

Épistémologies du Sud

Epistemologies of the South

Boaventura de Sousa Santos

Traducteur : Magali Watteaux



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/9351>

DOI : 10.4000/etudesrurales.9351

ISSN : 1777-537X

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 août 2011

Pagination : 21-50

Référence électronique

Boaventura de Sousa Santos, « Épistémologies du Sud », *Études rurales* [En ligne], 187 | 2011, mis en ligne le 12 septembre 2018, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/9351> ; DOI : 10.4000/etudesrurales.9351

C ONTRE LES JÉRÉMIADES PESSIMISTES de la pensée critique eurocentriste, j'ai soutenu qu'il existe dans le monde des alternatives réalistes au statu quo actuel, auxquelles, pourtant, nous prêtons rarement attention, simplement parce que, dans nos manières de pensée, de telles alternatives ne sont ni visibles ni crédibles. Par conséquent, j'ai soutenu que ce n'est pas d'alternatives dont nous avons besoin mais de penser de façon alternative les alternatives existantes.

Durant ces dix dernières années, j'ai essayé de tester cette idée en analysant, d'abord, le processus du Forum social mondial (FSM), qui a débuté à Porto Alegre en 2001, et, plus récemment, les processus politiques expérimentés en Bolivie et en Équateur [Santos 2006 et 2010]. Dans le premier cas, je me suis appuyé sur le FSM pour démontrer l'existence d'une mondialisation contre-hégémonique ; dans le second cas, je me suis concentré sur les mobilisations intenses des mouvements sociaux, en particulier les mouvements indigènes, qui ont conduit à deux constitutions politiques très innovantes contenant la promesse de conceptions alternatives, et de l'État

(plurinationnalité, démocratie participative), et du développement (*Sumak Kawsay* ou *buen vivir* : « le bien-vivre »), et des droits de l'homme (comprenant les droits de la nature). Comme leurs noms l'indiquent, certaines de ces alternatives font appel à des philosophies et à des visions du monde non occidentales. Ce qui soulève deux questionnements. Le premier concerne les limites de la tradition critique occidentalocentriste (souvent dominante dans la pensée critique à l'égard des pays du Sud) pour ce qui est d'analyser et d'évaluer les processus politiques qui ont recours à des univers symboliques et culturels ne concordant pas avec ceux qui la sous-tendent. Le second porte sur l'exploration d'alternatives épistémologiques et théoriques qui permettront éventuellement de sortir de l'aveuglement dans lequel semble enfermée la tradition critique occidentalocentriste.

Dans cet article, je présenterai le contexte intellectuel et social qui génère ce type de questionnement et qui offre quelques exercices préliminaires au fondement épistémologique d'une réponse adéquate à ces questions. S'agissant de ce contexte, je décrirai les défis que doit relever la tradition critique occidentale en m'intéressant plus particulièrement à l'ancien et au nouveau, à la perte des termes critiques, à la relation fantomatique entre la théorie critique et la transformation sociale, à la fin du capitalisme sans fin et à la fin du colonialisme sans fin. À propos des nouvelles orientations épistémologiques, je suggère que les épistémologies du Sud sont fondées sur « l'écologie des savoirs » et sur « la traduction interculturelle ».

Le projet Yasuni : un modèle très ancien ou très nouveau ?

Pour illustrer les nouveaux champs des alternatives jusqu'à présent « gaspillés » ou ignorés par la tradition critique occidentale, je prendrai pour exemple l'une des transformations que propose l'Amérique latine, à savoir le projet équatorien Yasuni-ITT, projet hautement disputé, ce que montre la récente tentative de coup d'État dans ce pays. Présenté pour la première fois en 2007 par le ministre de l'Énergie et des Mines de l'époque, Alberto Acosta (futur président de l'Assemblée constituante), ce projet est une alternative au modèle capitaliste extractiviste de développement qui prévaut aujourd'hui en Amérique latine. Il appelle une coresponsabilité internationale d'un nouveau genre, une nouvelle relation entre pays plus ou moins développés, et vise un nouveau modèle de développement : un modèle post-pétrole. L'Équateur est un pays pauvre malgré – ou à cause de – sa richesse en pétrole. Son économie dépend lourdement des exportations pétrolières : le revenu pétrolier constitue 22 % du PNB et 63 % des exportations. En Amazonie, les destructions humaines et environnementales causées par ce modèle économique sont très impressionnantes. La disparition, entre 1960 et 1990, de deux peuples entiers – les *tetetes* et les *sansahauris* – est directement liée à l'exploitation qu'ont entreprise les compagnies Texaco et, plus tard, Chevron.

L'initiative équatorienne essaie de rompre avec ce passé par le biais des propositions suivantes. L'État se porte garant de la non-exploitation des réserves de pétrole de son

sous-sol – estimées à 850 millions de barils et réparties en trois ensembles dans le Parc national amazonien de Yasuni, l'une des régions du monde où la biodiversité est la plus riche – à la condition que les pays les plus développés remboursent à l'Équateur la moitié des revenus auxquels, par cette décision, ce pays renonce. On évalue que, sur treize ans, cette exploitation générerait 4 à 5 millions d'euros et émettrait dans l'atmosphère 410 tonnes de CO₂. Cette pollution pourrait être évitée si l'Équateur était dédommagé à hauteur de 2 millions d'euros. Cet argent irait à des investissements environnementalement corrects : énergies renouvelables, reforestation, etc. Ces fonds serviraient de certificat de garantie. Il s'agirait de crédits que les pays « donateurs » récupéreraiient, avec des intérêts, si l'Équateur revenait sur sa décision et se réengageait dans la production de pétrole.

Contrairement au protocole de Kyoto, cette proposition n'a pas pour but de créer un marché du charbon mais a pour but de prévenir les émissions de carbone. Elle ne se contente pas d'en appeler à la diversification des sources énergétiques : elle suggère d'en réduire la demande. Elle combine les préoccupations environnementales occidentalocentristes au respect des conceptions indigènes de la Pachamama (Terre Mère). Elle défend le droit de la nature à être protégée en tant qu'entité vivante chaque fois que la stabilité, et la régénération, de ses cycles vitaux est menacée. Elle proclame le *Sumak Kawsay*, concept quechua exprimant le « bien-vivre », comme une alternative aux conceptions occidentales du développement (toutes considérées comme non durables) et à la croissance infinie.

Cette proposition doit donc être considérée comme une contribution indigène au monde entier. Par ailleurs, elle fait de plus en plus de disciples parmi les citoyens et les mouvements sociaux à mesure qu'il devient évident que la dégradation et le pillage des ressources naturelles irremplaçables conduisent au suicide de l'humanité.

L'agitation intérieure qu'a provoquée cette proposition traduit l'ampleur de ses conséquences¹. Ce qui est en jeu, c'est la première grande rupture avec le modèle développementaliste et extractiviste qui a prévalu dans la majeure partie des pays du Sud. La possibilité que cette proposition constitue un précédent est une menace pour le capitalisme mondial, et particulièrement pour le lobby pétrolier. En outre, ce projet implique un nouveau schéma égalitaire dans la coopération internationale, qui se veut durable et capable de défendre deux intérêts aussi forts l'un que l'autre : l'intérêt de l'Équateur à préserver sa souveraineté nationale compte tenu des risques qu'il court en internationalisant ses plans de développement ; et les intérêts des contribuables internationaux, soucieux que leurs contributions ne soient pas utilisées à des fins qui n'aient pas été préalablement validées. Cette coopération sera très différente de celle qui a prévalu jusque-là dans les relations centre-périphérie du système mondial moderne dominé par l'impérialisme, les doubles valeurs, les ajustements structurels, les échanges inégaux, l'alignement forcé, etc.

Ce projet recèle plusieurs défis théoriques et politiques.

Le premier consiste à savoir comment appréhender la dimension temporelle de cette

initiative : est-elle novatrice parce qu'elle tend vers un futur postcapitaliste et qu'elle est sans précédent au sein de la logique du développement moderne, ou est-elle novatrice en ce qu'elle appelle à un retour sans précédent à un passé précapitaliste et qu'elle est fondée sur une conception indigène de la nature ? Dans le premier cas, la nouveauté est utopie ; dans le second cas, elle est anachronisme. Je présenterai dans ce qui suit certains de ces dilemmes analytiques.

Il n'est pas aisé d'analyser les processus sociaux, politiques et culturels, nouveaux ou innovants. Le risque existe de les soumettre aux vieux schémas conceptuels et analytiques, incapables de rendre compte de leur nouveauté et susceptibles de les sous-estimer, les ignorer ou les diaboliser. Cette difficulté implique un dilemme, qui n'est pas immédiatement évident : il n'est possible de créer des cadres analytiques et conceptuels que sur la base de processus qui suscitent un besoin urgent de les créer. Comment ce besoin peut-il être identifié ? Comment est-il ressenti ? Cette nécessité est méta-théorique et méta-analytique, c'est-à-dire qu'elle induit le choix politique de considérer ces processus comme

1. Au moment de réviser cet article (mars 2011), il est très probable que ce projet va échouer. D'une part, la crise financière et économique qui frappe le Nord depuis 2008 a rendu plus difficile le nouveau type de coopération internationale que ce projet implique. D'autre part, le gouvernement équatorien a perdu son « enthousiasme » à cause de la pression des compagnies pétrolières multinationales. Toutefois ce projet garde toute sa validité en tant que projet, ayant fait partie de l'agenda politique pendant quatre ans et ayant permis d'imaginer la possibilité d'un autre monde.

nouveaux plutôt que comme des extensions de processus anciens. Ce n'est pas un choix qui pourrait être théorisé de manière adéquate puisque les mêmes processus exactement – à l'exception des rares ruptures structurelles totales – peuvent favoriser l'un ou l'autre choix, pour des raisons tout aussi crédibles. Derrière le choix, il y a un pari et un acte de volonté et d'invention plus qu'un acte de raison spéculative. Choisir la nouveauté signifie désirer la nouveauté. Qu'est-ce qui fonde ce désir ? Un sentiment de malaise et de non-conformité avec le présent, un présent que nous ne souhaitons pas perpétuer, estimant que nous méritons beaucoup mieux. Bien sûr, pour que le pari soit crédible il faut invoquer des arguments raisonnables. Mais de tels arguments sont précaires dans un contexte d'ignorance et d'incertitude, véritables ingrédients du pari. La question devient plus complexe dès lors que la nouveauté vise le futur en indiquant le passé, et même un passé ancien. Pour une pensée façonnée par la conception moderne du temps linéaire, cela est absurde : toute chose visant à retourner dans le passé est ancienne, et non nouvelle. Ce qui nous ramène à la question de l'innovation.

