

DECOLONIZAR LOS SABERES

DÉCOLONISER LES SAVOIRS

POR CLAUDE BOURGUIGNON ROUGIER
TRADUCIDO POR FERNANDO PROTO GUTIERREZ

Décoloniser les savoirs

Si l'idée de décolonisation du savoir doit beaucoup au travail réalisé par les intellectuels latino-américains du courant décolonial, sur d'autres continents, d'autres contributions, issues d'autres courants, ont participé et continuent de participer à ce projet. Les penseurs qui se sont attelés à cette tâche sont presque tous issus du Sud, un Sud géopolitique, qui regroupe les anciens mondes coloniaux.

L'anthropologue Arturo Escobar et le sociologue Boaventura de Sousa Santos, que je vais présenter aujourd'hui, pensent depuis ce Sud. Le colombien Escobar a participé au projet modernité /colonialité à la fin du XX siècle ; le portugais Santos, lui, vient des mouvements alternatifs apparus à cette époque. Santos, qui a contribué à la formation du Forum social mondial, est un spécialiste des droits de l'homme, Escobar, des peuples afro-colombiens du pacifique. Pour l'un il y a de la colonialité, pour l'autre il y a toujours du colonialisme, mais ils se retrouvent sur l'essentiel: la nature coloniale du monde moderne et du savoir qui y est produit.

Au niveau du savoir, une ligne abyssale continue de séparer ce qui, au XVI siècle, s'est constitué en centre du système monde et ce qui fut la colonie. Ce rapport inégal s'est manifesté à travers la dévalorisation des savoirs autres qu' occidentaux, et dans de nombreux cas, par leur destruction, lors des diverses colonisations.

Cette colonialité du savoir, inabordable pendant toute l'époque qu' a duré la

Decolonizar los saberes

Si la idea de la *decolonización* del saber debe mucho al trabajo realizado por los intelectuales decoloniales latinoamericanos, en otros continentes y con otras contribuciones y corrientes ideológicas, han participado y continuarán haciéndolo también en este proyecto. Los pensadores que han abordado esta tarea pertenecen en su mayor parte al Sur, a un Sur geopolítico que agrupa a los antiguos "mundos coloniales".

El antropólogo Arturo Escobar y el sociólogo Boaventura de Sousa Santos, a quienes presentaré en esta ocasión, reflexionan entonces desde Sur. El colombiano Escobar ha participado en el proyecto "Modernidad/Colonialidad" a finales del siglo XX; el portugués Santos, por su parte, que proviene de los movimientos alternativos, surge en esta época. Santos contribuyó a la formación del "Foro Social Mundial" y es un especialista en Derechos Humanos, mientras que Escobar procede de los pueblos afrocolombianos del Pacífico. Por un lado, uno trabaja la "colonialidad", y el otro el "colonialismo", aunque ambos se refieren a un hecho esencial: el carácter colonial del mundo moderno y el saber que allí se produce.

En el nivel del saber, una línea *abisal* sigue separando lo que, en el siglo XVI, se constituyó como centro del sistema-mundo y lo que fue, por su parte, la colonia. Esta relación desigual se ha manifestado a través de la desvalorización de aquellos

colonisation, avec la disparition des grands empires, a pu devenir visible, et a été analysée comme eurocentrisme. Et il est devenu commun d'admettre que les modes de production de savoir occidentaux avaient fonctionné de façon hégémonique, en invisibilisant ou déconsidérant les formes de savoir autres. Une des conséquences de cette évolution a été le développement du multiculturalisme et on pourrait penser que la décolonisation du savoir est à l'oeuvre. Mais le multiculturalisme, sous ses diverses formes, ne représente pas un dépassement de la domination exercée par les formes occidentales de la connaissance. Effectivement, la reconnaissance de l'autre, de la différence, n'existe que dans la mesure où elle ne remet pas en question les prérogatives des formes occidentales de savoir et le dispositif qui les lie aux pouvoirs. De nos jours, les États peuvent très bien d'une main reconnaître l'identité nahuatl, peul, ou inuit, et de l'autre, détruire le monde dans lequel cette identité existe. Ils peuvent les désactiver en les réduisant à des cultures, qui se meuvent dans des temps non simultanés. C'est précisément notre vision de la culture comme ensemble symbolique, inséparable d'une acception univoque de la connaissance qui permet cette réduction. Santos et Escobar proposent de déconstruire cette articulation. Si j'ai choisi de présenter leur travail et pas celui d'autres penseurs, d'un Mignolo ou Castro Gómez qui ont pourtant écrit des choses très importantes sur la colonialité du savoir, c'est parce que leur approche ne concerne pas seulement les fondements épistémiques de notre société. Elle lie ontologie et épistémologie, colonialité de l'être et colonialité du savoir. Escobar et Santos analysent l'ontologie qui est le soubassement de notre épistémè occidentale. Par ontologie il faut entendre les présupposés des divers peuples de la planète quant aux entités qui existent vraiment dans le monde. Santos et Escobar

saberes diferentes a los occidentales, y en numerosos casos, por su destrucción en las diversas colonias. Esta colonialidad del saber, inabordable durante el tiempo que duró la colonización, con la desaparición de los grandes imperios ha llegado a ser visible, y ha sido concebida como parte de un esquema eurocentrista.

Más luego, se ha hecho común admitir que los modos de producción del conocimiento occidental habían funcionado de manera hegemónica, invisibilizando o desacreditando otras formas de saber. Una de las consecuencias de esto ha sido el desarrollo del multiculturalismo, y uno podría ya pensar que la descolonización del saber finalmente está en obra. Pero el multiculturalismo, en sus diversas formas, no representa más que el predominio ejercido por las formas occidentales de conocimiento. Efectivamente, el reconocimiento del otro, de la diferencia, existe en la medida en que no se cuestiona la prerrogativa de las formas occidentales de conocimiento y el dispositivo que los vincula al poder. Hoy en día, los Estados nacionales bien pueden reconocer, por un lado la identidad Náhuatl, Peul, o Inuit, y por el otro, destruir el mundo en el que estas identidades existen. De aquí que puedan desactivar, mediante la reducción, a culturas que se mueven en tiempos no simultáneos.

Es precisamente nuestra visión de la cultura como ensamble simbólico, inseparable de una acepción única del conocimiento, la que permite esta reducción. Santos y Escobar proponen deconstruir dicha articulación. Si no he elegido presentar el trabajo de otros pensadores, el de Mignolo o Castro Gómez, que no obstante han escrito cosas muy importantes acerca de la colonialidad del saber, es porque su enfoque no es sólo acerca de los fundamentos epistémicos de nuestra sociedad.

Escobar y Santos analizan la ontología, en

ne se contentent pas de analyser cette ontologie qui est la notre, ils nous suggèrent de nous en défaire : ils proposent de changer le savoir, pour changer le monde et nous changer, nous. Et leur approche est indissociable de l'émergence, il y a une trentaine d'années, de mouvements sociaux qui se sont inspiré et s'inspirent, en Amérique latine, en Asie et en Afrique, d'autres cultures et d'autres savoirs, d'autres ontologies.

