



María Grace Salamanca González

Soin et résistance en anthropocène : une éthique – esthétique du care décoloniale

SALAMANCA GONZALEZ María Grace. *Soin et résistance en anthropocène : une éthique – esthétique du care décoloniale*, en cotutelle sous la direction de Jean-Philippe PIERRON, Université de Bourgogne et de Paul HERSCH MARTINEZ, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Thèse soutenue le 29/06/2021.

Disponible sur : <http://www.theses.fr/2021LYSE3021>



Document diffusé sous le contrat *Creative Commons* « **Attribution – Pas d'utilisation commerciale - Pas de modification** »
Vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.



INAH



N°d'ordre NNT : 2021LYSE3021

THÈSE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON
opérée au sein de
L'Université Jean Moulin Lyon 3

**École Doctorale N° 487 Philosophie, histoire, création,
représentation**

Discipline de doctorat : Philosophie
Mention : Éthique, politique et droit

Soutenue publiquement le 29/06/2021, par :

María Grace SALAMANCA GONZÁLEZ

**SOIN ET RÉSISTANCE EN
ANTHROPOCÈNE : UNE ÉTHIQUE-
ESTHÉTIQUE DU CARE DÉCOLONIALE**

Devant le jury composé de :

MOLINIER, Pascale, Professeure des Universités, Université Sorbonne Paris Nord,
Rapporteuse

RAÏD, Layla, Professeure des Universités, Université Picardie Jules Verne,
Rapporteuse

PIERRON, Jean-Philippe, Professeur des Universités, Université de Bourgogne,
Directeur de thèse

HERSCH MARTÍNEZ, Paul, Directeur de Recherche, Instituto Nacional de Antropología
e Historia, Co-directeur de thèse

Remerciements

Tout d'abord, je voudrais reconnaître le rôle remarquable de mes directeurs de thèse, qui m'ont montré par leur exemple qu'il est possible de faire monde, et de vivre autrement. Ils m'ont transmis des contenus intellectuels mais aussi ils ont fait preuve des plus hautes qualités humaines. Je ne sais pas si je pourrai leur rendre tout ce qu'ils m'ont donné, mais je vous assure, Paul et Jean-Philippe, que vos générosités seront entretenues, et que chaque fois que j'aurai l'opportunité de suivre votre exemple, je le ferai. ¡Muchísimas Gracias!

Por supuesto que este agradecimiento va en español también, particularmente para Paul. No hay palabras para expresar todo mi cariño, y lo profundamente agradecida que estoy por conocerle y trabajar con él. Le agradezco la apertura a su mundo y a los Actores Sociales. Durante ese primer año conocí más que solamente otra ciudad, como se los repetí varias veces, fue otro mundo. Agradezco a todo el equipo: Emiliano, Bere, Raúl, Judith, Enrique, Lalo, Caty y Mariana. Un abrazo especial a Araceli Castrejón. Ellos me mostraron comunidades, «pacientes», investigadores y amigos. Son esas conversaciones, y sus preguntas, a las que intentaré responder en este documento. Aprovecho estas líneas para agradecer a Lilián, sus cuidados, sus atenciones y su gran corazón para compartir su mundo y sus conocimientos. Quisiera agradecer también a Ignacio García y Yuridia Barreto con quienes nunca trabajé en el programa y, sin embargo, tuvieron la generosidad de compartirme sus sentipiensos para este estudio.

Venir en France a été plus qu'un voyage. La personne qui l'a rendu possible, avec une entière confiance et beaucoup d'égards, c'est Claire Harpet. Je t'embrasse avec toute ma gratitude. Un grand merci au Musée National d'Histoire Naturelle, particulièrement à Serge Bahuchet d'avoir rendu ce projet possible. Je remercie toute l'équipe de la Chaire Valeurs du Soins pour son soutien, son accompagnement et... les Milky's breakfasts. Tout particulièrement merci à Brenda qui nous a aidés quand nous étions *lost in translation*. Pour ce premier accueil, j'ai eu aussi l'aide de Dulce Papy et de sa famille qui nous ont fait confiance, et qui nous ont ouvert leur maison.

Je tiens à remercier pour son aide et son accompagnement l'Ambassade de France au Mexique, qui m'a guidée, particulièrement l'équipe de coopération scientifique, et plus particulièrement encore, Annie Marchegay qui, à plusieurs étapes de cette recherche, m'a tendu la main.

Agradezco a todos mis compañeres y profesores del CLACSO, quienes me han ayudado a reconocerme en mis sures, a enunciarlos y a argumentarlos en esta tesis. De su mano aprendí que para nosotres se trata de ser intelectuales de retaguardia. Fue un verdadero regalo compartir cada aula con ustedes, además de poder dialogar en el V Congreso de Estudios Poscoloniales VII Jornadas de Feminismo Poscolonial, donde pude presentar una versión de este trabajo y compartir les compañeres, un abrazo particularmente a Maura Brighenti.

