporairement, le contrôle de sa propre représentation. Gandhi a proposé une formulation mémorable de cette subjectivité lorsqu'il s'est imaginé s'adressant ainsi à l'Empire britannique : « Ce n'est pas nous qui devons faire ce que vous souhaitez, c'est vous qui devez faire ce que nous souhaitons » (1956 : 118).

La souffrance humaine

Le moment de la souffrance humaine est le moment où il y a contradiction entre les expériences de vie de l'opprimé et l'idée d'une vie digne. C'est également le moment où la souffrance humaine devient synonyme de souffrance infligée de la main de l'homme. C'est un moment décisif car la domination hégémonique réside dans la naturalisation de la souffrance humaine comme fatalité ou nécessité. La transformation de la souffrance humaine en souffrance injuste infligée par l'homme exige, par conséquent, un investissement considérable dans la représentation et l'imagination d'opposition. Comme l'a dit Ashis Nandys : « Notre sensibilité éthique limitée n'est pas la preuve de l'hypocrisie humaine ; elle est surtout le produit de notre connaissance limitée de la situation humaine » (1987 : 22). Le point de vue à l'origine des épistémologies du Sud est celui de la souffrance humaine injuste et du *pathos* de la volonté d'y résister.

La continuité victime-agresseur

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

phénomène linéaire, en planifiant la société et en contrôlant la nature. Nous ignorons si un monde meilleur est possible ; quelle légitimité ou motivation avons-nous alors à agir comme si nous le savions ? Le besoin de traduction réside dans le fait que les problèmes de liberté, d'égalité et de fraternité que la modernité occidentale a prétendu résoudre ne sont toujours pas résolus et ne pourront être résolus dans les limites culturelles et politiques de la modernité occidentale. En d'autres termes, comme il a déjà été mentionné, dans la période de transition dans laquelle nous nous trouvons actuellement, nous sommes confrontés à des problèmes modernes qui n'ont pas de solutions modernes.

Le travail de traduction entrepris sur la base de la sociologie des absences et de la sociologie des émergences est un travail d'imagination épistémologique et démocratique qui vise à bâtir de nouvelles conceptions plurielles de l'émancipation sociale sur les ruines de l'émancipation sociale automatique du projet moderne. Il n'existe aucune garantie qu'un meilleur monde soit possible, ni que tous ceux qui n'ont pas renoncé à se battre pour qu'il le soit l'imaginent de la même façon. L'oscillation entre la banalité et l'horreur, qui a tant intrigué Max Horkheimer et Theodor Adorno (1969), est aujourd'hui devenue la banalité de l'horreur. L'éventualité d'un désastre devient désormais évidente.

La situation de bifurcation décrite par Prigogine (1997) et Wallerstein (1999) est la situation structurelle dans laquelle a lieu le travail de traduction. Celui-ci vise à créer des constellations de savoirs et de pratiques suffisamment fortes pour proposer des alternatives crédibles à la phase actuelle du capitalisme mondial, caractérisée par une menace d'une ampleur sans précédent sur les cycles de renouvellement de la nature et la soumission à la logique mercantile de domaines toujours plus vastes d'interaction sociale. Le travail de traduction agit sur un

présent qui a été élargi par la sociologie des absences et sur un futur qui a été contracté par la sociologie des émergences. Grâce à un renforcement des interconnaissances, de la médiation et de la négociation, le champ des expériences politiques et sociales sur lequel compter et agir s'élargit, donnant ainsi une vision plus large et une évaluation plus réaliste des alternatives disponibles aujourd'hui. La possibilité d'un avenir meilleur réside donc non pas dans un lointain futur, mais dans la réinvention du présent élargi par la sociologie des absences et des émergences rendu cohérent par le travail de traduction. La traduction permet de recréer la tension entre les expériences et les attentes d'une façon non moderniste, car le présent élargi contient déjà le futur contracté. Plutôt qu'un présent tourné vers le futur, nous avons un futur tourné vers le présent. La nouvelle non-conformité provient de la vérification qu'il serait possible de vivre dans un monde meilleur aujourd'hui et non demain. Le présent capitaliste et colonialiste est fait d'émergences réprimées et d'absences produites activement et de manière invisible. Le futur a ainsi le champ libre et est rendu disponible par des imaginations cathartiques d'une société meilleure. L'épistémologie abyssale et le droit abyssal contrôlent les esprits et les institutions pour extraire de force le futur du présent. L'absurdité de cet artefact moderniste émerge clairement du travail de traduction. Ceux qui participent à ce travail se demandent, comme Bloch, pourquoi, si nous ne vivons que dans le présent, celui-ci est si furtif. Dans les zones de contact interculturelles, il est possible d'établir un contact visuel et existentiel avec différents types de présent dont font l'expérience différents types d'acteurs sociaux. Pour les uns, le passé est ce qu'est le futur des autres, et vice versa. Et tous œuvrent dans le présent à la construction d'un nouveau présent interculturel empli de possibilités. Les changements urgemment

souhaités pour intervenir dans le présent sont aussi des changements civilisationnels. En agissant à travers la pensée abyssale, le travail de traduction forme et donne à ceux présents dans la zone de contact les moyens de devenir des subjectivités déstabilisatrices et des acteurs post-institutionnels compétents.