La difficulté peut même être plus grande : un pari réussi sur l'inédit ne dit rien quant à la durabilité de cette nouveauté. En d'autres termes, un processus explicitement nouveau ou original peut échouer précisément en raison de son caractère novateur. Le nouveau doit composer non seulement avec le « déjà vu » (les vieilles théories et anciens concepts) mais aussi avec les forces politiques et sociales, qui se mobilisent avec une particulière efficacité chaque fois qu'elles font face à quelque

chose de nouveau. La signification ultime du conservatisme réside dans sa résistance à l'innovation, qui, dans le meilleur des cas, est conçue comme une menace pour ce qui peut être atteint au moyen de l'ancien. Ce conservatisme peut être le fait de la droite aussi bien que de la gauche.

Ici encore, on retrouve la possible dualité de la nouveauté. Le conservatisme sera confronté au nouveau de deux manières contrastées : soit parce qu'il n'y a pas de précédent dans le passé, soit parce que cette nouveauté recourt à un passé trop ancien pour appartenir à la conception conservatrice du passé. Revendiquer, pour l'Amérique latine, un passé pré-colonial n'est, pour les conservateurs, qu'une proposition et, à ce titre, elle est irrecevable.

Il y a cependant une troisième difficulté. La nouveauté et l'originalité, quand elles ont lieu, ne peuvent être analysées qu'avec leurs propres termes. Une fois l'événement passé – le moment de son achèvement est très discuté –, il n'est plus nouveau. L'ancien prévaut à nouveau à la fois comme « l'ancien-ancien » et « le nouvel-ancien ». Pour éviter ce dénouement, le pari sur l'innovation doit être prolongé par le pari sur « le non-achevé », sur ce qui n'est pas encore advenu. Ce second pari requiert que l'analyse soit aussi ouverte et incomplète que ce qui est analysé. Il en va de même, pour ainsi dire, des processus en cours dans le temps réel de l'analyse. Ce qui est en cours d'analyse aujourd'hui peut très bien ne plus exister demain. Même la signification politique de l'analyse peut rapidement changer, aussi rapidement que les différentes forces politiques détruisent, cooptent ou subvertissent les agendas de

leurs adversaires. Toute construction théorico-analytique comporte ainsi nécessairement une dimension programmatique. Néanmoins, une telle dimension ne doit pas être conçue comme l'avant-garde d'un processus politique et social en cours, toujours susceptible d'être trahi par une réalité médiocre. Au contraire, elle doit être conçue comme une construction d'arrière-garde qui examine comment les processus politiques et sociaux les plus grisants accumulent des thèmes oubliés, des alliances perdues, des erreurs non reconnues, des promesses non tenues et des trahisons déguisées.

La fin de ce qui n'a pas de fin

Durant les trente dernières années, des difficultés croissantes – indécisions face à des registres politiques inintelligibles ; mobilisations et solutions imprédictibles ; impasses attribuées au supposé manque d'alternatives ; protocoles de renoncement, plus ou moins sophistiqués – des difficultés croissantes, donc, ont assailli la pensée critique occidentale, à la fois dans ses courants marxistes et libertaires. Deux de ces difficultés se présentent comme des dilemmes puisqu'elles adviennent au niveau même de l'imagination politique qui nourrit la théorie critique, aussi bien que, en dernier lieu, la politique émancipatrice. Deux autres difficultés concernent l'impact que les incertitudes et impasses politiques ont sur l'élaboration d'une théorie. Prises ensemble, ces difficultés appellent à prendre de la distance vis-à-vis de la tradition critique occidentale.

LA FIN DU CAPITALISME SANS FIN

La première difficulté obsédant l'imagination politique peut être formulée comme suit : il

est aussi difficile d'imaginer la fin du capitalisme que d'imaginer que le capitalisme n'ait pas de fin. Cette difficulté a divisé la pensée critique en deux courants, qui ont représenté deux options de la gauche.

Le premier courant a été bloqué par la difficulté à imaginer la fin du capitalisme. Mettant ainsi fin à l'angoisse que faisait naître cette idée, ce courant a mis sa créativité au service 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 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*. Dans le sous-continent latino-américain, le Brésil de Lula est l'exemple le plus éloquent de cette tradition critique et de la politique qu'elle soutient : cette politique prend la forme d'un nouveau genre de redistribution des richesses régie par l'État et fondée non sur des droits universels, comme dans la social-démocratie européenne, mais sur des transferts d'argent considérables aux groupes les plus vulnérables. Elle prend également la forme d'un État néo-développementaliste qui prône un nationalisme économique édulcoré, fondé sur un secteur public fort et sur une diplomatie active, au nom des corporations multinationales brésiliennes, et ce en conformité avec l'orthodoxie du commerce international et avec les institutions du capitalisme mondial.

Le deuxième courant de la tradition critique, 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. Dans le sous-continent latino-américain, cette difficulté est vécue de deux façons très contrastées. D'un côté, on imagine des alternatives postcapitalistes après l'effondrement du « socialisme réel » (voir le débat sur le socialisme du XXI^e siècle) ; de l'autre, on cherche à réinventer des alternatives précapitalistes d'avant la conquête et le colonialisme. Le Venezuela fournit un bon exemple de ce que pourrait être un postcapitalisme qui succéderait au capitalisme qui hante la gauche eurocentriste dans ses multiples formes, anciennes et nouvelles. La conception d'un postcapitalisme qui reviendrait à ce qui précédait le capitalisme hante, elle, les mouvements indigènes et afro-descendants (voir le débat sur l'État plurinational et sur le *Sumak Kawsay* ou *Suma Qamaña* en Équateur et en Bolivie). Les tentatives d'allier ces deux imaginations se retrouvent dans des conceptions hybrides comme « le socialisme du *buen vivir* » 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 postcapitalisme du point de vue du capitalisme, les mouvements indigènes tendent, eux, à envisager le postcapitalisme du point de vue du précapitalisme. Les uns et les autres considèrent que capitalisme et colonialisme vont de pair.

Imaginer des futurs postcapitalistes – même si le capitalisme d'État semble être le modèle de transition préféré – donne lieu à des processus politiques complexes et fragiles, ce qu'illustrent bien les cas de la Bolivie et de

l'Équateur. Quelques raisons à cela. Premièrement, la lutte des classes sévit dans ces pays, et la relative autonomie de l'État réside dans sa capacité à la maintenir en l'état en gouvernant d'une manière systématiquement contradictoire. La confusion qui en découle permet, au mieux, l'armistice, mais pas la paix, comme l'ont montré les tentatives de séparatisme en Bolivie (2008) et de coup d'État en Équateur (2010). Deuxièmement, dans la mesure où l'exploitation capitaliste et le colonialisme interne y sont tous deux combinés pour aggraver l'oppression et diviser les opprimés, les classes parmi lesquelles un pacte social serait possible sont assaillies par des identités culturelles et régionales qui multiplient les sources de conflit et en rendent le règlement institutionnel problématique et précaire. Par conséquent, en matière de légitimation, un fossé se creuse. Alors que la légitimité nationale-populaire n'est plus viable (depuis que la nation civique ne peut plus nier l'existence de nations ethnoculturelles historiquement restées hors du processus de démocratisation), la légitimité plurinationale-populaire n'est pas encore possible (puisque les conceptions concurrentes de la nation et de la nationalité ne savent pas encore comment coexister et prospérer dans une forme d'État adéquate). La redistribution de la richesse nationale ne produit pas de légitimité plurinationale, à moins qu'elle ne s'accompagne d'une redistribution de la richesse plurinationale (autonomie, autogestion, reconnaissance de la différence, interculturalité).

Les deux réponses aux difficultés qu'affronte l'imagination politique émancipatrice – illustrées par le Brésil, d'un côté, et la Bolivie et

l'Équateur, de l'autre –, bien qu'elles soient totalement distinctes, ont en commun trois points essentiels. Premièrement, elles reposent toutes deux sur des mobilisations populaires très fortes. Les médiations démocratiques semblent être plus solides au Brésil qu'en Bolivie ou en Équateur mais, dans tous les cas, si elles ne remplacent pas les formes traditionnelles de domination, elles rendent au moins leur exercice plus difficile pour les oligarchies en place. 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. Troisièmement, elles exploitent une certaine marge de manœuvre que le capitalisme mondial a créée par ses propres contradictions, sans toutefois contester ce capitalisme d'une manière significative, même quand la rhétorique officielle est anticapitaliste et anti-impérialiste, comme en Bolivie et en Équateur. Ces deux solutions reflètent les limites de la mondialisation contre-hégémonique après une décennie de Forum social mondial et d'appels variés à une nouvelle internationale des partis progressistes.

LA FIN DU COLONIALISME SANS FIN

La deuxième difficulté à laquelle se heurte l'imagination critique occidentale a trait à la question du colonialisme. Elle peut être formulée ainsi : il est aussi difficile d'imaginer la fin du colonialisme que d'imaginer que le colonialisme n'ait pas de fin. Comme dans le cas du capitalisme, la tradition critique dans le sous-continent latino-américain se scinde en deux formulations principales.

Une branche de la tradition critique, incapable d'imaginer la fin du colonialisme, en nie même l'existence. Selon cette conception, l'indépendance des colonies a signifié la fin du colonialisme ; depuis lors, l'anticapitalisme est devenu le seul objectif légitime de la politique émancipatrice. Cette branche de la pensée critique se focalise sur la lutte des classes et, de ce fait, ne reconnaît pas la validité des luttes ethnoculturelles. Au contraire, elle valorise l'hybridité ou le métissage – qu'elle identifie comme un élément clé du colonialisme ibérique – comme preuve supplémentaire du dépassement du colonialisme. En conséquence, la démocratie raciale est célébrée comme la représentation de l'état actuel des choses, et n'est pas présentée comme un but à atteindre.

Par ailleurs, une autre branche interprète les processus historiques qui mènent à l'indépendance comme la preuve que le patrimonialisme et le colonialisme internes ont non seulement continué à exister après l'indépendance mais qu'ils se sont même aggravés dans de nombreux cas. Cette tradition se focalise sur la difficulté qu'il y a à imaginer une alternative au colonialisme, parce que le colonialisme interne n'est pas seulement, ou principalement, une politique d'État comme c'était le cas sous l'occupation étrangère ; c'est plutôt une grammaire sociale très large, qui traverse la sociabilité, l'espace public et privé, la culture, les mentalités et les subjectivités. En somme, c'est une façon de vivre et une forme de convivialité inégale, avec, d'un côté, ceux auxquels cela profite et, de l'autre, ceux qui en souffrent.