1) épistémologie et ontologie de l'Occident

Boaventura de Sousa Santos, sociologue portugais commence *Epistemologies du sud* par cette remarque: « Une des caractéristiques marquantes de notre époque est la coexistence d'un constat : nous vivons une crise de civilisation, et d'une conviction : le seul modèle possible de connaissance passe par la raison et l'approche scientifique. Nous avons donc des questions auxquelles nous ne pouvons répondre parce que les solutions se trouvent hors cadre». Ces solutions, il les aborde dans *Epistemologies du Sud*, ouvrage dont le sous-titre est *Mouvements citoyens et polémique sur la science*.

D'après l'anthropologue colombien Arturo Escobar, surtout connu en Europe pour sa critique du développementisme, ce cadre, c'est la tradition rationaliste. Elle a une histoire, souvent violente, et correspond à une séquence historique, la modernité, dont nous ne sommes pas encore sortis car nous ne voulons pas remettre en question ce qui la fonde

C'est donc ce qu'il s'attache à faire depuis plusieurs décennies, en remettant en question des notions comme celles de développement, de tiers monde, ou de culture. Plus récemment, dans un article paru en 2013, intitulé *El trasfondo de nuestra cultura*, il expose de nombreux travaux venant de disciplines diverses qui remettent tous en question l'universalisme

cuanto piedra angular de nuestra *épisteme* occidentale. Por ontología se entienden los presupuestos de los distintos pueblos del planeta referidos a las entidades que existen realmente en el mundo. Santos y Escobar no se limitan a analizar la ontología occidental, pues sugieren que nos deshagamos de ellas: proponen cambiar el saber para modificar el mundo y a nosotros mismos en él. Y su enfoque es inseparable de la emergencia, hace treinta años, de los movimientos sociales que han inspirado e inspiran en América Latina, Asia y África, la formación de otras culturas y otros conocimientos, de otras ontologías.

1) la epistemología y la ontología de Occidente

Boaventura de Sousa Santos, sociólogo portugués, comienza *Epistemologías del Sur* con esta observación: "Una de las características más destacadas de nuestro tiempo es la coexistencia de una constatación: vivimos una crisis civilizatoria, y de una convicción: que el único modelo posible para el conocimiento pasa por la razón y el método científico. Así es que tenemos preguntas que no podemos contestar porque las soluciones están fuera de modelo". Estas respuestas las aborda en *Epistemologías del Sur*, libro cuyo subtítulo es *La reinvencción del conocimiento y la emancipación social*.

Según el antropólogo colombiano Arturo Escobar, más conocido en Europa por su crítica al "desarrollismo", este modelo consiste en la tradición racionalista. Tiene una historia, a menudo violenta, y corresponde a una secuencia histórica, la modernidad, a la que no se cuestiona en sus fundamentos. Así es que durante décadas el autor intenta hacer cuestionamientos a conceptos como "desarrollo", "Tercer Mundo" o "cultura". Más recientemente, en un artículo publicado en 2013, titulado *El trasfondo de Nuestra cultura*, expuso

abstrait de la culture occidentale ainsi que notre rapport religieux à la science. Trois ans plus tard, avec un livre, sorti en 2016, *Sentipensar con la tierra*, il reprend cette approche théorique en la connectant à des démarches politiques. Là, il montre que le combat des communautés afrodescendantes du Pacifique contre les multinationales articule des problématiques globales à un niveau local et peut nous apprendre à penser autrement, nous Occidentaux, la crise de notre civilisation. Le combat de ces hommes et ces femmes les amène à être inventifs et, pour résister, pour survivre, à redonner vie à d'autres modes d'être, d'autres formes de pratiques agricoles ou sociales, d'autres types de relations. Escobar aborde donc ici le rapport qui unit connaissance impliquée et mondes vécus, théorie critique et engagement. Les luttes, les solidarités et le rapport au territoire que nouent ces peuples remettent en question profondément nos certitudes relatives à la science, à la nature et à la culture.

Dans l'article de 2013, il se proposait déjà de «comprendre comment une tradition oriente la façon d'être et de penser des personnes (y compris les concepteurs) car ce qui l'intéressait c'était « d'établir des connexions entre cette tradition rationaliste, la crise écologique et l'avenir des politiques de la différence ». Dans *Sentipensar con la tierra*, il montre comment les politiques de la différence, en l'occurrence, le combat des Noirs afrocolombiens, sont un défi aux solutions classiques que propose la tradition rationaliste et ébranlent les piliers de cette tradition, en particulier l'économie de marché. Ces communautés ont un titre de propriété collectif, ce qui est un défi à un des fondements de notre monde moderne, la propriété privée. Mais elles ne peuvent jouir de leurs droits car ceux-ci rentrent en contradiction avec les intérêts des multinationales qui commercialisent le palmier à huile. Les techniques traditionnelles de culture qu'elles

nombreuses obras de diversas disciplinas que desafían el universalismo abstracto de la cultura occidental y la oposición entre religión y ciencia. Tres años más tarde, con un libro publicado en 2016, *Sentipensar con la Tierra*, retomó este enfoque teórico vinculándolo con perspectivas políticas. Allí demuestra que la lucha de las comunidades afrodescendientes en el Pacífico contra las multinacionales articula los problemas globales a nivel local y puede enseñar a los occidentales a pensar de otro modo acerca de la crisis de nuestra civilización.

La lucha de estos hombres y mujeres les lleva a ser inventivos para resistir y sobrevivir, para dar vida a otras formas de ser, prácticas agrícolas y sociales, y a otros tipos de relaciones. Escobar aborda la relación que une los conocimientos implicados y los mundos vividos, la teoría crítica y el compromiso. La lucha, la solidaridad y el respeto al territorio que estas personas forjan, cuestionando profundamente nuestras certezas sobre la ciencia, la naturaleza y la cultura.

En el artículo de 2013 ya se propuso "entender cómo una tradición orienta la razón de ser y el pensamiento de las personas", porque lo que le interesaba era "establecer conexiones entre esta tradición racionalista, la crisis ecológica y el futuro de las políticas de la diferencia". En *Sentipensar con la Tierra*, muestra cómo las políticas de la diferencia, a saber, la lucha de los negros afrocolombianos, se constituyen en un desafío a las soluciones convencionales propuestas por la tradición racionalista y socavan los pilares de esta tradición, especialmente de la economía mercado.

Estas comunidades tienen una definición de propiedad colectiva que rivaliza contra uno de los fundamentos del mundo moderno, a saber, la propiedad privada. Sin embargo, estos derechos colectivos entran en conflicto con los intereses de las

emploient apportent une solution locale à la crise écologique: au lieu de la monoculture destructrice des multinationales, elles développent des modes de cultures respectueux d'une « nature » qui n'apparaît jamais comme une ressource à exploiter mais toujours comme le monde, auquel nous appartenons et avec lequel nous interagissons.