Le travail de traduction permet de créer des significations et des directions qui sont précaires mais concrètes, à court terme mais radicales dans leurs objectifs, incertaines mais partagées. Le but de la traduction entre savoirs est de créer une justice cognitive. Le but de la traduction entre les pratiques et leurs agents est de créer les conditions d'émergence d'une justice sociale mondiale du point de vue de l'imagination démocratique. Le travail de traduction crée les conditions qui permettent des émancipations sociales concrètes de groupes sociaux concrets dans un présent dont l'injustice est légitimée par le gaspillage massif d'expériences. À mesure que le travail de traduction avance et s'étend, l'ampleur de ce gaspillage devient de plus en plus visible, plus absurde et plus révoltante.

Les nouvelles constellations de sens rendues possibles par le travail de traduction seraient en elles-mêmes un gaspillage d'expérience si elles n'étaient pas transformées en nouvelles constellations de pratiques transformatrices. La pratique de la traduction doit déboucher sur la pratique de manifestes. C'est-à-dire des projets d'alliances clairs et sans équivoque en vue d'une action collective. Renforcés par l'interconnaissance, la médiation et la négociation, les dénominateurs communs se transforment en énergies mobilisatrices renouvelées découlant d'un meilleur sens des risques partagés et des possibilités partagées sur la base d'identités plus métissées, mais non moins authentiques. Là réside la possibilité d'un groupement politique ascendant, alternative à un groupement descendant imposé par une théorie générale ou par un acteur social privilégié.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

soigner dans le présent. Pour citer une fois de plus Albert Camus : « La vraie générosité envers l'avenir consiste à tout donner au présent » (1951 : 380).

La seule utopie valable est d'agir ici et maintenant. Malgré cela, lorsque nous nous regardons dans le miroir du non-conformisme, nous avons tendance à voir l'utopie perfide du futur de notre présent. Pourquoi est-il si difficile de penser qu'il n'y a rien d'autre au-delà de notre présent concret alors qu'il est si facile de prouver que nous ne vivons et travaillons que dans le présent ? Pourquoi l'immanence du présent est-elle moins brillante que la transcendance du futur ? Ces questions resteront insolubles tant que les épistémologies du Nord resteront dominantes. Le futur est un luxe que seuls ceux qui possèdent un présent plus ou moins sûr peuvent se permettre. La banalisation du présent est toujours et à la fois l'autre face de la banalisation de l'horreur causée par tant de souffrance injuste et de la banalisation des luttes contre elle.

La conception dense de la contemporanéité (une conception du présent étendue grâce aux sociologies des absences et des émergences) permet une expérience du monde radicalement plus large. Expérimenter le monde, c'est l'expérimenter comme une série de problèmes desquels on peut participer à la solution. La ligne abyssale occidentalo-centrique a dans l'histoire exclu de larges segments de populations. Ils ne pouvaient pas apporter des solutions au problème puisqu'ils étaient eux-mêmes le problème. Au début du XXe siècle, William Edward Burghardt Du Bois dénonça cette idée de manière brillante quand, dans les premiers pages de son livre *Les âmes du peuple noir* (2008), il évoqua le « problème noir » et demanda comment on pouvait se sentir quand on est le problème, au lieu d'avoir un problème. En 1952, Fanon publia *Le Syndrome Nord-Africain*, dans lequel il

déclara également que le Nord-Africain, plutôt que d'avoir une maladie, était converti par la situation coloniale et le racisme européen en propre syndrome : « L'homme nord-africain qui va voir un médecin porte le poids mort de tous ses compatriotes. […] Menacé dans son affectivité, dans son activité sociale, dans son appartenance à la communauté : le Nord-Africain combine toutes les conditions qui font de lui un homme malade[2] » (1967b : 8, 13).