Selon ce courant de la tradition critique, la lutte anticapitaliste doit être menée conjointement à la lutte anticolonialiste. La domination

de classe et la domination ethnoculturelle se nourrissent l'une de l'autre, ce qui veut dire que le combat pour l'égalité ne peut être séparé du combat pour la reconnaissance de la différence. Selon ce courant encore, le sous-continent latino-américain a été marqué par le fait d'avoir à relever le défi postcolonial, depuis la conquête jusqu'à nos jours. Personne ne l'a formulé avec plus d'éloquence que José Carlos Mariátegui, quand, se référant à la société péruvienne (quoique cela soit valable pour les autres sociétés d'Amérique latine), il en mentionne le péché originel, inscrit dans sa chair par la conquête :

Le péché de l'émergence et du devenir
sans les Indiens et contre les Indiens
[1925 : 208].

Aujourd'hui, nous savons tous combien il est difficile de racheter le péché originel.

Les difficultés rencontrées par l'imagination progressiste occidentale se reflètent dans deux autres difficultés ayant trait aux théories qui justifient la transformation sociale, à savoir la perte des termes critiques et la relation fantomatique entre théorie et pratique.

LA PERTE DES TERMES CRITIQUES

Il fut un temps où la théorie critique eurocentriste « possédait » un vaste ensemble de termes qui marquaient sa différence avec les théories conventionnelles ou bourgeoises : « socialisme », « communisme », « dépendance », « lutte des classes », « aliénation », « fétichisme de la marchandise », « front de masse », etc. Durant les trente dernières années, la tradition critique eurocentriste semble avoir perdu « ses » propres termes et

ne se distingue des théories conventionnelles ou bourgeoises 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 (les termes) ne sont pas, d'un point de vue pragmatique, une propriété inaliénable de la pensée conventionnelle ou bourgeoise. Comme je l'ai suggéré ailleurs [Santos 2002], une des dimensions de l'actuelle action collective progressiste internationale est, précisément, la capacité dont font preuve les mouvements sociaux à utiliser les concepts hégémoniques – tels que 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,

crédible, légitime ou réaliste et, par voie de conséquence, de ce qui est indicible, non crédible, illégitime ou irréaliste. En d'autres termes, en se réfugiant derrière les adjectifs, la théorie critique croit dans l'utilisation créatrice de ce que j'appellerais « le *franchising* conceptuel » tout en acceptant, dans le même temps, d'inscrire 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 hégémoniques dépend de la conscience qu'on a des limites de cette utilisation.

De telles limites sont aujourd'hui extrêmement visibles, surtout dans le sous-continent latino-américain, à la fois en ce que les luttes sociales sont en train d'introduire des concepts qui n'ont pas de précédent dans la théorie critique eurocentriste et n'ont en effet d'expression adéquate dans aucune des langues coloniales dans lesquelles cette théorie a été formulée, comme l'illustrent le *Sumak Kawsay* (bien-vivre) et la Pachamama (Terre Mère). En outre, lorsque les revendications et aspirations commencent à être traduites dans la langue coloniale, ce que l'on entend, ce ne sont pas les termes familiers « socialisme », « droits de l'homme », « démocratie » ou « développement », mais plutôt les termes « dignité », « respect », « territoire », « autogestion », « bien-vivre » et « Terre Mère ». Aussi, si on ne garde pas une certaine distance par rapport à la théorie critique eurocentriste, on court le risque de ne pas

identifier ou valoriser correctement les nouveautés politiques du sous-continent et leur éventuelle contribution à la politique émancipatrice dans son ensemble.

Je vais maintenant m'intéresser à l'autre difficulté qui invite à mettre de la distance avec la tradition critique occidentale.

LA RELATION FANTOMATIQUE ENTRE THÉORIE ET PRATIQUE

Le décalage entre la théorie et la pratique est presque constitutif de la pensée critique occidentale du XX^e siècle. Depuis l'optimisme épistémologique du premier Gyorgy Lukács (celui de l'*Histoire de la conscience de classe*), le pessimisme s'est bien installé, représenté par l'École de Francfort de Theodor W. Adorno et Max Horkheimer. Mais je pense qu'aujourd'hui nous sommes confrontés à un phénomène nouveau, à savoir l'énorme divergence qui existe entre ce que prévoit la théorie et les pratiques les plus innovantes et les plus transformatrices qui ont cours dans le monde. Durant ces trente dernières années, les luttes les plus avancées ont été le fait de groupes sociaux dont la théorie critique eurocentriste n'avait pas prévu l'existence : femmes, peuples indigènes, paysans, afro-descendants, *piqueteros*, chômeurs, sans-papiers, homosexuels et lesbiennes. 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, référendums, etc.) de celles que privilégie la théorie critique eurocentriste (le parti des travailleurs et le syndicat, l'action institutionnelle, la lutte armée, 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). Ils expriment leurs revendications dans leurs langues nationales et non pas dans la langue coloniale dans laquelle la théorie critique a été formulée.

Cette divergence entre la théorie et la pratique a connu un moment de grande visibilité avec le Forum social mondial. Le FSM 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 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 entre 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), les mouvements indigènes de Bolivie et d'Équateur et le Front large d'Uruguay ; les victoires successives d'Hugo Chavez au Venezuela, l'élection d'Evo Morales en Bolivie, de Rafael Correa en Équateur, de Fernando Lugo au Paraguay et de José Mujica en Uruguay ; que l'on considère la lutte de l'ensemble du sous-continent contre l'ALCA (Zone de libre-échange des Amériques) ou le projet alternatif de l'intégration régionale conduit par Hugo Chavez (ALBA ou Alliance bolivarienne pour les Amériques) : il s'agit là à chaque fois de

pratiques politiques qui doivent être reconnues comme émancipatrices bien qu'elles n'aient pas été prévues par les principales traditions théoriques de la gauche eurocentriste et qu'elles puissent même les contredire. En tant qu'événement international et rassemblement de tant de pratiques de résistance et de projets de société alternatifs, le FSM a donné une nouvelle dimension à cette cécité réciproque – de la pratique vis-à-vis de la théorie et de la théorie vis-à-vis de la pratique – et a créé les conditions d'une réflexion plus profonde sur ce problème.

L'aveuglement, quand il est le fait de la théorie, rend la pratique invisible ou sous-théorisée ; l'aveuglement, quand il est le fait de la pratique, rend la théorie inopérante. L'aveuglement des théoriciens s'observe dans la manière dont les partis de gauche conventionnels, avec les intellectuels à leur service, ont tout d'abord refusé de prêter attention au FSM, puis en ont minimisé l'importance ou l'ont abordé avec le regard souvent raciste de la gauche eurocentriste à l'égard du mouvement indigène. L'aveuglement des activistes du FSM et des leaders indigènes s'observe, lui, dans le dédain qu'ils manifestent à l'égard de la riche tradition théorique de la gauche eurocentriste ainsi que dans la totale indifférence qu'ils manifestent à son besoin auto-proclamé de renouveau.

Les causes de cette relation fantomatique entre la théorie et la pratique sont multiples. Cependant, la plus importante d'entre elles réside dans le fait que, tandis que la théorie critique eurocentriste émergeait entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle dans des pays européens (Allemagne, Angleterre, France,

Russie, Italie), afin de répondre aux luttes progressistes qui avaient lieu dans cette partie du monde, les luttes les plus innovantes et les plus transformatrices ont eu lieu récemment dans des pays du Sud, au sein de réalités sociales, politiques et culturelles très variées. Mais le fossé fantomatique entre la théorie et la pratique n'est pas la seule conséquence de cette différence de contexte. Il a plutôt à voir avec l'épistémologie, si ce n'est avec l'ontologie. Beaucoup de mouvements sociaux dans le sous-continent latino-américain construisent leurs luttes sur un savoir différent de celui des pays européens : un savoir ancestral, populaire, spirituel, qui n'a rien à voir avec le scientisme. En outre, leurs conceptions de l'être et du vivant sont tout à fait dissemblables du présentisme² et de l'individualisme occidentaux. Les êtres sont des communautés d'êtres plutôt que des individus ; ces communautés incluent les ancêtres, les animaux et la Terre Mère. Nous sommes face à des conceptions non occidentales qui, afin d'être comprises et valorisées, requièrent un travail de traduction interculturelle.

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, l'actuel vice-président de 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. Álvaro 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].

La perte des termes critiques et la relation fantomatique entre la théorie critique eurocentriste et les luttes pour la transformation sociale recommandent de prendre une certaine

2. Ce concept évoque le concept homonyme de François Hartog [2003], mais, dans l'acception que je lui donne, il n'est valide qu'au sein des conceptions occidentales de temporalité. Ces conceptions assument comme non problématique la distinction entre les trois catégories – présent, passé, futur –, indépendamment de son contenu, comme le fait Hartog. Dans une perspective occidentale, le régime d'historicité qui domine depuis 1989 est le présentisme (domination du présent sur le passé et le futur), et, dans cette mesure, je suis d'accord avec Hartog. Cependant, dans les perspectives épistémologiques non occidentales (par exemple indigènes), l'Occident a toujours été présentiste (comme le montre le pillage qui a eu lieu lors de la conquête du Nouveau Monde), et son présentisme a consisté à se revendiquer seigneur absolu de « son » futur (il n'y a pas de futur hors du futur occidental) et à nier les passés des peuples qu'il a rencontrés. D'un autre côté, c'est seulement d'un point de vue occidental que nous pouvons considérer que les peuples indigènes donnent priorité au passé. Pour eux, le passé « fait partie » du présent. Sur le terrain, j'ai participé à beaucoup de réunions de peuples indigènes au cours desquelles les ancêtres s'invitaient dans notre cercle de dialogue. Tous les anthropologues et sociologues qui ont travaillé dans ces régions du monde ont certainement vécu cette expérience.

distance par rapport à la pensée critique qui a prévalu jusqu'à maintenant dans le sous-continent latino-américain et à l'étranger. Plus encore : ces deux facteurs exigent que l'on pense l'impensable, en d'autres termes, que l'on considère l'imprévu comme faisant intégralement partie du travail théorique. Puisque, par définition, les théories d'avant-garde ne se laissent pas prendre par surprise, je pense que, dans le contexte actuel de changement social et politique, plus que de théories d'avant-garde nous avons besoin de théories d'arrière-garde. Je conçois les théories d'arrière-garde 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. L'artisanat plus que l'architecture. Le témoignage engagé plus que le leadership clairvoyant. Des approximations sur ce qui est nouveau pour certains, et sur ce qui est très ancien pour d'autres.