Et c'est là ce qui intéresse Escobar: d'un côté, mettre en avant des pratiques qui construisent des univers relationnels, de l'autre, montrer des rapports à la connaissance pathologiques parce que basés sur la déconnexion.

Le paradoxe de cette déconnexion étant que pour que s'impose une culture ou civilisation de la déconnexion, il a fallu des procès historiques, eux très connectés.

En effet, en même temps que prenait forme l'économie moderne, à partir de la fin du XVIIIe siècle, s'est opérée la mise en place des grands paradigmes de l'histoire culturelle occidentale : l'individu, la réalité objective, la science comme vérité (la rationalité) et l'autorégulation des marchés. Ces quatre piliers du monde occidental s'étaient les uns des autres. Il s'agit de constructions historiques, bien sûr, mais aussi de croyances, profondément enracinées, inscrites dans notre vie quotidienne grâce à des pratiques et des processus sociaux, et sans lesquelles nous ne pouvons pas fonctionner. Et une des particularités de notre modernité ou post modernité, comme on voudra l'appeler est de se croire hors du religieux, et de négliger le rôle de la croyance dans ce que nous présentons comme des constructions rationnelles: ex « oui, nous vivons une crise climatique terrible, mais la science nous permettra d'en sortir ».

b) Les quatre piliers de la modernité

L'individu moderne, par exemple, est une

multinationales que vendent aceite. Las técnicas de cultivo tradicionales que utilizan proporcionan una solución local a la crisis ecológica: en lugar del monocultivo destructivo de las multinationales, los movimientos afrodescendientes desarrollan patrones de cultivos respetuosos de la "Naturaleza", que no aparece jamás concebida como un recurso susceptible de ser explotado y, en cambio, permite establecer "relaciones" de otro modo con ella. Y eso es lo que interesa a Escobar: por un lado, la relevancia de las prácticas que construyen un universo relacional, y por el otro, mostrar los rasgos de un conocimiento patológico fundado en la desconexión.

La paradoja de esta desconexión es la que impondrá una cultura o civilización de la desconexión, al interior de un proceso histórico inter-vinculado. De hecho, junto con la concreción de la economía moderna, desde finales del siglo XVIII, fue operada la institución de los principales paradigmas de la historia de la cultura occidental: el individuo, la realidad objetiva, la ciencia como verdad (la racionalidad) y la autorregulación de los mercados.

Estos cuatro pilares del mundo occidental están unidos los unos a los otros. Se trata de edificios históricos, por supuesto, pero también de creencias, profundamente arraigadas, inscritas en nuestra vida cotidiana a través de procesos prácticos y sociales, sin los que no es concebible funcionamiento alguno. Y una de las particularidades de nuestra modernidad y posmodernidad, en la medida en que apela a pensar por fuera de la religión, presenta construcciones racionales que apelan a la fe, tales como: "Sí, vivimos una crisis climática terrible, pero la ciencia nos permitirá salir de ella".

b) Los cuatro pilares de la modernidad

El individuo moderno es una invención, una creación histórica, incomprensible si

invention, une création historique, incompréhensible si ne prend pas en compte la nécessité de détruire les formes d'être relationnelles qui empêchaient le marché moderne de s'implanter. Il n'a pas seulement fallu, pour qu'advienne cet individu, détruire l'ancienne communauté chrétienne solidaire. Il a été également nécessaire de former des subjectivités nouvelles et des « corps dociles », pour reprendre l'expression de Foucault (dont Escobar a repris la méthode d'analyse du discours en l'appliquant entre autres aux discours du développement). L'apparition de cet individu supposait l'intervention des pouvoirs, l'invention de techniques de subjectivation qui plongeaient dans l'ancien pouvoir pastoral et prirent forme dans les conduites du XVI siècle et les disciplines du XVIII siècle.

Mais qu'importe cette histoire? Nous, modernes, vivons désormais avec la certitude d'être des êtres séparés les uns des autres. Nous nous voyons comme des individus autonomes, auto contenus, développant leur existence dans un monde dont nous pensons qu'il tourne en dehors de nous.

Pourtant, l'histoire du monde rend compte de nombreuses traditions autres, pour lesquelles l'idée d'un être indépendant n'avait pas de sens ; le bouddhisme, par exemple, ne voit que de l'inter-être. Et des disciplines comme l'ethnologie ou l'anthropologie ont montré qu'il existait dans le monde diverses façons d'être une personne. L'anthropologie, en particulier à partir du tournant ontologique, a formalisé ces conceptions différentes de la façon d'être, et de classer les existants . Mais ces traditions appartiennent à des monde qui n'ont pas le même rapport à la connaissance car ils ne tiennent pas la science comme seul mode d'approche de la vérité ou de la réalité.

Or, la science est un des autres piliers de notre tradition. Pour nous, une connaissance

no se tiene en cuenta la necesidad de destruir las formas de ser relacionales que impedían el desarrollo del mercado moderno. No solo hubo de advenir este individuo para destruir la antigua solidaridad de la comunidad cristiana. También era necesario formar nuevas subjetividades y "cuerpos dóciles", en palabras de Foucault (de quien Escobar reanuda el método de análisis del discurso, aplicándolo entre otros al “discurso del desarrollo”). La aparición de este individuo supone la intervención de poderes, la invención de técnicas de subjectivación análogas a las utilizadas por el antiguo poder pastoral del siglo XVI y a las estrategias disciplinadoras del siglo XVIII. Pero, ¿Qué importa esta historia?

Nosotros, modernos, vivimos con la certeza de estar separados los unos de los otros. Nos comprendemos como individuos autónomos que desarrollan su existencia en un mundo que, creemos, acontece fuera de nosotros. Sin embargo, la historia del mundo da cuenta de numerosas tradiciones para las que la idea de un ser independiente no tiene sentido; el budismo, por ejemplo, que no ve más que *vacuidad*. Y disciplinas como la etnología y la antropología han revelado que existen en el mundo diversas formas de ser “persona”. La antropología, en especial con el giro ontológico, ha formalizado estas diferentes concepciones de las formas de ser y clasificaciones de lo existente. Pero estas tradiciones pertenecen a mundos que no tienen la misma relación con el conocimiento que en Occidente, ya que no consideran a la ciencia como el único modo de acercamiento a la verdad o realidad.

Pues bien, la ciencia es otro de los pilares de nuestra tradición. Para nosotros el conocimiento tiene carta de ciudadanía sólo si es "científico". Escobar no pretende deconstruir el funcionamiento de la ciencia, pues no se trata de una crítica a la ciencia como tal. Se trata

n'a droit de cité que si elle est « scientifique ». Escobar n'a pas pour but de déconstruire le fonctionnement de la science, ce n'est pas une critique de la science comme telle qu'il fait.