Inspirées par ces dénonciations des ontologies coloniales à partir desquelles tant de théories supposées universelles de transformation sociale ont dérivé, les épistémologies du Sud introduits dans ce livre sont une invitation à une bien plus grande expérience du monde et ainsi à une bien plus grande entreprise dans la tâche de transformer ce monde en un monde plus égal et plus divers, « un monde dans lequel différents mondes se sentiront confortables », pour reprendre le slogan du sous-commandant néo-zapatiste Marcos. Le succès de cette tâche décidera du sort des épistémologies du Sud, qui seront présentes tant que les relations inégales entre le Nord et le Sud, entre l'Ouest et l'Est, continueront de diriger le monde. L'utopie des épistémologies du Sud est sa propre disparation.

---

1. Voir également Comaroff et Comaroff (2012), qui étudient l'Afrique comme exemple du Sud mondial. Ainsi que le très ambitieux projet coordonné par Kumar (2007a, 2007b, 2012, 2013).

2. « Le syndrome nord-africain » fut publié pour la première fois dans *Esprit* (février 1952) : 237-251.

ANNEXES

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

du point de vue de l'impossibilité du radicalisme sont susceptibles de faciliter indirectement l'émergence d'intellectuels militants ou intellectuels d'arrière-garde, comme aiment à les appeler les partisans du bien vivre. Par ailleurs, certains de ces partisans pourraient un jour lire ce livre et même être intéressés par ce qu'ils y trouveront. Ce qui est écrit dans ce livre est une expérience pensée-action, une gymnastique des idées pour se préparer à devenir un intellectuel d'arrière-garde, et donc un rebelle compétent. Ce que les partisans peuvent apprendre de moi n'est que le reflet fidèle de ce que je n'ai de cesse d'apprendre d'eux.

Bien qu'écrit de ce côté-ci de la ligne, ce livre a été conçu de l'autre côté de la ligne. Il n'est intelligible et prometteur que pour ceux qui sont capables d'imaginer la fin de la ligne abyssale.

La tentative de contribuer à l'émergence de théories d'arrière-garde exige des exercices répétés d'auto-réflexivité sur la dé-formation et la réinvention en cours. Le contexte rappelle l'affirmation éloquente de saint Augustin dans ses *Confessions : Quaestio mihi foetus sum* (« Je suis devenu pour moi-même une énigme »). La différence, c'est que l'énigme n'est plus la confession d'erreurs passées, mais la participation à la construction d'un futur individuel et collectif, sans qu'il ne soit jamais certain que les erreurs du passé ne se répéteront pas.

Les lecteurs ne sont certainement pas sans savoir qu'en écrivant du point de vue de l'impossibilité du radicalisme, je tente, de façon vaine ou désespérément honnête, de récupérer le radicalisme par des moyens qui prendront au dépourvu les pouvoirs en place. Permettez-moi d'ajouter : je n'ai aucun moyen de savoir si j'ai réussi. Je ne sais donc pas si je suis un rebelle compétent. Je ne ressens pas le besoin irrépressible d'écrire ce que j'écris, ce qui n'est pas gênant. Ce qui est

gênant, c’est de ne pas éprouver le besoin de faire taire ce qui devrait être tu. La dernière phrase de L’Éthique de Spinoza est terrifiante : *Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara* – « Toutes les choses remarquables sont aussi difficiles que rares ».

C’est pourquoi, dans une large mesure, ce livre reste incomplet.

MANIFESTE pour le bien-vivre, *buen vivir*[1]

Il est temps de changer de discours. Élargissons le présent et l'espace du monde. Allons de l'avant. Suivons des cartes ébauchées. Entre la théorie et l'action, il peut y avoir une concordance, mais il n'y a pas de séquence. Nous n'atteindrons pas forcément le même endroit, mais nous avons tous le même point de départ et cela est suffisant. Nous n'avons pas tous la même destination, mais nous sommes convaincus que nous pouvons faire route ensemble pendant très longtemps. Quelques-uns d'entre nous parlent des langues coloniales, la très grande majorité parle d'autres langues. Puisque seule une poignée d'entre nous ont une voix, nous avons recours à des ventriloques, que nous appelons des intellectuels d'arrière-garde, car ils font ce qu'ils ont toujours su faire : regarder en arrière. Mais nous leur avons maintenant confié une nouvelle mission : s'occuper de ceux d'entre nous qui sont à la traîne pour les ramener dans la lutte, et identifier quiconque n'a de cesse de nous trahir à l'arrière et nous aider à découvrir pourquoi.