Le but de la distanciation que je propose 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 eurocentriste. Ces réalités peuvent seulement être récupérées par ce que j'appelle « la sociologie des absences » [Santos 2004b].

Garder une distance vis-à-vis de la tradition critique occidental-centriste

Garder une distance ne signifie pas pour autant mettre au rebut cette riche tradition ou la jeter

dans la poubelle de l'histoire et, encore moins, ignorer les possibilités historiques de l'émancipation sociale dans la modernité occidentale. Cela signifie plutôt assumer notre propre époque comme une période qui 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 de l'égalité, de la liberté et de la fraternité sont encore présents parmi nous, mais les solutions modernes proposées par le marxisme ne sont plus utiles de manière inconditionnelle (si tant est qu'elles l'aient jamais été), même poussées à leur maximum de conscience possible (pour reprendre l'expression de Lucien Goldmann). C'est le cas de la magistrale reconstruction intellectuelle de la modernité occidentale entreprise par Jürgen Habermas [1987]. Les limites d'une telle reconstruction sont inscrites dans la version dominante de la modernité occidentale d'où Habermas est parti, qui est d'ailleurs issue d'une première modernité, à savoir la modernité ibérique des savants de Coimbra au XVI^e siècle : les *conimbricenses*. Ce qui caractérise cette seconde modernité c'est la ligne abyssale qu'elle trace entre les sociétés métropolitaines (Europe) et les sociétés coloniales.

Cette ligne abyssale surgit de toutes parts dans la pensée d'Habermas. La lucidité remarquable de ce philosophe lui permet de voir cette ligne mais non de la dépasser. Sa théorie de l'action communicative, comme nouveau modèle universel de la rationalité discursive, est bien connue. Jürgen Habermas croit que sa théorie constitue un objectif (*telos*) pour toute l'humanité et tient compte du rejet du relativisme et de l'éclectisme. Cependant, lorsqu'on

lui a demandé si sa théorie, en particulier sa théorie critique du capitalisme avancé, pouvait être utile aux luttes des forces progressistes dans le Tiers Monde et si ces luttes pouvaient, à leur tour, servir la construction du socialisme démocratique dans le monde développé, il a répondu :

Je suis tenté de dire non dans les deux cas. Je suis conscient qu'il s'agit d'un point de vue limité, eurocentriste. Je préférerais ne pas avoir à répondre [1985 : 104].

Une telle réponse signifie que, malgré son universalité proclamée, la rationalité communicative d'Habermas exclut de fait les quatre cinquièmes de la population mondiale. Pareille exclusion est énoncée au nom de critères d'inclusion/exclusion dont la légitimité repose sur une supposée universalité. Ainsi, la déclaration d'exclusion est présentée avec la plus grande honnêteté (« Je suis conscient qu'il s'agit d'un point de vue limité, eurocentriste ») mais, dans le même temps, avec une apparente cécité qui vient contredire ses prémisses universalistes (pour être juste, l'aveuglement d'Habermas n'est pas absolu, au regard de la réponse qu'il donne : « Je préférerais ne pas avoir à répondre »). L'universalisme d'Habermas est donc un universalisme bienveillant mais impérialiste puisqu'il contrôle complètement la décision sur ses propres limites en s'imposant à lui-même, sans limite aucune, ce qui doit être inclus ou exclus³.

Comme je l'ai dit ailleurs, en plus des versions dominantes il a existé d'autres versions de la modernité occidentale qui ont été marginalisées pour avoir émis des doutes quant à la foi chrétienne, la science et le droit modernes,

et qui ont contribué à creuser un abîme entre les sociétés métropolitaines et les colonies du Nouveau Monde alors que, dans le même temps, elles rendaient ce Monde invisible. Je pense, par exemple, à Nicolas de Cues, Montaigne et Pascal, qui, ainsi que beaucoup d'autres tombés dans l'oubli, gardent encore vivace la possibilité d'un Occident non occidentaliste [Santos 2009]. S'écarter des versions dominantes de la modernité occidentale implique, par conséquent, de se rapprocher des versions subalternes et réduites au silence de la modernité et de la rationalité, occidentale ou non.

3. La dernière grande tentative pour produire une théorie critique moderne fut celle de Michel Foucault, dont la cible était précisément la connaissance totalisatrice de la modernité, c'est-à-dire la science moderne. Contrairement à l'opinion courante, je considère Foucault comme un moderne, et non comme un critique postmoderne. Il représente le climax aussi bien que, paradoxalement, la défaite de la théorie critique moderne. Poussant jusqu'à ses ultimes conséquences le pouvoir disciplinaire du panoptique construit par la science moderne, il montre qu'il n'existe aucune sortie émancipatrice dans ce « régime de vérité » puisque la résistance elle-même devient un pouvoir disciplinaire et, par conséquent, une oppression consentie parce qu'intériorisée. Le grand mérite de Foucault est d'avoir dévoilé les opacités et les silences de la science moderne, conférant ainsi de la crédibilité à la recherche de « régimes de vérité » alternatifs, c'est-à-dire de moyens permettant de connaître ce qui a été marginalisé, supprimé ou discrédité [Santos 2004b]. Foucault a grandement contribué épistémologiquement à désarmer le Nord impérialiste, mais il a été incapable de reconnaître les efforts du Sud anti-impérialiste pour s'armer épistémologiquement. Il n'avait pas conscience que d'autres voies de la connaissance entraient en ligne de compte et guidaient la vie de millions de personnes oubliées (au moins directement) par la connaissance disciplinaire.

Garder une distance signifie être simultanément à l'intérieur et à l'extérieur de ce qui est critiqué. Ce dont tient compte ce que j'ai appelé « la sociologie » doublement transgressive « des absences » et « des émergences ». Une telle sociologie est en fait un mouvement épistémologique qui consiste à opposer les épistémologies dominantes du Nord aux épistémologies du Sud telles qu'elles ont été présentées ci-dessus.

LA SOCIOLOGIE DES ABSENCES

Par « sociologie des absences » j'entends une recherche qui vise à montrer 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 est supposé exister. L'objet empirique de cette recherche est impossible du point de vue des sciences sociales conventionnelles. Le but de cette sociologie est donc de rendre possibles les objets impossibles, de rendre présents les objets absents. La non-existence est produite chaque fois qu'une certaine entité est tellement disqualifiée qu'elle disparaît et devient invisible ou qu'elle est défigurée au point de devenir inintelligible. Il n'y a pas qu'une seule manière de produire des absences, mais plusieurs. Ce qu'elles ont en commun c'est la même rationalité monoculturelle, version dominante de la rationalité occidentale, qui, en tant que rationalité formaliste et instrumentale, a développé une capacité particulière à rationaliser l'irrationnel, l'empêchant d'être confronté à des formes alternatives de rationalité.

Je distinguerai ici cinq logiques, qui sont aussi cinq façons de produire de l'absence ou de la non-existence : « ignorer » ; tenir pour

« rétrograde », « inférieur », « local » ou « particulier », « improductif » ou « stérile ».

La première logique découle de la « monoculture de la connaissance » et de la « rigueur de la connaissance ». C'est le plus puissant mode de production de la non-existence. Cette logique consiste à transformer la science moderne et la culture élitiste en critères exclusifs, l'une de la vérité, l'autre de la qualité esthétique. La complicité qui unifie ces « deux cultures » réside dans le fait qu'elles prétendent être, dans leurs domaines respectifs, les canons uniques de la production de la connaissance et de la création artistique. Ce que le canon ne légitime pas ou ne reconnaît pas est proclamé inexistant. La non-existence prend la forme, dans ce cas, de ce qui est ignoré ou mal connu.

La deuxième logique est fondée sur la « monoculture du temps linéaire », selon laquelle l'histoire n'a qu'un seul sens et qu'une seule direction. Ce sens et cette direction ont été formulés de différentes manières au cours des deux derniers siècles : progrès, révolution, modernisation, développement, croissance, mondialisation. Derrière toutes ces formulations se cache l'idée que le temps est linéaire et que les pays développés vont de l'avant, et avec eux les savoirs, les institutions et les formes de sociabilité qu'ils contrôlent. Cette logique produit de la non-existence en proclamant « rétrograde » tout ce qui, selon la règle de la temporalité, est asymétrique par rapport à ce qui est considéré comme « avancé ». Suivant les termes de cette logique, la modernité occidentale a produit la non-contemporanéité du contemporain, c'est-à-dire l'idée que la simultanéité dissimule les asymétries des

temps historiques convergeant en elle. Cette logique n'admet pas la possibilité de la co-présence de différentes conceptions de la contemporanéité. La rencontre entre un paysan africain et un agent de la Banque mondiale faisant une « évaluation rapide » illustre cette situation : il s'agit là d'une rencontre simultanée entre deux non-contemporains. Dans ce cas, la non-existence prend la forme d'un « résidu », qui, durant les deux derniers siècles, a tour à tour revêtu plusieurs appellations : « primitif », « sauvage », « traditionnel », « prémoderne », « simple », « obsolète » et « sous-développé ».

La troisième logique est fondée sur la « monoculture de la naturalisation des différences ». Elle consiste à classer les populations par catégories qui naturalisent des hiérarchies. La classification par race et par genre est la plus importante manifestation de cette logique. Contrairement à ce qui se passe dans la relation entre le capital et le travail, la classification sociale réside dans les attributs qui nient l'intentionnalité de la hiérarchie sociale. La relation de domination est la conséquence, et non la cause, de cette hiérarchie, et peut être assurément considérée comme une obligation pour ceux qui ont été catégorisés comme supérieurs (par exemple « le fardeau de l'homme blanc » dans sa « mission civilisatrice »). Bien que ces deux formes de classification (race et genre) aient été décisives pour stabiliser et intensifier la relation capital-travail à l'échelle mondiale, la classification raciale est celle que le capitalisme a reconstruite en profondeur, comme l'ont montré Immanuel Wallerstein et Étienne Balibar [1991] et, avec plus de force, Aimé Césaire [1955], Aníbal Quijano [2000],

Walter Mignolo [2003], Enrique Dussel [2001], Nelson Maldonado-Torres [2004] et Ramon Grosfoguel [2007]. Selon cette logique, la non-existence prend la forme d'une infériorité insurmontable parce que naturelle. Les peuples inférieurs sont inférieurs parce qu'ils le sont de façon insurmontable et ne peuvent donc pas constituer une alternative crédible aux peuples supérieurs.