Ce qu'il critique c'est les connexions plus ou moins obscures qu'elle entretient avec la force et la violence, et aussi avec ce qu'elle présente pourtant comme son envers, la croyance. Nous négligeons souvent le fait que le modèle de connaissance scientifique, pour s'imposer dans le monde, n'a pas pu se contenter de la seule force de la raison logique. Pour que la science devienne le seul mode d'accès valide à la connaissance il a fallu détruire, piller ou dévaloriser les autres modes de connaissance qui existaient jusque là.

Certains auteurs ont inventé le terme d'épistemicide pour désigner ce processus. Le Portugais Boavenura de Sousa Santos, qui emploie le concept comme Ramón Grosfoguel, avec son idée de pensée abyssale, développe cette notion. La conscience de l'épistemicide passé ou en cours est toujours menacée car nous pensons dans le cadre d'une pensée abyssale. Celle qui attribue à la pensée scientifique le monopole de la distinction entre le vrai et le faux au détriment de deux corps de savoir alternatifs, la théologie et la philosophie. Il y a une ligne visible, au Nord, qui sépare la science de la philosophie et de la théologie, mais elle repose sur une autre ligne, abyssale, qui elle, est invisible : celle qui sépare la science, la théologie et la philosophie de ces savoirs incommensurables dit « traditionnels » ou « autochtones ». Celle qui sépare le Nord, et le Sud. Le sociologue portugais établit un lien entre cette coupure épistémique et une autre: entre le monde du droit, de ce côté-ci de la ligne, dans nos pays occidentaux où règne la distinction entre légal et illégal, et le monde du non droit, de l'autre côté de la ligne, dans les anciennes colonies. C'est à dire que la ligne abyssale a

fundamentalement de la crítica a estas conexiones más o menos oscuras que se conservan con fuerza y violencia, y también a lo que, sin embargo, se presenta como su opuesto, la creencia. Solemos pasar por alto el hecho de que el modelo de conocimiento científico, para imponerse en el mundo, no podía contentarse sin la fuerza de la pura razón lógica. Más, para que la ciencia se convierte en la única forma válida de acceso al conocimiento tuvo que destruir, saquear o devaluar otras formas de saber previas.

Algunos autores han acuñado el término "epistemicidio" para describir este proceso. El portugués Boavenura de Sousa Santos, que emplea el concepto tanto como Ramón Grosfoguel, desarrolla este concepto con su idea de pensamiento abisal. La conciencia del pasado "epistemicidio" sigue amenazando, dado que pensamos en el contexto de un pensamiento abisal. Este es el que atribuye al pensamiento científico el monopolio de la distinción entre la verdad y la falsedad, en detrimento de dos cuerpos de conocimiento alternativos, la teología y la filosofía. Hay una línea visible, hacia el Norte, que separa la ciencia de la filosofía y de la teología, y otra línea hacia el Sur, abisal, que es ella misma invisible: la que separa la ciencia, la teología y la filosofía de saberes incommensurables llamados "tradicionales" o "indígenas" (autóctonos). Y esto es lo que separa al Norte del Sur.

El sociólogo portugués establece un vínculo entre este cuerpo epistemológico y el otro: entre el mundo del derecho, de este lado de la línea, en los países occidentales, donde existe la distinción real entre lo legal e ilegal, y el mundo del no-derecho, al otro lado de la línea, en las antiguas colonias. Esto significa que la línea abisal tiene una larga historia, colonial. Los mecanismos que reglan lo que sucede en este lado de la línea pertenecen a la regulación o al control (esencialmente a través del Estado) y de la

une longue histoire, coloniale. Les mécanismes qui règlent ce qui se passe de ce côté-ci de la ligne sont ceux de la régulation (essentiellement à travers l'État) et de l'émancipation (révolutions, développement de pensées critiques). Les mécanismes qui fonctionnent de l'autre côté sont la domination et l'expropriation. Cette coïncidence entre les deux lignes est très importante dans la pensée de Santos, qui est un spécialiste de la question des droits de l'homme, car elle montre bien la relation étroite qui unit la colonialité du savoir et cette colonialité de l'être que Frantz Fanon fut le premier à théoriser.

Ce qui est en question, pour Escobar comme pour Santos, ce n'est donc pas la science en tant que telle, mais son rapport au pouvoir dans un monde marqué par la colonialité, et en particulier lorsqu'on vit de « l'autre côté de l'espoir » comme dirait le cinéaste Kaurismäki. Il faut mettre le doigt sur le lien qui relie les pratiques scientifiques hégémoniques et la violence ou la répression dans le monde non occidental. Dans le monde anciennement colonial, quand elle fonctionne comme raison d'état, la science s'avère être le véhicule de la violence des politiques de développement.

Mais si nous ne vivons pas dans une économie de marché, les liens entre science et pouvoir ne seraient pas aussi problématiques. Car le mythe majeur de notre époque, c'est l'économie et sa figure emblématique, le marché. L'existence de l'économie comme domaine séparé n'a pas seulement rendu nécessaire l'existence du sujet séparé, et la création de la pauvreté, processus long et contradictoire que Polanyi a décrit dans la grande transformation. Elle a rendu possible la coexistence d'un imaginaire religieux : le marché et sa main invisible et l'hégémonie d'un discours «réaliste» sans qu'aucune crise ne remette jamais en question la foi dans la croissance. Et cette croyance en l'économie est

émancipation (révolutions, développement de pensées critiques). Los mecanismos que funcionan al otro lado son la dominación y la expropiación. Esta coincidencia entre las dos líneas es muy importante en el pensamiento de Santos, que es un especialista en el tema de los Derechos Humanos, ya que demuestra la estrecha relación entre la "colonialidad del saber" y la "colonialidad del ser", que Frantz Fanon fue el primero en teorizar.

Lo que está en cuestión, tanto para Escobar como para Santos, no es la ciencia en cuanto tal, sino su relación con el poder en un mundo marcado por la colonialidad, sobre todo cuando se vive en el "otro lado de la esperanza", parafraseando al cineasta Kaurismäki. Hay que poner el dedo sobre la línea que conecta las prácticas científicas hegemónicas y la violencia o la represión en el mundo no-occidental. En rigor, cuando funcionaba como razón de Estado en el antiguo mundo colonial, la ciencia demostró servir a la violencia de las políticas de desarrollo.