Nous connaissons Marx, même si Marx peut ne pas nous connaître. La grande théorie est un livre de recettes pour affamés. Nous ne sommes ni universels, ni éternels. Nous rejetons toutes les philosophies qui ne reconnaissent pas notre valeur. Nous connaissons Gandhi et Gandhi nous connaît. Nous connaissons Fanon et Fanon nous connaît. Nous connaissons Toussaint Louverture et Toussaint Louverture nous connaît. Nous connaissons Patrice Lumumba, Bartolina Sisa, Catarina

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d’arguments pour justifier l’action et l’inaction, la pensée abstraite sans corps ni passion, les catalogues de principes à lire plutôt qu’à vivre, la compréhension et les représentations axées sur l’homogénéité statistique, la critique sans l’ironie, la satire ou la comédie, la croyance qu’il est normal d’être envisagé de manière collective et de n’agir que de manière individuelle, le désir de plaire à ceux qui nous méprisent tout en méprisant tous les autres, une préférence pour la nature morte et une peur de la nature vivante, les obsessions jumelles d’être client ou d’avoir des clients, les peurs jumelles de ne plus être riche ou ne plus être pauvre, les incertitudes jumelles quant à savoir si le pire est passé ou à venir, l’obsession de l’obsession, l’incertitude de l’incertitude et la peur de la peur. Ensuite seulement viennent nos ennemis, ceux contre qui nous devons nous rebeller ensemble. En partie, les ennemis contre qui nos alliés doivent lutter, ce sont eux-mêmes et la manière dont ils sont devenus ce qu’ils sont et doivent cesser d’être pour devenir nos alliés sincères. Comme l’a dit un jour Amílcar Cabral, ils devront se suicider en tant que classe, ce qui n’est pas tâche facile.

Comment formons-nous nos alliances ? Le monde est démesuré pour les êtres humains et la nature. Le monde oppresseur est démesuré pour les opprimés. Peu importe leur nombre, les opprimés seront toujours trop peu nombreux, et ils le seront d’autant plus qu’ils ne seront pas unis. L’union fait la force, mais la plus grande force, c’est celle qui construit l’unité. Nous n’avons ni dirigeants ni partisans. Nous nous organisons par nous-mêmes, nous mobilisons nous-mêmes, réfléchissons et agissons. Nous ne sommes pas légion, mais nous aspirons à former une légion d’organisations et de mouvements. Nous suivons Spinoza, mais seulement dans la mesure où il ne contredit ni Gandhi ni Rosa Luxemburg : la spontanéité ne perturbe le *statu quo* que si elle s’organise elle-même de façon à

constituer elle-même un nouveau *statu quo*.

Nous partons d'un objectif et d'une action. Nos problèmes sont d'ordre pratique et nos questions sont productives. Nous partageons deux postulats : d'abord, notre souffrance ne se réduit pas au mot « souffrance » ; ensuite, nous n'acceptons pas la souffrance injuste et combattons à la place pour ce quelque chose de meilleur auquel nous avons droit. L'ambiguïté ne nous paralyse pas. Nous ne sommes pas obligés de coïncider, nous devons simplement converger. Nous n'avons pas besoin de nous unir, nous devons généraliser. Nous nous traduisons mutuellement et prenons garde à ce que les uns ne s'impliquent pas plus dans la traduction que les autres. Il importe peu que nous ne soyons pas d'accord sur ce que cela signifie que de changer le monde. Il suffit que nous soyons d'accord sur les actions qui mènent à ce changement. Beaucoup d'émotions et de sensations participent d'un tel accord, renforcent et critiquent sans un mot. La traduction nous permet de poser les limites et les possibilités de l'action collective. Nous communiquons directement et indirectement par des sourires et des affects, par la chaleur des mains et des bras, par la danse, jusqu'à atteindre le seuil de l'action concertée. La décision est toujours autonome. Des motivations différentes peuvent aboutir sur des décisions convergentes. Rien n'est irréversible à l'exception des risques que l'on court.

---

1. Le concept du bien-vivre, *buen vivir*, dérive du mot quechua *sumak kawsay* et est prépondérant dans la conception de l'émancipation sociale dont les fondements épistémologiques ont été présentés dans ce livre.

Bibliographie

ABEELE, Georges van der, 1992, *Travel as Metaphor*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

AFZAL-KHAN, Fawzia, et SHESHADRI-CROOKS, Kalpana, 2000, *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*, Duke University Press, Durham.

AGAMBEN, Giorgio, 2004, *State of Exception*, University of Chicago Press, Chicago.

AHMAD, Ibn Majid Al-Najdi, 1971, *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese : Being a Translation of Kitab al-Fawa' id fi usul al-bahr wa' l-qawa' id of Ahmad b. Majid Al-Najdi, Together with an Introduction on the History of Arab Navigation, Notes on the Navigational Techniques and the Topography of Indian Ocean, and a Glossary of Navigational Terms by G. R. Tibbetts*, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Londres.

AKERMAN, James, et KARROW JR., Robert, 2007, *Maps : Finding Our Place in the World*, University of Chicago Press, Chicago.