La quatrième logique de production de non-existence est celle de « l'échelle dominante ». Selon cette logique, l'échelle adoptée comme étant primordiale détermine le manque de pertinence de toutes les autres. Dans la modernité occidentale, l'échelle dominante revêt deux formes principales : l'universalisme et la mondialisation. L'universalisme est l'échelle des entités ou réalités qui prévalent indépendamment des contextes spécifiques. Il a donc la préséance sur toutes les réalités qui dépendent des contextes et sont ainsi considérées comme particulières ou vernaculaires. La mondialisation est l'échelle qui, durant les trente dernières années, a pris une importance sans précédent dans les champs sociaux les plus divers. C'est une échelle qui privilégie les entités ou réalités étendant leur influence sur toute la planète, gagnant ainsi le droit de désigner comme rivales les réalités locales. Dans ce cas, la non-existence prend la forme du particulier ou du local. Les entités ou réalités définies comme particulières ou locales sont emprisonnées dans des échelles qui les rendent incapables de devenir des alternatives crédibles à ce qui est supposé exister de façon universelle et mondiale.

Enfin, la cinquième logique est la « logique productiviste » reposant sur la « monoculture des critères de la productivité capitaliste ».

Selon cette logique, la croissance économique est un objectif rationnel incontestable ; en soi, le critère de productivité, qui sert le mieux cet objectif, est également indiscutable. Ce critère est appliqué à la nature et au travail humain. La nature productive est celle qui atteint son maximum de fertilité dans un certain cycle de production, tandis que le travail productif est celui qui maximise le profit, également au sein d'un certain cycle de production. Dans ce cas, la non-existence prend la forme de « l'improductif », qui, appliqué à la nature, est synonyme de « stérilité », et qui, appliqué au travail, est synonyme de « paresse » et de « disqualification professionnelle ».

Nous sommes ainsi confrontés à cinq formes sociales de non-existence produites et légitimées par la rationalité dominante eurocentriste. Ce sont des formes sociales de non-existence en ce que les réalités auxquelles elles donnent forme apparaissent comme des obstacles aux réalités considérées comme pertinentes : « le scientifique », « l'évolué », « le supérieur », « le mondial » ou « l'universel », « le productif ». Elles sont, par conséquent, les parties disqualifiées des totalités homogènes qui, en elles-mêmes, confirment ce qui existe et comment cela existe. Elles sont ce qui existe sous des formes d'existence irréversiblement disqualifiées.

LA SOCIOLOGIE DES ÉMERGENCES

La « sociologie des émergences » consiste à remplacer ce que le temps linéaire présente comme le vide du futur (un vide qui pourrait être aussi bien tout que rien) par des possibilités plurielles et concrètes, qui sont à la fois utopiques et réalistes. Un tel futur doit être

construit dans le présent, en dehors des activités et de l'axiologie du soin (*care, Sorge*).

Attirer l'attention sur les émergences est par nature spéculatif et requiert quelque élaboration philosophique. La profonde signification des émergences s'observe dans les traditions culturelles et philosophiques les plus diverses. Dans la philosophie occidentale, les émergences ont toujours été un sujet marginal, que Ernst Bloch, entre autres auteurs contemporains, a néanmoins excellemment traité. Le concept présidant à la sociologie des émergences est le « Pas encore » (*Noch Nicht*) proposé par Bloch [1995 (1947)]. Bloch, à son époque, engagea une controverse sur le fait que la philosophie occidentale avait été dominée par les concepts du « Tout » (*Alles*) et du « Rien » (*Nichts*), dans lesquels tout semble être contenu de façon latente, mais d'où rien de nouveau ne peut émerger. Pour lui, la philosophie occidentale est donc une pensée statique. Pour lui, « le possible » est le concept le plus incertain et le plus ignoré de la philosophie occidentale [1995 : 241]. Cependant, seul le possible permet de révéler la totalité inépuisable du monde. Ainsi Bloch introduit-il deux nouveaux concepts : le « Non » (*Nicht*) et le « Pas encore » (*Noch Nicht*).

Le « Non » correspond à un manque et à la volonté de surmonter ce manque. Il se distingue ainsi du « Rien » [1995 : 306]. Dire « non », c'est dire « oui » à quelque chose de différent.

Le « Pas encore » est la catégorie la plus complexe parce qu'il exprime ce qui existe en tant que pure tendance, en tant que mouvement latent dans le processus même d'émergence. Le « Pas encore » est une façon

d'inscrire le futur dans le présent et d'agrandir le présent. Ce n'est pas un futur indéterminé ou infini mais plutôt une possibilité concrète et une capacité qui n'est pas complètement prédéterminée. En effet, cette possibilité et cette capacité redéterminent tout ce qu'elles touchent, questionnant ainsi les déterminations qui se présentent comme composant un moment ou un état donnés. D'un point de vue subjectif, le « Pas encore » est une conscience anticipatrice, une forme de conscience qui, bien qu'extrêmement importante dans la vie des gens, a été par exemple totalement négligée par Freud [Bloch 1995 : 286-315]. Objectivement, le « Pas encore » est, d'un côté, la possibilité (potentialité) et, de l'autre, la capacité (puissance). La possibilité a une dimension obscure ou opaque en ce qu'elle prend sa source dans le moment vécu, qui n'est jamais complètement visible à lui-même, et en ce qu'elle contient un élément d'incertitude dû au fait que les conditions qui rendent la possibilité concrète ne sont connues que de manière partielle et au fait que ces conditions n'existent que de manière partielle. Pour Bloch [1995 : 241], il est indispensable de distinguer ces deux carences parce qu'elles sont autonomes : il est possible de connaître relativement bien les conditions qui n'existent que de manière très partielle et, vice versa, il est possible que ces conditions soient largement présentes mais ne soient pas reconnues en tant que telles par le savoir disponible.

La sociologie des émergences est une enquête sur les alternatives contenues dans l'horizon des possibilités. Tandis que la sociologie des absences dilate le présent en ajoutant à la réalité existante ce qui a été soustrait

par la raison dominante eurocentriste, la sociologie des émergences étend le présent en ajoutant à la réalité existante les possibilités futures et les espoirs que ces possibilités suscitent. Dans ce dernier cas, l'extension du présent implique la contraction du futur dans la mesure où le « Pas encore », loin d'être un futur vide et infini, est plutôt un futur concret mais toujours incertain. Comme le disait Bloch, pour chaque espoir il y a toujours « un cercueil en attente » [1995 : 311]. S'occuper du futur est impératif parce qu'il est impossible de protéger l'espoir de la frustration, de protéger le futur du nihilisme, la rédemption du désastre ; en un mot, parce que l'espoir est impossible sans l'éventualité du cercueil.

La sociologie des émergences consiste à accroître symboliquement l'importance des connaissances, des pratiques et des acteurs en vue d'identifier les tendances du futur (le « Pas encore »), sur lesquelles il est possible d'augmenter la probabilité d'espérance contre la probabilité de frustration. Une telle amplification symbolique est, au fond, une sorte d'imagination sociologique permettant de mieux connaître les conditions de possibilité de l'espoir et de mieux définir les principes d'action promouvant la satisfaction desdites conditions.

La sociologie des émergences agit à la fois sur les possibilités (potentialité) et sur les capacités (puissance). Le « Pas encore » a une signification (comme possibilité), mais dans un sens non déterminé parce qu'il peut se terminer soit dans l'espoir soit dans le désastre. C'est pourquoi la sociologie des émergences remplace l'idée mécanique de détermination par l'idée axiologique de soin (*care*). La logique du progrès est ainsi remplacée par la

logique du soin. Alors que, dans la sociologie des absences, l'axiologie du soin est mise en articulation avec les alternatives déjà disponibles, dans la sociologie des émergences, elle est mise en articulation avec les alternatives possibles. En raison de cette dimension éthique, ni la sociologie des absences ni la sociologie des émergences ne sont des sociologies conventionnelles.

Mais c'est également pour une autre raison qu'elles ne sont pas conventionnelles : leur objectivité dépend de la qualité de leur dimension subjective. L'élément subjectif de la sociologie des absences est la conscience cosmopolite et le non-conformisme devant le gaspillage de l'expérience. L'élément subjectif de la sociologie des émergences est la conscience anticipatrice et le non-conformisme devant un besoin dont la satisfaction se trouve déjà dans l'horizon des possibilités. Comme l'écrit Bloch, les concepts fondamentaux ne sont pas accessibles sans une théorie des émotions [1995 : 306]. Le « Pas », le « Rien » et le « Tout » mettent en lumière les émotions de base que sont la faim ou le manque, le désespoir ou l'anéantissement, la confiance ou la rédemption. D'une manière ou d'une autre, ces émotions sont présentes dans le non-conformisme qui anime la sociologie des absences et la sociologie des émergences.

L'une et l'autre sociologie essaient d'encourager les actions collectives du changement social, qui requiert toujours une dimension émotionnelle, qu'il s'agisse de l'enthousiasme ou de l'outrage. Au mieux, les effets émotionnels établissent un équilibre entre les deux tendances de la personnalité, que j'appelle « le courant froid » et « le courant chaud ». Le

premier est celui de la connaissance des obstacles et des conditions du changement. Le second est celui de l'action, du changement et du dépassement des obstacles. Le courant froid nous évite d'être déçus ; connaître les conditions ne signifie pas forcément être conditionnés. Le courant chaud nous évite d'être désillusionnés ; la volonté de défier nourrit le défi de la volonté. L'équilibre des deux tendances est difficile, alors que le déséquilibre, au-delà d'une certaine limite, est un facteur de perversion : avec la crainte excessive d'être déçu on risque de transformer les conditions en obstacles insurmontables, conduisant ainsi à l'immobilité et au conformisme ; de même, avec la crainte excessive d'être désillusionné on risque de rejeter tout ce qui n'est pas visible ou palpable, ce qui peut aussi conduire à l'immobilité et au conformisme.

La sociologie des absences et la sociologie des émergences permettent de prendre de la distance vis-à-vis de la tradition critique occidentale. En s'appuyant sur ces sociologies, il est possible de dessiner une alternative, que j'ai appelée « l'épistémologie du Sud » [Santos 2009].