Ahora bien, si no viviéramos en una economía de mercado, la relación entre la ciencia y el poder no sería tan problemática. Pero, el mito más grande de nuestro tiempo es la economía y su figura decorativa, el mercado. La existencia de la economía como un dominio separado ha conducido a la necesaria existencia de un sujeto enajenado, y la creación de la pobreza, proceso largo y contradictorio que Polanyi describe en *La gran transformación*. Se hizo posible la coexistencia de un imaginario religioso: el mercado y su mano invisible por un lado, y la hegemonía de un discurso realista por el otro, éste último que no cuestiona jamás la fe en el crecimiento. Y esta creencia en la economía es inseparable de una cierta relación con la realidad. Una vez más, no se trata, por supuesto, de negar lo real, sino de constatar el modo en que la tradición racionalista se ha apoderado de ella, por la

inséparable d'un certain rapport à la réalité. Là encore, il ne s'agit pas bien sur de nier qu'il y ait du réel mais de voir ce qu'il devient lorsque la tradition rationaliste s'en empare. Elle en fait une croyance en un univers objectif, un monde extérieur. Cet univers serait à la fois indépendant et antérieur à la multiplicité d'actions qui le produisent. Cette conception de la réalité renforce l'idée qu'il existe seulement un monde, dont la vérité attend d'être révélée. Des mouvements sociaux comme celui des Zapatistes ont montré que ce présupposé (celui d'un monde unique ou d'un univers à vérité unique) a joué un rôle crucial dans la construction de la globalisation néolibérale et ce qu'on appelait, il y a une dizaine d'années, la pensée unique..

Pour Boaventura de Sousa Santos, ce rapport à la réalité empêche d'imaginer autre chose que ce qui existe. C'est le sens de sa sociologie des absences ne pas accepter le diktat de la réalité et montrer que ce qui n'existe pas pourrait advenir, si nous ne le disqualifions pas avant même d'avoir osé l'imaginer. « La sociologie des absences est un procédé transgressif, une sociologie insurgée, qui vise à montrer que ce qui n'existe pas est produit activement comme inexistant, comme alternative non crédible, qu'on peut écarter, qui est invisible à la réalité hégémonique du monde ».

b) Dualisme

Pour Escobar, on ne saurait comprendre la puissance de ces mythes fondateurs, terme à prendre ici au sens anthropologique, sans revenir sur le dualisme qui les caractérise. Il en relève trois formes: la partition nature/culture, la coupure nous/eux (l'Occident et les Autres, les Modernes et ceux qui ne le sont pas, les Civilisés et les Sauvages, deux coupures que des auteurs comme Latour et Descola considèrent fondatrices de la modernité) et celle qui sépare le sujet de l'objet (le doublet

creencia en un mundo objetivo, exterior. En este sentido, es concebido que este universo es a la vez independiente y anterior a la multiplicidad de acciones que lo producen. Esta concepción de la realidad refuerza la idea de que sólo hay un mundo posible, donde la verdad está a la espera de ser revelada.

Los movimientos sociales tales como los *Zapatistas* han demostrado que esta suposición (la de un sólo mundo o de una única verdad) ha jugado un papel crucial en la construcción de la globalización neoliberal y lo que se dice, del pensamiento único...

Para Boaventura de Sousa Santos, esta relación con la realidad impide imaginar cualquier otra cosa existente. Este es el sentido de su sociología de las ausencias que no acepta los dictados de la realidad y muestra que lo que no existe podría suceder si no descalificamos incluso aquello que no ha sido imaginado. "La sociología de las ausencias es un proceso transgresor, una sociología insurgente, cuyo objetivo es mostrar que lo que no existe se produce activamente como inexistente, como alternativa no creíble que puede propagarse, que es invisible a la realidad hegemónica del mundo".

b) Dualismo

Para Escobar, no es posible entender el poder de estos mitos fundantes, los que tienen aquí un sentido antropológico, sin retornar a la dualidad que los caracteriza. Ésta se revela de tres formas: la partición naturaleza/cultura, la división nosotros/ellos (Occidente y los Otros, los Modernos y los que no lo son, los Civilizados y los Salvajes, dos divisiones que autores como Latour y Descola consideran fundacionales de la modernidad) y aquella que separa al sujeto del objeto (la dualidad mente/cuerpo, por ejemplo). Sin el segundo corte "nosotros/ellos", que está indisolublemente vinculado a la

corps/esprit par exemple). Sans la deuxième coupure, eux/nous, qui est indissociable de la colonisation, la coupure nature culture n'aurait pu avoir lieu, ni être opérationnelle, et la modernité n'aurait pu advenir.

Ces dualismes produisent d'autres oppositions, une série de binômes dont un des termes est toujours disqualifié : humain /non humain ; matière/inorganique ; raison /émotion ; réalité / représentation ; sacré/profane ; science (c'est à dire rationalité, l'universalité)/ croyance (la foi, l'irrationalité, les connaissances propres à une culture). Notre ontologie est profondément dualiste.

Comme Escobar, Santos interroge la raison qui rend possible ces coupures. Il l'appelle « raison indolente ». Comme Escobar, il relève que cette raison ne peut concevoir d'autre modèle d'accès à la vérité que la science, qu'elle naturalise les hiérarchies, raciales, sociales ou genrées, ne remet pas en question le principe de productivité ni celui d'universalisme. Il s'intéresse à la relation qu'elle entretient avec le temps: pour lui, elle diminue les possibilités internes au présent, puisqu'elle produit des absences et empêche d'imaginer d'autres formes d'être dans le présent. D'autre part, elle dilate à l'infini un futur dont les promesses justifient toutes les horreurs de ce qui devient le passé. Si le pouvoir d'émancipation lié au futur, que ce soit pour la bourgeoisie ou pour le prolétariat a disparu, la force du futur est restée la même. Car l'histoire y a un sens, une direction, cette conception de la flèche du temps s'articulant à une idéologie du progrès et de l'évolution. Et car le passé y apparaît toujours dépourvu de ce pouvoir rédempteur dont parlait Benjamin lorsqu'il évoquait le souvenir qui fulgure à l'instant du péril.

Le problème n'est pas la raison en soi, ni qu'il y ait des dualismes. De nombreuses sociétés se sont construites autour d'un dualisme, mais il supposait plus la

colonización, la división entre naturaleza y cultura no podría haber tenido lugar ni ser operativa, y con ello la modernidad no habría advenido.

Estos dualismos producen otras oposiciones, a saber, una serie de binomios que incluyen siempre un término descalificante: humano/no humano; material/inorgánico; razón/emoción; realidad/representación; sagrado/profano; ciencia (es decir, la racionalidad, universalidad)/creencia (fe, irracionalidad, el conocimiento específico de una cultura). Nuestra ontología es profundamente dualista.

Como Escobar, Santos cuestiona la razón que hace posible estos recortes y la califica como "razón perezosa". Al igual que Escobar, el portugués señala que esta razón no puede concebir otro modelo de acceso a la verdad que la ciencia, naturalizando así jerarquías raciales, sociales o de género, sin poner en cuestión el principio de productividad ni el de universalismo.

Santos se interesa por la relación con el tiempo: para él, la razón disminuye las posibilidades internas del presente ya que produce ausencias e impide imaginar otras formas de estar-en-el-presente. Por otra parte, dilata hacia el infinito un futuro que promete justificar los horrores de lo que está deviniendo ahora en pasado. Si el poder de emancipación está ligado al futuro, ya sea para la burguesía o para el proletariado desaparecido, la fuerza del futuro sigue siendo la misma. Porque la historia tiene un sentido, una dirección, y esta concepción de la flecha del tiempo articula una ideología del progreso y de la evolución. Y porque el pasado parece todavía carecer de ese poder redentor del que habló Benjamin cuando evocó sobre la memoria que se revela en el momento de peligro.