AKRAM, Susan Musarrat, 1999, « Scheherezade Meets Kafka : Two Dozen Sordid Tales of Ideological Exclusion », *Georgetown Immigration Law Journal 14*, p. 51-150.

–, 2000, « Orientalism Revisited in Asylum and Refugee Claims », *International Journal of Refugee Law 12*, n° 1, p. 7-40.

AKRAM, Susan Musarrat, et KARMELY, Maritza, 2005, « Immigration and Constitutional Consequences of Post-9/11 Policies Involving Arabs and Muslims in the United States : Is Alienage a Distinction without a Difference ? », *U.C. Davis*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

—, 1963, *The Wretched of the Earth*, préface de Jean-Paul Sartre, Grove, New York.

—, 1967a, *Black Skin, White Masks*, Grove, New York.

—, 1967b, « The “North African Syndrome” », *Toward the African Revolution*, traduction de Haakon Chevalier, Grove, New York.

—, 1967c, *Toward the African Revolution*, Grove, New York.

FARUKI, Kemal A., 1979, *The Constitutional and Legal Role of the Umma*, Ma’aref, Karachi.

FEDERICI, Silvia, 1994, « Journey to the Native Land : Violence and the Concept of the Self in Fanon and Gandhi », *Quest 8*, n° 2, p. 47-69.

FINDLEN, Paula, 1995, « Translating the New Science : Women and the Circulation of Knowledge in Enlightenment Italy », *Configurations 2*, p. 167-206.

FLORES, Carlos Crespo, 2005, *La guerra del agua de Cochabamba : Cinco lecciones para las luchas anti neoliberales en Bolivia*, disponible sur www.aguabolivia.org (dernier accès le 11 octobre 2012).

FOUCAULT, Michel, 1980, *Power and Knowledge*, Pantheon, New York.

FOURIER, Charles, 1967, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, Jean-Jacques Pauvert Editeur, Paris.

FRANK, Andre Gunder, 1969, *Latin America : Underdevelopment or Revolution*, Monthly Review, New York.

FREEMAN, Jody, 1997, « Collaborative Governance in the Administrative State », *UCLA Law Review 45*, n° 1, p. 1-98.

FREYRE, Gilberto, 1946, *The Masters and the Slaves*, Alfred A. Knopf, New York.

FUKUYAMA, F., 1992, *The End of History and the Last Man*, Penguin, Londres.

FURNIVALL, John Sydenham, 1948, *Colonial Policy and Practice : A Comparative Study of Burma and Netherlands India*, Cambridge University Press, Cambridge.

GALISON, Peter, 1997, *Image and Logic : A Material Culture of Microphysics*, University of Chicago Press, Chicago.

GALISON, Peter, et STUMP, David J., 1996, *The Disunity of Science : Boundaries, Contexts, and Power*, Stanford University Press, Stanford.

GAMBLE, C., 1989, *The Paleolithic Settlement of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.

GANDHI, Mahatma, 1929/1932, *The Story of My Experiments with Truth*, Vol. 1 et 2, Navajivan, Ahmedabad.

—, 1938, *Hind Swaraj*, Navajivan, Ahmedabad.

—, 1951, *Selected Writings of Mahatma Gandhi*, Beacon, Boston.

—, 1956, *The Gandhi Reader*, Indiana University Press, Bloomington.

—, 1960, *Discourses on the Gita*, Navajivan, Ahmedabad.

—, 1972, *Satyagraha in South Africa*, Navajivan, Ahmedabad.

GANDLER, Stefan, 2010, « The Concept of History in Walter Benjamin's Critical Theory », *Radical Philosophy Review 13*, n° 1, p. 19-42.

GARCÍA LINERA, Álvaro, 2009, *La potencia plebeya : Acción colectiva y identidades indígenas obreras y populares en Bolivia*, Siglo del Hombre, Bogotá.

GIBBON, Edward, 1928, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, J. M. Dent and Sons, Londres.

GIDDENS, Anthony, 1993, *New Rules of Sociological Method*, Polity, Cambridge.

—, 1995, *Politics, Sociology and Social Theory*, Polity, Cambridge.

GIERYN, Thomas F., 1999, *Cultural Boundaries of Science : Credibility on the Line*, University of Chicago Press, Chicago.

GILL, Terry, et SLIEDGRET, Elies van, 2005, « A Reflection on the Legal Status and Rights of “Unlawful Enemy Combatant” », *Utrecht Law Review 1*, n° 1, p.28-54.

GILMAN, Ernest B., 1978, *The Curious Perspective : Literary and Pictorial Wit in the Seventeenth Century*, Yale University Press, News York.

GILROY, Paul, 1993, *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge.

GLON, Justin C., 2005, « Good Fences Make Good Neighbors : National Security and Terrorism - Time to Fence in Our Southern Border », *Indiana International and Comparative Law Review 15*, n° 2, p. 349-388.