L'épistémologie du Sud

Par « épistémologie du Sud » j'entends une nouvelle production et évaluation des connaissances ou savoirs valides, scientifiques ou non. J'entends également par là de nouvelles relations entre différents types de savoir, sur la base des pratiques des classes et des groupes sociaux qui ont systématiquement souffert des inégalités et des discriminations dues au capitalisme et au colonialisme. Le Sud n'est donc pas un concept géographique même si la

grande majorité des populations concernées vivent dans l'hémisphère sud. Il s'agit plutôt d'une métaphore de la souffrance humaine causée par le capitalisme et le colonialisme à l'échelle mondiale, et de la résistance visant à la surmonter ou à l'atténuer. Il existe, par conséquent, un Sud anticapitaliste, anticolonial et anti-impérialiste. Ce Sud existe également dans le Nord⁴, sous la forme des populations exclues, réduites au silence et marginalisées, comme les sans-papiers, les chômeurs, les minorités ethniques et religieuses, les victimes de sexisme, d'homophobie et de racisme.

Les deux prémisses d'une épistémologie du Sud sont les suivantes [Santos 2006 et 2009 ; Santos et Meneses eds. 2009]. Premièrement, la compréhension du monde dépasse largement la connaissance occidentale du monde. Cela veut dire, de manière concomitante, que la transformation progressive du monde peut emprunter des chemins qui n'ont pas été prévus par la pensée critique occidentale (y compris le marxisme). Deuxièmement, la diversité du monde est infinie : elle inclut des manières très différentes d'être, de penser, de ressentir, de concevoir le temps, d'appréhender les relations des êtres humains entre eux et celles entre les humains et les non-humains, de regarder le passé et le futur, d'organiser la vie collective, la production des biens et des services, et les loisirs. Cette diversité d'alternatives reste largement gaspillée parce que les théories et concepts développés dans le Nord et repris dans tous les lieux de transmission du savoir ne reconnaissent pas ces solutions de rechange ou, quand ils le font, ne les valorisent pas comme des contributions valides pour construire un monde

meilleur. Ainsi, à mon avis, ce n'est pas d'alternatives dont nous avons besoin mais plutôt d'une manière alternative de penser les alternatives.

L'ÉCOLOGIE DES SAVOIRS

Les deux piliers d'une épistémologie du Sud sont « l'écologie des savoirs » et « 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 et, par conséquent, peut rendre ignorant de ces autres savoirs. 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. C'est pourquoi, à chaque étape de cette écologie, il est crucial de se demander si ce qu'on apprend a de la valeur, ou si cela doit être mis au rebut ou 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. Cette idée de prudence est sous-jacente à l'écologie des connaissances.

L'écologie des connaissances part du principe que les relations entre les êtres humains,

4. Dans les pays du Sud il existe aussi un Nord composé des élites locales qui profitent de la production et de la reproduction du capitalisme et du colonialisme. Je l'appelle « le Sud impérialiste ».

ou entre les humains et la nature, recèlent plus qu'une seule sorte de connaissance, et, donc, plus qu'une seule sorte d'ignorance. D'un point de vue épistémologique, la société capitaliste se caractérise par le fait qu'elle privilégie des pratiques où le savoir scientifique prédomine. 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 remplacé par de nouvelles pratiques scientifiques.

Puisque le savoir scientifique n'est pas distribué de façon 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, cette connaissance a ses propres limites s'agissant des interventions qui peuvent être réalisées. Ces limites résultent et de l'ignorance scientifique et de l'incapacité à reconnaître des genres alternatifs de savoir et à comprendre comment entretenir avec eux des rapports d'égalité. Dans l'écologie des connaissances, créer de la crédibilité pour le savoir non scientifique ne signifie pas discrediter le savoir scientifique. Cela conduit simplement à l'utiliser 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

[Santos ed. 2007] et, d'autre part, à promouvoir l'interdépendance des connaissances scientifique et non scientifique.

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. Les limites externes résultent de la reconnaissance d'interventions alternatives. Les genres de connaissance hégémoniques ne comprennent que des limites internes. L'utilisation contre-hégémonique de la science moderne représente une exploration parallèle 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.

LA TRADUCTION INTERCULTURELLE

Le second pilier d'une épistémologie du Sud est la traduction interculturelle, comprise comme la procédure créant une intelligibilité mutuelle entre les différentes expériences du monde, qu'elles soient disponibles ou possibles. C'est une procédure qui ne confère à aucun groupe particulier le statut de totalité exclusive ou homogène. Les expériences du monde sont traitées, à différents moments du

travail de traduction, soit comme des totalités soit comme des parties, tout comme le sont les réalités qui échappent à ces totalités ou à ces parties. Le subalterne, par exemple, doit être vu à l'intérieur et à l'extérieur de la relation de subalternité.

Ce qui a le plus affecté le Sud depuis les débuts du colonialisme, explique Tariq Banuri [1990], c'est le fait qu'il a mis toute son énergie à s'adapter et à résister aux abus du Nord⁵. Partageant le même sentiment, Tsenay Serequeberham [1991] a identifié les défis que doit relever aujourd'hui la philosophie africaine. Le premier est un défi déconstructif qui consiste à identifier les restes eurocentristes du colonialisme touchant les secteurs les plus divers de la vie collective, de l'éducation à la politique, du droit à la culture. Le second est un défi restructif qui consiste à revitaliser les possibilités historiques et culturelles du legs africain interrompues par le colonialisme et le néocolonialisme. Le travail de traduction essaie de capturer la relation hégémonique entre les différentes expériences et de capturer ce que ces expériences (particulièrement celles des victimes) renferment au-delà d'une telle relation. Dans ce double mouvement, des relations d'intelligibilité mutuelle émergent, qui ne doivent pas équivaloir à une « cannibalisation » réciproque.

Le travail de « traduction entre les savoirs » porte à la fois sur les connaissances et sur les pratiques (et leurs agents). Il revêt la forme d'une « herméneutique diatopique ». C'est ce travail de traduction qui rend possible l'écologie des savoirs. L'herméneutique diatopique implique deux ou plusieurs cultures afin d'identifier les préoccupations isomorphes et les réponses apportées à ces préoccupations.

À titre d'exemple, j'ai proposé de mettre en regard le concept occidental des droits de l'homme avec les concepts islamique de l'*umma* et hindou du *dharma* [Santos 2004a]⁶. Deux autres exercices me semblent importants. Le premier consiste à traduire différentes conceptions de la vie productive en comparant le concept de développement capitaliste aux concepts de *swadeshi*, proposé par Gandhi, et de *Sumak Kawsay*, proposé par les peuples indigènes. Les conceptions capitalistes du développement sont reproduites par la science de l'économie conventionnelle. Elles sont fondées sur l'idée d'une croissance infinie résultant d'un assujettissement grandissant des pratiques et des savoirs à la logique du marché. Au contraire, le *swadeshi* et le *Sumak Kawsay* sont fondés sur l'idée de durabilité et de réciprocité. Le second exercice consiste à observer plusieurs conceptions de la sagesse et du monde, et ce dans la philosophie occidentale et via le concept africain de « sagacité philosophique ». Ce concept, proposé entre autres par Henry Odera Oruka

5. Tariq Banuri pense que le projet capitaliste et colonial de développement du Sud était négatif pour le Sud « non en raison des mauvais conseils ou de la mauvaise foi des conseillers ou consultants en matière de développement [...] mais parce que le projet a continuellement forcé les populations colonisées, au nom d'une recherche *positive* d'un changement social défini par elles-mêmes, à se concentrer sur un objectif *négatif* consistant à résister à la domination culturelle, politique et économique de l'Occident » [1990 : 66 ; italiques de l'auteur].

6. Sur le concept de l'*umma*, voir en particulier K.A. Faruki [1979], A. An Na'im ed. [1995], A. An Na'im [2000] et R. Hassan [1996]. Sur le concept du *dharma*, voir M. Gandhi [1929-1932] et R.C. Zaehner [1982].

[1990 et 1998]⁷, est fondé sur une réflexion critique du monde construite par « le sage » (terme d'Oruka), qu'il soit poète, conteur, musicien, médecin traditionnel ou autre autorité. Voici ce que Oruka dit de la philosophie de la sagacité :

« La philosophie du sage » telle que je l'entends représente les pensées exprimées par les sages, hommes ou femmes, dans une communauté donnée. Cette façon de penser et d'expliquer le monde fluctue entre la sagesse populaire (maximes bien connues, aphorismes, vérités générales de sens commun) et la sagesse didactique, la sagesse collective et la sagesse rationnelle d'individus donnés au sein d'une communauté donnée. Tandis que la sagesse populaire est souvent conformiste, la sagesse didactique est parfois critique envers le statu quo et la sagesse populaire. Ces pensées peuvent figurer dans des écrits ou, dans le cas des argumentations non écrites, être associées à certains individus. Dans l'Afrique traditionnelle, l'essentiel de « la philosophie du sage » reste du domaine de l'oral, pour des raisons aujourd'hui évidentes. [...] Certaines de ces personnes pourraient avoir été en partie influencées par l'inévitable culture morale et technologique de l'Occident ; néanmoins, leur horizon et leur bien-être culturels restent fondamentalement ceux de l'Afrique rurale traditionnelle. À une poignée près, la majorité d'entre elles sont illettrées ou semi-illettrées [1990 : 28].

L'herméneutique diatopique commence avec l'idée que toutes les cultures sont incomplètes et peuvent, par conséquent, être enrichies par le dialogue et la confrontation avec les autres. Reconnaître la relativité des cultures n'implique pas nécessairement d'adopter le relativisme comme posture philosophique. Cela implique

cependant de concevoir l'universalisme comme une particularité occidentale dont la suprématie ne réside pas dans l'idée même d'universalisme mais plutôt dans les intérêts qui le soutiennent. La critique de l'universalisme dérive de la critique de la possibilité d'une théorie générale. L'herméneutique diatopique présuppose plutôt ce que j'appelle « l'universalisme négatif », c'est-à-dire l'idée de l'impossibilité de la complétude culturelle. Dans la période de transition que nous vivons actuellement, le meilleur moyen de caractériser l'universalisme négatif serait de le voir comme une théorie générale résiduelle : une théorie générale sur l'impossibilité d'une théorie générale.

Le sentiment de manque et d'incomplétude pousse à un travail de traduction, qui, pour porter ses fruits, doit être le carrefour de motivations convergentes prenant racine dans différentes cultures. Le sociologue hindou Shiv Vishvanathan exprime de façon très précise ce qui, pour moi, motive le travail de traduction :

Mon problème est de savoir comment prendre le meilleur de la civilisation indienne et, dans le même temps, garder vivante mon imagination moderne, démocratique [2000 : 21].