El problema no es la razón en sí misma, ni que existan dualismos. Muchas sociedades están construidas alrededor de una forma

complémentarité que la hiérarchie, voir par exemple dans les sociétés andines, profondément dualistes, la réciprocité. Et dans nos sociétés, cette classification des différences a eu des conséquences sociales, écologiques et politiques graves. Ces systèmes de classification ont inspiré les projets liés à l'expansion de la « civilisation » ou de la modernité et il sont inséparables du phénomène du racisme comme réalité structurelle de états modernes.

1) Comment sortir de ces impasses?

Selon Escobar, sortir du dualisme de notre culture suppose d'inventer des ontologies relationnelles. D'après Boaventura de Sousa Santos, il nous faut une écologie des savoirs. Et pour les deux chercheurs, c'est le Sud, qui donnera l'exemple, un changement qui passera par des luttes politiques. L'Europe et l'Occident doivent apprendre du Sud parce que, de par son expérience, de part l'échec des politiques de développement, de par sa relative extériorité à la modernisation, il lui est plus difficile qu'à l'Occident être dans un rapport de croyance à la science. Il est plus dans l'obligation de construire une critique radicale, et donc plus à même d'apporter des réponses autres. Le Sud peut nous apporter des réponses parce qu'une diversité s'est conservée en son sein.

) Changer d'ontologie

Dans le Nord, remarque Escobar, depuis un certain temps, une attention croissante est accordée aux émotions, aux connaissances autres que scientifiques ; aux corps et aux lieux ; aux non humains. Ces préoccupations sont liées aux objectifs de développement durable, de pluralisme culturel et de justice sociale. Escobar les voit à l'œuvre dans le secteur des luttes pour l'agro-alimentaire ou pour l'environnement, dans les économies

de dualisme, pero con supuestos más complementarios que la jerarquía misma, así, por ejemplo, como las sociedades andinas, profundamente dualistas, pero fundadas en la reciprocidad. En nuestra sociedad, esta clasificación de las diferencias sociales, ecológicas y políticas impresa en los sistemas de clasificación que han inspirado los proyectos de expansión de la "civilización" o de la modernidad, son inseparables del fenómeno del racismo como realidad estructural de los Estados modernos.

1) ¿Cómo salir de estos callejones sin salida?

De acuerdo a Escobar, sortear la dualidad de nuestra cultura supone inventar ontologías relacionales. Y luego, con Boaventura de Sousa Santos, precisamos de una "ecología de los saberes". Para ambos investigadores, es el Sur el que dará el ejemplo, a consecuencia de un cambio producido por las luchas políticas. Europa y Occidente deben aprender del Sur, debido a su experiencia, a causa del fracaso de las políticas de desarrollo y a su relativa exteriorización a la modernidad, le es más difícil que a Occidente estar en una relación de fe hacia la ciencia. De aquí que está obligado a construir una crítica radical, y por lo tanto, tiene mayor capacidad para proporcionar respuestas fuera del modelo. El Sur nos puede traer respuestas por la diversidad que conserva en su interior.

1) Cambiar la ontología

En el Norte, dice Escobar, desde hace algún tiempo, se da cada vez mayor atención a las emociones, a todo aquel conocimiento que no sea científico; a los cuerpos y a los lugares; a lo no humano. Estas preocupaciones están relacionadas con los objetivos del desarrollo sostenible, del pluralismo cultural y de la justicia social. Escobar hace lugar en su obra para las

alternatives, dans les technologies informatiques ou encore dans un certain type d'écologie radicale. Au Nord, nous avons des projets liés à la décroissance, au Sud, des alternatives au développement et des propositions comme le Bien Vivre. A l'intérieur de l'Université, la remise en question du dualisme est de plus en plus fréquente dans le cadre d'approches qu'il qualifie de « post- post-structuralistes ».

Pour lui, il s'agit d'un processus qui est une application politique de la relationalité. Qu'est ce que cette relationalité?

C'est l'idée que toutes les choses du monde sont faites d'entités qui ne préexistent pas aux relations qui les constituent. Cela se traduit par la volonté de reconnecter ce qui a été séparé. Les peuples américains avec leur rapport particulier au cosmos et leur conception d'un Buen Vivir peuvent nous donner l'exemple, les Noirs du pacifique colombien qui ont conservé des pratiques héritées de leurs ancêtres Africains également. Ces peuples afrocolombiens ou andins n'ont pas été touchés de la même façon par l'ontologie dualiste de l'occident, et cela apparaît dans leur rapport au territoire. La notion de territoire, telle qu'elle a été formulée par les acteurs du Processus des Communautés Noires dans les années 90 et telle qu'existe aussi dans les luttes des peuples andins ou amazoniens, nous interpelle: le territoire n'est pas ce sur quoi s'est basé l'imaginaire des nations modernes et dont la cartographie rend compte. Notre idée de territoire, à nous modernes, est inséparable de cette dématérialisation de la carte, de la notion de frontière, d'espace euclidien. Comme elle l'est du récit national dont elle constitue le support. Pour les Afrocolombiens, le territoire est ce qui rend possible un projet de vie ; projet de vie collectif, puisqu'il n' y a pas de propriété privée de la terre, projet de vie parce qu'il n'est pas question seulement de la subsistance des membres

luchas del sector agro-alimentario y el medio ambiente, las economías alternativas, las tecnologías informáticas o cierto tipo de ecología radical. En el Norte, tenemos proyectos relacionados con la reducción, en el Sur, con el desarrollo alternativo y propuestas como el Buen Vivir. Dentro de la universidad, el cuestionamiento de la dualidad es cada vez más común en el contexto de los enfoques que él llama "post postestructuralistas". Para Escobar, se trata de un proceso vinculado a una aplicación política de la relacionalidad, pero ¿Qué es esto de la relacionalidad?

Es la idea de que todas las cosas en el mundo son de hecho entidades que no preexisten más que por las relaciones que las constituyen. Esto se traduce en el deseo de volver a reconectar lo que ha sido separado. Que los pueblos americanos, con su especial vínculo con el cosmos y el diseño del Buen Vivir nos pueden dar un ejemplo; que los negros del Pacífico de Colombia que han conservado las prácticas heredadas de sus antepasados africanos, también pueden hacerlo. Los pueblos afrocolombianos y andinos no se vieron afectados de la misma manera por la ontología dualista de Occidente, y se muestran a sí mismos en su relación con la tierra.