GOODY, J., 2006, *The Theft of History*, Cambridge University Press, Cambridge.

GORDON, Lewis, 1995, *Fanon and the Crisis of European Man : An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, Routledge, Londres.

GORDON, Linda, 1991, *Women, the State and Welfare, University of Wisconsin Press*, Madison.

—, 2007, *The Moral Property of Women : A History of Birth Control Politics in America*, University of Illinois Press, Champaign-Urbana.

GOULDNER, Alvin Ward, 1970, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Avon, New York.

GRAHAM, Chadwick M., 2005, « Defeating an Invisible Enemy : The Western Superpowers’ Efforts to Combat Terrorism by Fighting Illegal Immigration », *Transnational Law and Contemporary Problems 14*, n° 1, p. 281-310.

GRAHAM, Nora, 2005, « Patriot Act II and

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

NASR, Seyyed Hossein, 1976, *Western Science and Asian Cultures, Indian Council for Cultural Relations*, New Delhi.

NEEDHAM, Joseph, 1954, *Science and Civilization in China*, 6 volumes, Cambridge University Press, Cambridge.

NICHOLAS DE CUES, 1985, *On Learned Ignorance (De docta ignorantia)*, Arthur J. Banning Press, Minneapolis, disponible sur http://cla.umn.edu/sites/jhopkins/DI-I-12-2000.pdf (dernier accès le 11 octobre 2012).

NIETZSCHE, Friedrich, 1971, « Rhétorique et langage », présenté et traduit par Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique 5*, p. 99-144.

—, 1973, *The Portable Nietzsche*, présenté par Walter Kaufmann, Viking, New York.

NKRUMAH, Kwame, 1965a, *Consciencism : Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution*, Monthly Review, New York.

—, 1965b, *Neo-colonialism : The Last Stage of Imperialism*, International Publishers, New York.

NUNES, João Arriscado, 1998/1999, « Para além das “duas culturas” : Tecnociências, tecnoculturas e teoría crítica », *Revista Crítica de Ciências Sociais 52-53*, p.15-59.

—, 2001, « A síndrome do Parque Jurássico: História(s) edificante(s) da genética num mundo “sem garantias” », *Revista Crítica de Ciências Sociais 61*, p. 29-62.

NUNES, João Arriscado, et GONçALVES, Maria E., 2001, *Enteados de Galileu ? A semiperiferia no sistema mundial da ciência*, Afrontamento, Porto.

NYE, Joseph, et DONAHUE, John, 2000, *Governance in a Globalizing World*, Brookings Institution, Washington.

O’ROURKE, Dara, 2003, « Outsourcing Regulation : Analyzing Non-governmental Systems of Labor Standards

Monitoring », *Policy Studies Journal 31*, p. 1-29.

ODERA ORUKA, H., 1990a, « Cultural Fundamentals in Philosophy », *Quest 4*, n° 2, p. 21-37.

—, 1990b, « Sage-Philosophy : The Basic Questions and Methodology », *Sage Philosophy : Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, présenté par H. Odera Oruka, Brill, Leyde, p. 27-40.

—, 1998, « Grundlegende Fragen der Afrikanischen “Sage-Philosophy” », *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, présenté par F. Wimmer, p. 35-53, Passagen, Vienne.

OLIVEIRA FILHO, Abelardo, 2002, *Brasil : Luta e resistência contra a privatização da água*, Report to PSI InterAmerican Water Conference, San José, 8-10 juillet, disponible sur www.psiru.org/Others/BrasilLuta-port.doc (dernier accès le 11 octobre 2012).

OLIVERA, Oscar, 2005, *Cochabamba ! Water War in Bolivia*, South End, Cambridge.

ORTEGA Y GASSET, J., 1942, *Ideas y creencias*, Revista de Occidente, Madrid.

—, 1987, *El tema de nuestro tempo*, Alianza, Madrid.

ORTIZ, Fernando, 1973, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Ariel, Barcelone.

OSEGHARE, Antony S., 1992, « Sagacity and African Philosophy », *International Philosophical Quarterly 32*, n° 1, p. 95-104.

OSHA, Sanya, 1999, « Kwasi Wiredu and the Problems of Conceptual Decolonization », *Quest 13*, n° 1-2, p. 157-164.

OSLER, Margeret, 2000, *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge.

OYAMA, Susan, 2000, *Evolution’s Eye : A Systems View of the Biology-Culture Divide*, Duke University Press, Durham.

OYAMA, Susan, GRIFFITHS, Paul E., et GRAY, Russell D., 2001, *Cycles of Contingency : Developmental Systems and Evolution*, MIT Press, Cambridge.