Si, dans l'herméneutique diatopique, un savant de la culture eurocentriste était amené à dialoguer avec Vishvanathan, il pourrait se demander : « Comment garder vivant en moi le meilleur de la culture occidentale moderne et démocratique tout en reconnaissant, dans

7. Sur la sagacité philosophique, voir aussi A.S. Oseghare [1992] et G.M. Presbey [1997]. Il existe des affinités inattendues entre la philosophie africaine de la sagacité et la philosophie indigène des Andes ou d'Amazonie [Castro 2002 et 2005].

le même temps, la valeur de la diversité du monde que la culture occidentale a toujours traitée comme non civilisée, ignorante, résiduelle, inférieure ou improductive ? » Et comment, pour aller plus loin, l'herméneutique diatopique serait-elle mise en œuvre entre l'un ou l'autre de ces deux intellectuels et un savant d'Amérique latine (blanc, noir, indigène) ?

Le travail de traduction porte aussi sur les pratiques sociales et leurs agents. Il va sans dire que toutes les pratiques sociales sont fondées sur des savoirs, qui sont aussi des mises en pratique de la connaissance. Quand il se concentre sur les pratiques, le travail de traduction vise à créer une intelligibilité mutuelle entre les formes d'organisation et les objectifs d'action. En d'autres termes, il se fixe sur les savoirs en tant que savoirs appliqués, transformés en pratiques et matérialités. La coexistence de la biomédecine moderne et de la médecine traditionnelle montre bien que la traduction doit s'intéresser simultanément aux connaissances et aux pratiques dans lesquelles se traduisent ces connaissances.

Ces deux types de traduction (des savoirs et des pratiques) se distinguent finalement par la perspective qui les informe. La spécificité du travail de traduction qui porte sur les pratiques et leurs agents devient plus évidente dans les situations où les savoirs informant différentes pratiques sont moins nets que les pratiques elles-mêmes. C'est le cas également quand les pratiques ont lieu dans un même univers culturel, comme lorsqu'on essaie de traduire les formes d'organisation et les objectifs d'action de deux mouvements sociaux, par exemple le mouvement féministe et le mouvement ouvrier dans un pays européen, latino-américain ou africain.

Comme dans le cas des savoirs, le travail de traduction des pratiques est particulièrement important lorsqu'on a affaire à des pratiques non hégémoniques, puisque leur intelligibilité réciproque est une condition de leur articulation mutuelle. C'est, en outre, une condition de la conversion des pratiques non hégémoniques en pratiques contre-hégémoniques. Le potentiel antisystémique ou contre-hégémonique de tout mouvement social réside dans sa capacité à articuler, avec d'autres mouvements sociaux, ses formes d'organisation et ses objectifs. Pour qu'une telle articulation soit possible, les mouvements doivent être mutuellement intelligibles.

Le travail de traduction tend à clarifier ce qui relie et ce qui sépare les différents mouvements et pratiques, déterminant ainsi les possibilités et les limites d'une telle articulation. Puisque, pour résumer, il n'y a pas de pratique sociale privilégiée ou de sujet collectif privilégié qui donnent du sens et une direction à l'histoire, le travail de traduction est décisif pour identifier, dans chaque contexte et à chaque moment historique, les constellations pratiques dont le potentiel contre-hégémonique est le plus fort. Pour citer un exemple : en mars 2001, le mouvement indigène zapatiste, faisant route sur Mexico et massivement soutenu par la population mexicaine, a rencontré un grand succès parce qu'il est parvenu à mener à bien un travail de traduction entre ses propres objectifs et pratiques et les objectifs et pratiques d'autres mouvements sociaux mexicains, comme les mouvements civiques, le mouvement ouvrier autonome et les mouvements féministes. Ce travail a conduit au choix du commandant zapatiste Esther pour s'adresser au Congrès mexicain. Par ce choix, les

zapatistes ont voulu souligner l'articulation entre le mouvement indigène et le mouvement de libération des femmes, approfondissant ainsi le potentiel contre-hégémonique des deux.

Récemment, le travail de traduction est devenu plus important à mesure que le mouvement contre-hégémonique ou antisystémique commence à prendre forme. Sur la base des réseaux transnationaux des mouvements locaux, ce mouvement propose une alternative à la mondialisation néolibérale. Il a commencé à attirer l'attention des médias à Seattle en novembre 1999, et a pris sa première vraie forme organisationnelle lors du Forum social mondial de Porto Alegre en janvier 2001⁸. Le mouvement pour la mondialisation contre-hégémonique révèle une visibilité et une diversité des pratiques sociales de plus en plus grandes dans différentes parties du globe. C'est une constellation de mouvements extrêmement diversifiés. D'un côté, on trouve des organisations locales, qui ne sont pas seulement très diverses dans leurs pratiques et objectifs mais s'ancrent également dans différentes cultures. De l'autre, on trouve des organisations transnationales, certaines venues du Sud, d'autres du Nord, lesquelles sont tout aussi diverses. Articuler et associer tous ces différents mouvements et créer des réseaux transfrontaliers requiert un gigantesque effort de traduction. Qu'y a-t-il de commun entre le budget participatif, présent dans beaucoup de villes latino-américaines et européennes, la planification participative et démocratique des *panchayats* du Kerala et du Bengale occidental, et les formes d'auto-gestion des peuples indigènes d'Amérique latine et des populations rurales d'Afrique ? Que peuvent-ils apprendre les uns des autres ?

Au sein de quelles activités mondiales contre-hégémoniques peuvent-ils coopérer ? Les mêmes questions se posent concernant les mouvements pacifistes et anarchistes, les mouvements indigènes et gays, les mouvements zapatistes et ATTAC⁹, le mouvement des sans-terre au Brésil et celui du fleuve du Narmada en Inde. Et ainsi de suite.

Telles sont les questions auxquelles le travail de traduction prétend répondre. C'est un travail très complexe, pas seulement en raison du nombre et de la diversité des mouvements, mais aussi et surtout parce que ces mouvements sont ancrés dans des cultures et savoirs très différents. C'est-à-dire que nous parlons d'un champ dans lequel le travail de traduction se concentre simultanément sur les connaissances et les cultures, d'un côté, sur les pratiques et les agents, de l'autre. De surcroît, c'est un travail qui tend à identifier ce qui unit et ce qui sépare les savoirs et les pratiques. Les points communs indiquent la possibilité d'un assemblage de bas en haut, seule alternative possible à une agrégation de haut en bas imposée par une théorie générale ou par un acteur social privilégié.

Conclusion

Les épistémologies du Sud sont des options épistémologiques et normatives qui nous permettent d'apprendre du Sud anti-impérialiste.

8. Sur la mondialisation contre-hégémonique il existe une bibliographie de plus en plus étoffée. Voir, entre autres, B. de Sousa Santos [2004a et 2006], M.E. Keck et K. Sikkink [1998], P. Evans [1999], J. Brecher *et al.* [2000], R. Cohen et S.M. Rai [2000].

9. Association pour la taxation des transactions financières pour l'aide aux citoyens.

Pour cela, nous devons tout d'abord entendre son discours et comprendre ce qu'il dit au sujet de ce qui l'identifie le plus tragiquement : le fait qu'il a été réduit au silence.

Du fait que « l'épistémicide » commis par le Nord s'est, dans de nombreux contextes, accompagné d'un « linguicide », le Sud s'est vu doublement exclu du discours, étant censé n'avoir rien à dire et ne pas avoir les mots pour le dire¹⁰. Apprendre à écouter est une démarche qui doit se développer par des processus partiellement distincts, au centre et à la périphérie du système mondial. Je me suis attardé plus haut sur les difficultés qu'il y a à entreprendre une telle démarche au centre du système mondial (sociologie des absences et sociologie des émergences). Dans la tentative qui consiste à apprendre des pays du Sud, il est important de souligner les difficultés que présente ce processus d'apprentissage, au cœur et à la périphérie du système mondial. On pourrait croire que, dans le Sud, il n'y a pas de difficultés à apprendre du Sud anti-impérialiste parce que la possibilité d'une épistémologie du Sud y occupe une place familière. Rien n'est plus éloigné de la vérité. En tant que produit de l'impérialisme, le Sud est la maison du Sud où le Sud n'est pas chez lui. C'est-à-dire que la construction des épistémologies du Sud ne doit pas seulement passer par un processus de défamiliarisation vis-à-vis du Nord impérialiste mais aussi par un processus identique vis-à-vis du Sud impérialiste. En ce qui concerne le Sud impérialiste, la défamiliarisation est paradoxalement bien plus difficile, y compris en périphérie.

Comme l'a souligné avec justesse Edward Said [1985], l'épistémologie impérialiste a représenté « l'autre » comme incapable de se représenter lui-même. Vincent Tucker a également montré que :

Les écoles de pensée, comme l'orientalisme, et les disciplines, comme l'anthropologie, parlent pour « l'autre » en prétendant souvent connaître ceux qu'elles étudient mieux qu'ils ne se connaissent eux-mêmes.

Et il ajoute :

L'autre est réduit à un objet sans voix [1992 : 20].

L'épistémicide et le linguicide perpétrés de manière plus ou moins continue tout au long de la modernité capitaliste ont éradiqué les connaissances et langues locales, et créé à la place un vaste champ de *anima nullius*¹¹, où la connaissance et la langue impérialistes ont cherché à s'implanter graduellement. Si l'on regarde aujourd'hui à travers les seules lunettes du Nord impérialiste, la périphérie ne peut même pas se reconnaître sous les 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, c'est-à-dire comme victime de l'épistémicide et du

10. Sur l'épistémicide, voir L. Nencel et P. Pels eds. [1991]. Sur le linguicide, voir R. Phillipson [1993] et T. Skutnabb-Kangas [1993]. Sur les langues en danger, voir M. Krauss [1992] et C. Craig [1992].

11. Censé être aussi vide que la *terra nullius* du Nouveau Monde au XVI^e siècle. Et, donc, objet de conquête « légitime » pour les Européens.

linguicide qui l'ont constituée en victime qui a facilité, ou désiré, sa propre oppression¹².

Afin de surmonter cette difficulté, nous devons prendre en compte une autre différence essentielle dans la constitution d'une épistémologie du Sud, entre le cœur et la périphérie. Dans la périphérie, il est possible de réimaginer une tradition pré-impérialiste de résistance à la domination impérialiste, sur laquelle un Sud non impérialiste ou anti-impérialiste pourrait se reconstruire. Une telle reconstruction n'est pas nécessairement progressive ou réactionnaire. À l'instar d'autres contextes¹³, les mouvements indigènes en Amérique latine, en réclamant une mémoire précoloniale, illustrent le potentiel anti-colonialiste et anti-impérialiste. Afin d'être progressive, cette reconstruction doit se considérer comme provisoire, au sens où la pleine affirmation de non-impérialisme ou d'anti-impérialisme signifie l'élimination même du concept de « Sud ». Apprendre du Sud

implique, par conséquent, d'éliminer entièrement le Sud. Dans la mesure où il devient possible pour le Sud de se penser avec d'autres termes que le Sud, il est possible pour le Nord de se penser avec d'autres termes que le Nord.