En esencia, el concepto de territorio, tal como fue formulado por los participantes del *Proceso de Comunidades Negras* en los años 90 y tal como existe en las luchas de los pueblos andinos o amazónicos, nos interpela: la tierra no está en la base del imaginario de las naciones modernas sino a través de la cartografía. La idea de territorio, para nosotros, los modernos, es inseparable de la desmaterialización del mapa, de la noción de frontera, del espacio euclidiano. Pues, es la narrativa nacional la que constituye su soporte. Para los afrocolombianos, el territorio es lo que hace posible un proyecto de vida; la vida

mais aussi de la vie des non humains qui peuplent ces territoires, ce qui suppose une visée de développement durable et une approche écologique radicale. Mais ce territoire est aussi le lieu où s'affirme une histoire: celle de la résistance depuis quatre cent ans, les terres actuelles ayant été occupées dans le passé colonial par des esclaves marrons. Nous parlons donc des anciens Palenques colombiens, ces communautés qui réussirent à fuir l'homme blanc et à durer. Elles durent et purent réactualiser les connaissances de leurs parents Africains, en particulier pour ce qui est de la culture du sol, les resignifier dans un autre contexte et donc créer d'autres mondes vécus. C'est dans ce rapport à la différence qu'elles puisent leur dignité, une notion qui commence à gagner du terrain en Europe. Elles ont une conscience aiguë, qui se traduit dans des pratiques, du danger qui pèse sur la vie de la planète, et contrairement à nous, ont des pratiques cohérentes. C'est pour cela que leur mode de vie est en soi un projet politique porté par une ontologie relationnelle, et c'est pour cela que, depuis le début du siècle, plusieurs centaines de leurs leaders ont été assassinés. La guerre pour les territoires, qui s'est intensifiée ces dernières années avec la pression du *land grabbing*, représente la volonté d'un Nord hégémonique d'en finir avec les formes d'ontologie relationnelles, un pas de plus pour démanteler le collectif dans le grand mouvement de destruction des alternatives au capitalisme qui s'est intensifié depuis les années 80.

Mais croire que ce modèle relationnel ne vaut que pour les groupes humains qui ont maintenu des pratiques culturelles pas totalement modernes serait une erreur. Si nous adoptons l'idée que la réalité est relationnelle, il va nous falloir l'assumer et commencer à nous demander comment nous pouvons reconstituer une communalité et une relationalité dans nos

colectiva en la que no existe propiedad privada de la tierra, proyecto de vida que incluye también a los miembros no-humanos del territorio, de acuerdo a objetivos de desarrollo sostenible con un enfoque ecológico radical.

Sin embargo, en este territorio también se afirma una historia: la de la resistencia durante cuatrocientos años, en la que la tierra fue ocupada por el pasado colonial de los esclavos fugitivos. Estamos hablando de los viejos palenques colombianos donde estas comunidades lograron huir del hombre blanco. Allí fue posible que actualizaran los conocimientos de sus parientes africanos, en particular, aquellos relacionados con el cultivo del suelo, la resignificación de otros contextos y la creación de otras formas de vida.

Así, el modo de vida se convierte en sí mismo en un proyecto político apoyado en una ontología relacional, y es por eso que, desde el comienzo del siglo, varios cientos de sus líderes fueron asesinados. La guerra por el territorio, que se ha intensificado en los últimos años con la presión del "acaparamiento de tierras", representa la voluntad hegemónica del Norte por poner fin a las formas relacionales de la ontología, un paso más para dismantelar el colectivo de los grandes movimientos de destrucción alternativos al capitalismo que se han intensificado desde los años 80.

Pero creer que este modelo relacional es válido sólo para los grupos humanos que han mantenido prácticas culturales que no son totalmente modernas, sería un error. Si adoptamos la idea de que la realidad es relacional, habrá que asumirlo y comenzar a indagar cómo reconstruir una comunidad y una relacionalidad en nuestros espacios urbanos desarrollados. Lo que necesitamos, de hecho, es una "conversión ontológica". Los modelos biológicos diseñados por los pensadores chilenos Varela y Maturana¹, y la ingeniería informática de redes, con los trabajos sobre

espaces urbains développés. Ce qu'il nous faut, en fait, c'est une conversion ontologique. Les modèles de biologie pensés par les chiliens Varela et Maturana¹, et l'ingénierie informatique du web, avec son travail sur le design ontologique, la recorporisation de notre existence, font partie des pistes sur lesquelles s'aventurer pour opérer cette mutation. Le design social, cette mutation d'un design originellement tourné vers les objets et qui s'intéresse aux modes vie collectifs et au bien être, va dans ce sens. Quant au « design ontologique », il renvoie aux pratiques qui inquiètent les frontières qui séparent les êtres vivants et les choses ; les humains et les êtres vivants non humains ; les êtres vivants purement biologiques et les êtres vivants décomposés/recomposés comme les cyborgs ou les OGM.

b) Une écologie des savoirs

Pour Santos, la construction de mondes autres passe par une écologie des savoirs, et ce qu'il appelle la traduction interculturelle.

L'écologie des savoirs, c'est « la coprésence des savoirs qui existent des deux côtés de la ligne abyssale. Il faut une « coprésence radicale ». Dans l'introduction à cette présentation, j'évoquais le fait que nous vivons avec la sensation pas toujours consciente qu'il existe divers temps sur la planète, qu'un pasteur Peul ou Nenetse ne vit pas dans le même temps que nous, une conviction que l'anthropologie a contribué à établir avec son idée des sociétés sans histoire, et sociétés avec histoire, ou sociétés froides et sociétés chaudes. Nous ne pouvons pas accepter d'être les contemporains de ces peuples, parce que nous avons intégré l'idée d'une histoire elle-même calquée sur le modèle de l'évolution, et cela nous oblige à transformer en archaïsme les épistémologies non modernes : elles nous sont nécessairement

diseño ontológico, la o la reincorporación de nuestra existencia, son algunos de los temas sobre los que aventurarse para hacer este cambio, direccionando el diseño social y la mutación hacia estilos de vida colectiva y al bienestar. En cuanto al "diseño ontológico", éste se refiere a las prácticas que inquietan los límites entre los seres vivos y las cosas; seres vivos humanos y no-humanos; seres puramente biológicos y seres vivos descompuestos/recompuestos como los cyborgs o los transgénicos (OGM).

b) Una ecología del conocimiento

Para Santos, la construcción de otros mundos se da a través de una "ecología del conocimiento", y lo que él llama "traducción intercultural".

La ecología del saber es "la co-presencia de saberes que existen en ambos lados de la línea abisal. Se necesita pues de una "co-presencia radical". En la introducción a esta presentación, he mencionado el hecho de que vivimos con la sensación no siempre consciente de que hay diferentes tiempos en el planeta, que un pastor Peul o Nenetse no vive en el mismo tiempo que nosotros, una convicción que la antropología ha ayudado a establecer con la idea de "sociedades sin historia" y "sociedades con historia", o sociedades frías y calientes.