PACEM IN MARIBUS XX, 1992, *Ocean Governance : A Model for Global Governance in the 21st Century*, International Ocean Institute, Malte.

PAGDEN, Anthony, 1990, *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, Yale University Press, New Haven.

PALENCIA-ROTH, Michael, 2006, « Universalism and Transversalism : Dialogue and Dialogics in a Global Perspective », *Cultural Diversity and Transversal Values: The East-West Dialogue on Spiritual and Secular Dynamics*, UNESCO, Paris.

PANIKKAR, Raymond, 1979, *Myth, Faith, and Hermeneutics*, Paulist, New York.

PARDO, Arvid, 1968, « Whose Is the Bed of the Sea ? », *International Law Proceedings 62*, p. 216-229.

PASCAL, B., 1966, *Pensées*, Penguin, Londres.

PASSEL, Jeffrey S., 2005, *Estimates of the Size and Characteristics of the Undocumented Population (US)*, Pew Hispanic Center, Washington.

PASTOR, Alba, PEN ALOZA, Eduardo, et VALERIO ULLOA, Victor, 1993, *Aproximaciones al mundo barroco latinoamericano*, Universidad Nacional Autonoma de Mexico, Mexico.

PAYOYO, Peter, 1997, *Cries of the Sea : World Inequality, Sustainable Development and the Common Heritage of Humanity*, Martinus Nijhoff, Dordrecht.

PERHAM, Margery, 1934, « A Restatement of Indirect Rule », *Africa : Journal of the International African Institute 7*, n° 3, p. 321-334.

PICKERING, Andrew, 1992, *Science as Practice and Culture*,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

WALLERSTEIN, Immanuel M., 1974, *The Modern World-System*, Academic Press, New York.

—, 1999, *The End of the World as We Know It : Social Science for the Twenty-First Century*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

—, 2004, *World-Systems Analysis : An Introduction*, Duke University Press, Durham.

—, 2007, « The Structures of Knowledge, or How Many Ways May We Know », *Cognitive Justice in a Global World : Prudent Knowledge for a Decent Life*, présenté par Boaventura de Sousa Santos, Lexington, Lanham, p. 129-134.

WALLERSTEIN, Immanuel, et BALIBAR, Etienne, 1991, *Race, Nation, Class : Ambiguous Identities*, Verso, New York.

WARDE, Alan, 1997, *Consumption, Food and Taste : Culinary Antinomies and Commodity Culture*, Sage, Londres.

WARDELL, M. L., et TURNER, S.P., 1986, *Sociological Theory in Transition*, Allen and Unwin, Londres.

WEBER, Max, 1958, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Scribner, New York.

—, 1963, *The Sociology of Religion*, Beacon, Boston.

—, 1968, *Economy and Society : An Outline of Interpretive Sociology*, Bedminster Press, New York.

WEINSTEIN, Fred, et PLATT, Gerald, 1969, *The Wish to Be Free : Society, Psyche, and Value Change*, University of California Press, Berkeley.

WEISS, Edith, 1989, *Natural Law and Justice*, Harvard University Press, Cambridge.

WERBNER, Richard, 2002, « Cosmopolitan Ethnicity, Entrepreneurship and the Nation : Minority Elites in Botswana », *Journal of Southern African Studies 28*, n° 4, p. 731-753.

WHITE, Mary V., 1982, « The Common Heritage of

Mankind : An Assessment », *Case Western Reserve Journal of International Law 14*, p. 509-542.

WHITEHEAD, John W., ADEN, Steven H., 2002, « Forfeiting Enduring Freedom for Homeland Security : A Constitutional Analysis of the USA Patriot Act and the Justice Department's Anti-terrorism Initiatives », *American University Law Review 51*, n° 6, p. 1081-1133.

WILLIAMS, Eric, 1994 [1944], *Capitalism and Slavery*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

WILSON, William Justus, 1987, *The Truly Disadvantaged : The Inner City, the Underclass and Public Policy*, University of Chicago Press, Chicago.

WIREDU, Kwasi, 1990, « Are There Cultural Universals ? », *Quest 4*, n° 2, p. 5-19.

—, 1996, *Cultural Universals and Particulars : An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington.

—, 1997, « African Philosophy and Inter-cultural Dialogue », *Quest 11*, n° 1-2, p. 29-41.

WISHNIE, Michael J., 2004, « State and Local Police Enforcement of Immigration Laws », *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law 6*, n° 5, p. 1084-1115.

WITTGENSTEIN, L., 1973, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Suhrkamp, Francfort.