Traduit de l'anglais par Magali Watteaux

12. Les romanciers et poètes du Sud ont pris la tête de la lutte pour un Sud non impérialiste. Fredric Jameson considère que, dans les romans du Tiers Monde, les allégories sont nationales plutôt qu'individuelles (comme dans les romans du Premier Monde) : « L'histoire de la destinée individuelle est toujours une allégorie de la difficile situation de la société et de la culture collectives tiers-mondistes. » [1986 : 79] Cette remarque ne manque pas d'intérêt même si l'expression « société et culture tiers-mondistes » est très problématique pour différentes raisons, dont l'intention réductionniste de faire entrer, dans une seule histoire, l'immense diversité des romans du Sud.

13. Comme en Afrique. Voir par exemple C.A. Diop [1974], N. wa Thiong'o [1986], V.Y. Mudimbe [1988] et S.B. Diagne [2001] et M. Diagne [2005].

Bibliographie

An-Na'im, Abdullahi — 2000, « Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan. Mediation of the Local and Global », *Human Rights Quarterly* 22 (4) : 906-941.

An-Na'im, Abdullahi ed. — 1995, *Human Rights and Religious Values : An Uneasy Relationship ?* Amsterdam, Éditions Rodopi.

Banuri, Tariq — 1990, « Development and the Politics of Knowledge : A Critical Interpretation of the Social Role of Modernization Theories in the Development of the Third World », in F. Apfel Marglin et

S.A. Marglin eds., *Dominating Knowledge. Development, Culture and Resistance*. Oxford, Clarendon Press : 29-72.

Bloch, Ernst — 1995 [1947], *The Principle of Hope*. Cambridge, MIT Press.

Brecher, Jeremy, Tin Costello et Brendan Smith — 2000, *Globalization from Below : The Power of Solidarity*. Cambridge, South End Press.

Castro, Eduardo Viveiros de — 2002, *A inconstância da alma indígena*. São Paulo, Cosac & Naify Edições.

- Césaire, Aimé** — 1955, *Discours sur le colonialisme*. Paris, Présence africaine.
- Cohen, Robin et Shirin M. Rai** — 2000, *Global Social Movements*. Londres, Athlone Press.
- Craig, Colette** — 1992, « A Constitutional Response to Language Endangerment. The Case of Nicaragua », *Language* 68 (1) : 17-24.
- Diagne, Mamoussé** — 2005, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*. Niamey-Paris-Dakar, CELHTO-Karthala-IFAN.
- Diagne, Souleymane Bachir** — 2001, *Reconstruire le sens. Textes et enjeux de perspectives africaines*. Dakar, CODESRIA.
- Diop, Cheikh Anta** — 1974, *African Origins of Civilization : Myth or Reality ?* Chicago, Lawrence Hill Books.
- Dussel, Enrique** — 2001, *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Evans, Peter** — 1999, *Counter-Hegemonic Globalization. Transnational Networks as Political Tools for Fighting Marginalization*. Consultable sur http://sociology.berkeley.edu/public_sociology_pdf/evans.pdf
- Faruki, Kemal A.** — 1979, *The Constitutional and Legal Role of the Umma*. Karachi, Ma'aref.
- Gandhi, Mahatma** — 1929-1932, *The Story of My Experiments with Truth* (2 vol.). Ahmedabad, Navajiva.
- Grosfoguel, Ramon** — 2007, « Descolonizando los uni-versalismos occidentales. Pluri-versalismo trans-moderno decolonial de Aimé Césaire a los zapatistas », in S. Castro-Gomez et R. Grosfoguel eds., *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores : 63-77.
- Habermas, Jürgen** — 1985, « Jürgen Habermas. A Philosophical Profile », *New Left Review* 151 : 75-105. — 1987, *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris, Fayard.
- Hartog, François** — 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*. Paris, Le Seuil.
- Hassan, Riffat** — 1996, « Religious Human Rights and The Qur'an », in J. Witte Jr. et J.D. van der Vyver eds., *Religious Human Rights in Global Perspective. Religious Perspectives*. La Haye, Martinus Nijhoff Publishers : 361-386.
- Keck, Margaret E. et Kathryn Sikkink** — 1998, *Activists beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca, Cornell University Press.
- Krauss, Michael** — 1992, « The World Languages in Crisis », *Language* 68 (1) : 4-11.
- Jameson, Fredric** — 1986, « Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism », *Social Text* 15 : 65-88.
- Linera, Álvaro García** — 2009, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas obreras y populares en Bolivia*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- Maldonado-Torres, Nelson** — 2004, « The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge. Modernity, Empire, Coloniality », *City* 8 (1) : 29-56.
- Mariátegui, José Carlos** — 1925, *Ensayos escogidos*. Lima, Editorial Universo.
- Mignolo, Walter** — 2003, *Historias locales/disenos globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo (Cuestiones de antagonismo)*. Madrid, Akal Editores.
- Mudimbe, Valentin Y.** — 1988, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington, Indiana University Press.
- Nencel, Lorraine et Peter Pels eds.** — 1991, *Constructing Knowledge*. Londres, Sage Publications.
- Orika, Henry Odera** — 1990, « Sage Philosophy. The Basic Questions and Methodology », in H.O. Orika ed., *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leyde, Brill : 27-40. — 1998, « Grundlegende Fragen der afrikanischen "Sage-Philosophy" », in F. Wimmer ed., *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Vienne, Passagen : 35-53.
- Oseghare, Antony S.** — 1992, « Sagacity and African Philosophy », *International Philosophical Quarterly* 32 (1) : 95-104.
- Phillipson, Robert** — 1993, « Colonial Languages Legacies: The Prospects for Kurdish ». Communication présentée lors du Symposium de Saskatoon sur l'autodétermination (Université de Saskatchewan, 3-6 février).
- Presbey, Gail M.** — 1997, « Who Counts As a Sage ? Problems in the Further Implementation of Sage Philosophy », *Quest. Philosophical Discussions* 11 (1-2) : 53-65.

Quijano, Anibal — 2000, « Colonialidad del poder y clasificación social », *Journal of World-Systems Research* 6 (2) : 342-386.

Said, Edward — 1985, *Orientalism*. Londres, Penguin.

Santos, Boaventura de Sousa — 2002, *Toward a New Legal Common Sense. Law, Globalization, and Emancipation*. Londres, Butterworths. — 2004a, *Vers un nouveau sens commun juridique. Droit, science et politique dans la transition paradigmatique* (traduction de Nathalie Gonzales Lajoie). Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence. — 2004b, « A Critique of Lazy Reason : Against the Waste of Experience », in I. Wallerstein ed., *The Modern World-System in the Longue Durée*. Londres, Paradigm Publishers : 157-197. — 2006, *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*. Londres, Zed Books. — 2009, « A Non-Occidentalist West? Learned Ignorance and Ecology of Knowledge », *Theory, Culture & Society* 26 (7-8) : 103-125. Consultable sur http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/A non-occidentalist west_Theory Culture and Society_2009.pdf — 2010, *Refundación del estado en América latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz, Plural Editores.

Santos, Boaventura de Sousa ed. — 2007, *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. Londres, Verso.

Santos, Boaventura de Sousa et Maria Paula Meneses eds. — 2009, *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Edições Almedina.

Serequeberhan, Tsenay — 1991, « Introduction », in T. Serequeberhan ed., *African Philosophy. The Essential Readings*. New York, Paragon, xvii-xxii.

Skutnabb-Kangas, Tore — 1993, « Language and (Demands for) Self-Determination ». Communication présentée au Symposium de Saskatoon sur l'auto-détermination (Université de Saskatchewan, 3-6 mars).

Tucker, Vincent — 1992, « The Myth of Development ». Occasional Paper Series 6, Department of Sociology, University College, Cork.

Visvanathan, Shiv — 2000, « Environmental Values, Policy, and Conflict in India ». Communication présentée lors du séminaire « Understanding Values. A Comparative Study on Environmental Values in China, India and the United States ». Consultable sur http://www.carnegiecouncil.org/resources/articles_papers_reports/709.html/_res/id=sa_File1/709_visvanathan.pdf

wa Thiong'o, Ngũgĩ — 1986, *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*. Londres, James Currey.

Wallerstein, Immanuel et Étienne Balibar — 1991, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. New York, Verso.

Zaehner, R.C. — 1982, *Hinduism*. Oxford, Oxford University Press.

Résumé

Boaventura de Sousa Santos, *Épistémologies du Sud*
Cet article traite du contexte intellectuel et social qui génère le questionnement sur les alternatives aux épistémologies occidentales. À cet égard, l'auteur énumère les défis qui attendent la tradition critique occidentale : l'ancien et le nouveau ; la perte des termes critiques ; la relation fantomatique entre la théorie critique et la transformation sociale ; la fin du capitalisme sans fin ; la fin du colonialisme sans fin. Il oppose « la sociologie des émergences », c'est-à-dire l'accroissement des connaissances, des pratiques et des agents, à « la sociologie

Abstract

Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologies of the South*

This paper examines the intellectual and social context surrounding research on alternatives to western epistemologies. The paper outlines the challenges facing the western critical tradition – the old and the new; the loss of critical terms; the ghostly relation between critical theory and social change; the end of endless capitalism; the end of endless colonialism. The paper contrasts “the sociology of emergence”, i.e. the increase of knowledge, practices and agents, with “the sociology

des absences », c'est-à-dire les formes de non-existence (« l'ignoré », « le résiduel », « l'inférieur », « le local », « l'improductif »). Enfin, à propos des nouvelles orientations épistémologiques, il suggère que les épistémologies du Sud sont fondées sur « l'écologie des savoirs » et sur « la traduction interculturelle ».

Mots clés

alternatives, épistémologies, Sud, « sociologie des émergences », capitalisme, colonialisme, « traduction interculturelle »

of absences”, i.e. forms of non-existence (e.g. “the ignored”, “the residual”, “the inferior”, “the local”, “the unproductive”). Finally, in considering new epistemological perspectives, the paper suggests that the epistemologies of the South are based on “the ecology of knowledge” and “intercultural translation”.

Keywords

alternatives, epistemologies, the South, “sociology of emergence”, capitalism, colonialism, “intercultural translation”