No podemos aceptar ser contemporáneos de estas gentes, porque hemos aceptado la idea de una historia, toda ella, basada en el modelo de la evolución, y esto nos obliga a transformar en arcaísmos las epistémologías no-modernas: ellas son necesariamente anteriores. Hasta ahora, las relaciones entre epistémologías dominantes y las otras eran del orden del "epistemicidio" o "canibalismo". Para sortear este punto muerto, primero tenemos que renunciar a cualquier "epistémología general" porque no hay uno sino muchos saberes, como también concepciones de lo

antérieures. Jusqu'à présent les relations entre épistémologie dominante et les épistémologies autres ont été de l'ordre de l'épistemicide ou de du cannibalisme. Pour sortir de cette impasse, il faudra d'abord qu'on renonce à toute épistémologie générale parce qu'il n'existe pas seulement de nombreux savoirs, mais aussi de nombreux concepts de ce qu'est le savoir, et pour cette raison, il ne saurait y avoir d'épistémologie générale. Combattre l'hégémonie du savoir cognitif universel et abstrait a pour conséquence un combat contre « l'ignorante ignorance », c'est à dire le savoir qui n'est pas conscient de ses limites. Pour que cette écologie des savoirs soit possible, il faudra reconnaître la pluralité interne à la recherche scientifique (l'absence d'un consensus sur la science en Occident parmi les scientifiques), comme sa pluralité externe (savoirs occidentaux versus savoirs »traditionnels «), et s'orienter prudemment. Les crises produites par l'utilisation exclusive de la science sont plus graves que ne le reconnaît l'épistémologie scientifique dominante, d'où l'importance du principe de précaution. Il faudra admettre que tous les savoirs supposent des pratiques et constituent des sujets, qu'ils sont des interventions plus que des représentations, et qu'ils constituent des sujets.

B) la traduction interculturelle

Elle vise à réduire autant que possible les obstacles rencontrés dans les luttes pour la justice sociale et pour la dignité, lorsqu'ils sont dues à la différence culturelle. La traduction, parce qu'elle vise la communication est une activité éminemment relationnelle. Elle passe par une « herméneutique diatopique », ce travail qui vise à identifier les préoccupations communes à des cultures. Elle repose sur l'idée que les *topoi* d'une culture sont imparfaits. Cette posture

que signifie conocer, y por esa razón, no puede haber algo así como una "epistemología general".

La lucha es entonces contra la hegemonía del saber cognitivo universal y abstracto, a partir de un combate hacia la "ignorancia ignorante", es decir, del conocimiento que no es consciente de sus limitaciones. Por esta ecología de los saberes es posible, de hecho, reconocer la pluralidad interna a la investigación científica (la ausencia de un consenso sobre la ciencia en Occidente entre los científicos mismos) como su pluralidad externa (conocimiento occidental versus. saberes "tradicionales") y moverse con prudencia.

La crisis producida por el uso exclusivo de la ciencia es más grave que lo reconocido por la epistemología dominante, de ahí la importancia del principio de prudencia. Se tendrá que admitir que todos los conocimientos suponen las prácticas y actuaciones de los sujetos y que se trata de intervenciones más que de representaciones.

B) la traducción intercultural.

Su objetivo es reducir al mínimo los obstáculos en la lucha por la justicia social y la dignidad, en especial, cuando estos se deben a una diferencia cultural. La traducción es esencial dado que apela a la comunicación como una actividad altamente relacional. El uso de una "hermenéutica diatópica" tiene como objetivo así identificar las preocupaciones comunes de las culturas. Se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura son imperfectos. Esta postura no implica un relativismo sino un universalismo negativo, en rigor, la idea referida a toda imposibilidad de *completud* cultural. La traducción intercultural es una obra colectiva y una práctica que está fuera de la experiencia, a pesar de que pasa la mayor parte del tiempo sucede a través del ejercicio de la traducción lingüística. No es

n'implique pas le relativisme mais un universalisme négatif, l'idée d'une impossibilité de la complétude culturelle. La traduction interculturelle est un travail collectif, c'est une pratique qui ne relève pas de l'expertise, même si elle passe la plupart des temps par l'exercice de traduction linguistique. Il ne suffit pas de maîtriser par exemple le français et le créole réunionnais, ou de bien connaître les deux cultures. Il faut être engagé dans des pratiques politiques qui posent la question de la colonialité du savoir en France en général et à la Réunion en particulier. Il faut connaître la culture réunionnaise et la culture française mais surtout que le but de la traduction ce soit toujours les mettre sur un pied d'égalité. On pourrait donc parler, avec la figure du traducteur interculturel, d'un certain retour à la figure de l'intellectuel militant, mais sous une autre forme, car il n'apporte plus la vérité. Au contraire il est destabilisé par son travail et vise la déstabilisation.

Conclusion

Beaucoup de travail en perspective pour ceux qui veulent de ce dialogue entre savoirs, et au delà de cette justice cognitive, changer nos façons d'être. J'ai essayé de tracer des ponts entre l'approche d'Escobar et celle de Santos. L'important pour moi était de montrer que chez les deux auteurs, un lien indissoluble unit pratiques politiques, rapports au monde et épistémologie. Cette présentation ne visait pas l'objectivité. Elle est résolument subjective et correspond à mon cheminement. Aux problèmes que je rencontre dans le cadre de la traduction de textes décoloniaux que je pratique depuis une dizaine d'années. Et aux questionnements quant à la nature de savoirs à produire, à leur public, dans le cadre du réseau auquel j'appartiens. Il n'a pas seulement pour but de diffuser la théorie décoloniale mais d'interroger notre réalité française et d'y intervenir en la revisitant

suficiente, por ejemplo reunir a franceses y criollos que se encuentran culturalmente familiarizados. Es preciso participar en las prácticas políticas que plantean la cuestión de la colonialidad en Francia en general y, en particular, en la Reunión. Debe conocerse la cultura de la Reunión y la cultura francesa, a fin de que la traducción sitúe en igual condición a ambas culturas. Para poder hablar de la figura del "traductor intercultural", es preciso hablar también del traductor militante, cuyo trabajo consiste en la desestabilización.

Conclusión

Hay una gran cantidad de trabajo por delante para aquellos que quieren desarrollar este diálogo entre saberes y más allá de esta justicia cognitiva, modificar nuestras formas de ser. En esta presentación, intenté construir puentes entre el enfoque de Escobar y el de Santos. La clave para mí fue mostrar que en ambos autores se da un vínculo indisoluble que une las prácticas políticas, las relaciones con el mundo y la epistemología.

Esta presentación no pretende ser objetiva. En definitiva, es subjetiva y se corresponde con mi propio camino. Los problemas he enfrentado en el curso de la traducción de textos decoloniales que practico desde hace diez años. Y las preguntas sobre la naturaleza de los saberes producidos, su público, y el servicio a la red a la que pertenecen. No sólo se trata de difundir la teoría decolonial, sino de cuestionar nuestra realidad francesa e intervenir con la finalidad de revisar estos conceptos.

avec ces concepts.

1. Varela et ses collaborateurs voient la cognition comme une éinaction (une action qui passe par le corps). C'est sur l'idée de l'unité essentielle de l'être et du monde, ou de l'immersion partagée dans le monde (*throwntogetherness*)