WOLF, Michaela, 2008, « Translation-Transculturation : Measuring the Perspectives of Transcultural Political Action », traduction de Kate Sturge, *Europäisches Institut für Progressive Kulturpolitik*, disponible sur http://eipcp.net/transversal/0608/wolf/en (dernier accès le 11 octobre 2012).

WÖLFFLIN, Heinrich, 1979, *Renaissance and Baroque*, Cornell University Press, Ithaca.

WREBNER, Pnina, 1999, « Global Pathways : Working Class

Cosmopolitans and the Creation of Transnational Ethnic Worlds », *Social Anthropology 7*, n° 1, p. 17-37.

XABA, Thokozani, 2007, « Marginalized Medical Practice : The Marginalization and Transformation of Indigenous Medicines in South Africa », *Another Knowledge Is Possible : Beyond Northern Epistemologies*, présenté par Boaventura de Sousa Santos, Verso, Londres, p. 317-351.

YNGVESSON, Barbara, 1996, « Negotiating Motherhood : Identity and Difference in “Open Adoptions” », *Law and Society Review 31*, n° 1, p. 31-80.

ZAEHNER, R. C., 1982, *Hinduism*, Oxford University Press, Oxford.

ZAPPALA, M. O., 1990, *Lucian of Samosata in the Two Hesperias : An Essay in Literary and Cultural Translation*, Scripta Humanistica, Potomac.

ZELMAN, Joshua D., 2002, « Recent Developments in International Law : Anti-terrorism Legislation Part One : An Overview », *Journal of Transnational Law and Policy 11*, n° 1, p. 183-200.

ZIECK, Margoleine, 1992, « Reference to Extraterrestrial Realms », *Verfassung und Recht in Übersee 25*, p. 161-198.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Conclusion

Annexes

- Minifeste pour les intellectuels militants

- Manifeste pour le bien-vivre, *buen vivir*

Bibliographie

Bibliographie de Boaventura de Sousa Santos

Remerciements

Collection « Solidarité et société » dirigée par Jean-Louis Laville

Dès le XIXe siècle, l'invention de la solidarité correspond à la tentative de penser un lien social véritablement moderne, qui ne repose ni sur les intérêts matériels, ni sur les communautés traditionnelles. En dépit de l'annonce récurrente de son affaiblissement, voire de sa disparition, cette idée de solidarité continue à rassembler ceux qui refusent de réduire la vie sociale à l'utilitarisme et les relations humaines au contrat. De multiples formes d'associationnisme, présentes depuis le niveau local jusqu'au niveau international, s'y réfèrent aujourd'hui avec force.

La solidarité est donc d'actualité. Mais derrière l'adhésion qu'elle suscite apparaissent des conceptions contrastées. Elles renvoient pour certaines à la vision d'une société éthique dans laquelle des citoyens remplissent leurs devoirs moraux alors qu'elles désignent pour d'autres des actions collectives relevant de l'auto-organisation et du mouvement social.

Cette collection se propose donc d'éclairer les multiples formes de solidarité en actes comme les débats qui y sont liés, en soulevant des questions décisives pour notre avenir commun.

Joseph Haeringer (dir.), *La démocratie : un enjeu pour les associations d'action sociale*, 2008.
Jean-Louis Laville, *Le travail, une nouvelle question politique*, 2008.
Jean-Paul Maréchal, *Humaniser l'économie*, 2008.
Bruno Frère, *Le nouvel esprit solidaire*, 2009.
Anne Salmon, *Mais que font les éducateurs ? Le travail social à l'épreuve du politique*, 2009.

Jean-Louis Laville et Pascal Glémain (dir.), *L'économie sociale et solidaire aux prises avec la gestion*, 2010.
Jean-Michel Servet, *Le grand renversement*, 2010.
Anne Salmon, *Le travail sous haute tension. Risques industriels et perspectives syndicales dans le secteur de l'énergie*, 2011.
Thierry Brun, *Main basse sur les services. Chronique d'une réforme silencieuse*, 2011.
Geoffrey Pleyers (dir.), *La consommation critique. Mouvements pour une alimentation responsable et solidaire*, 2011.
Laurent Gardin, Jean-Louis Laville, Marthe Nyssens, *Entreprise sociale et insertion. Une perspective internationale*, 2012.
Roland Janvier, Jean Lavoué, Michel Jézéquel, *Transformer l'action sociale avec les associations*, 2013.
Bruno Frère (dir.), *Le tournant de la théorie critique*, 2015.
Jean-Louis Laville et Anne Salmon (dir.), *Associations et Action publique*, 2015.
Julien Charles, *La participation en actes. Entreprise, ville, association*, 2016.

Achevé d’imprimer par XXXXXX,
en XXXXX 2016
N° d’imprimeur :

Dépôt légal : XXXXXXX 2016

Imprimé en France