Plusieurs universités m'ont ouvert leurs portes pour présenter et construire cette thèse en dialoguant autour de tout ce qui la constitue aujourd'hui. Je remercie ceux qui, à École Nationale Supérieure d'Architecture et de Paysage de Lille, m'ont donné des opportunités, particulièrement Catherine Grout et Céline Barrère. L'Université de Coimbra m'a permis de formuler cette thèse à plusieurs moments de son développement. Je tiens à en remercier particulièrement Mario Santiago de Carvalho et Robert Junqueira. Dans un congrès à Coimbra, j'ai eu la chance de connaître Virginia Held, qui m'a accordé son écoute, sa lecture et ses précieux commentaires ; je l'en remercie vivement. Ces présentations m'ont poussée à construire et communiquer ce travail, et je suis sûre que les dialogues et les conversations qu'elles ont suscités sont présents dans les prochaines pages.

Agradezco particularmente a la Universidad Nacional Autónoma de México que me ha abierto sus puertas para presentar este estudio en varias de sus etapas. Particularmente al Dr. Carlos Viesca, por su confianza y apoyo. A la Dra. Susana Vidal le agradezco su trabajo por una bioética desde el sur, por introducirme a la historia intelectual de la bioética latinoamericana, por ayudarme a construir mi voz y mi lugar de enunciación. Agradezco a la Asociación de Medicina Social y Salud Colectiva ALAMES por permitirme presentar este estudio, por escucharme y enriquecer este estudio con sus preguntas e interlocuciones. Agradezco particularmente a David Benítez por su consideración e interlocución.

Au cours de l'été 2019, j'ai eu l'opportunité de découvrir le Centre Culturel Cerisy en participant à l'un de ses colloques, et je remercie tous les membres du Centre et tout spécialement Édith Heurgon, Jean-Christophe Tournière, Corine Pelluchon, Gérald Hess, Layla Raïd, Sandra Travers de Faultrier et tous les ami.e.s rencontrés.

L'École Urbaine de Lyon a été comme une oasis pour moi. Une oasis de liberté, d'innovation, de créativité. Elle m'a permis de mêler tout ce que j'aime : le théâtre, la philosophie, les sciences sociales. Elle m'a donné la possibilité de connaître d'autres Suds, et des Suds dans les Nords. Je remercie Michel, Valérie, Julie, Jérémy, Adrián, Isabelle M, Isabelle V, Sonia, Fabien, Bérénice, Alice et toute l'équipe. Ils m'ont présenté l'équipe d'October Octopus avec qui nous avons rêvé en grand. Un grand merci à Cédric et à Nancy.

Este vínculo con la Escuela Urbana de Lyon me permitió participar en la Primera Escuela del Antropoceno Urbano en Buenos Aires. Agradezco profundamente a Débora, a Érica Carrizo, a mi querido Jacinto y a todos los amigos y amigas encontrados en esa primera oportunidad. Jacinto Aceri soñó interculturalidad y le agradezco haberme compartido su sueño que me permitió conocer a las hermanas Gabina, María Luisa, a Miguel y a la hermosa comunidad Huarpe. Les abrazo con todo mi cariño.

Pascale Molinier a partagé avec moi de l'espoir, à travers ses livres et nos dialogues. Elle m'a montré comment essayer d'établir un dialogue transversal, une traduction interculturelle. Elle m'a aidée à affirmer que le Sud existe aussi. Je la remercie de m'avoir transmis un optimisme stratégique, d'avoir partagé avec moi des outils conceptuels, émotionnels et sociaux, pour le mettre en œuvre, tant que femme, [une] mère et [une] latino-américaine.

Si vous me lisez aujourd'hui, c'est grâce à un énorme travail dans la langue française. Cela a commencé au Mexique, avec mon cher Arturo qui m'a ouvert sa vie, sa maison, et la porte du monde en français. À lui, je dois toute cette étude et la possibilité même de faire un doctorat en français. ¡Muchísimas gracias!

Le CPU m'a beaucoup aidée, me donnant l'un des meilleurs cours de langue de ma vie, ainsi que de sociologie ! Merci Yves pour tout le partage. Un grand merci à Dominique, Camille et Marie-Antoinette pour m'avoir ouvert le monde français, ses traditions, sa culture et son académie. Philippe et Odile ont partagé leur joie avec nous trois et je vous en remercie profondément. Eux tous, ainsi que l'institution, m'ont aidée à me rappeler pourquoi j'ai décidé de venir en France.

Ma chère Alice m'a ouvert la porte de la langue philosophique française, mais elle a fait plus encore. Elle m'a guidée à travers la culture, et chaque fois que j'étais perdue ou frustrée devant les mystères de la langue, elle a eu l'écoute et les mots précis. Ces précisions ne sont pas seulement « de forme », mais ses questionnements ont contribué à façonner mon argumentation, mes idées. Le moyen est le message, et elle lui a donné soin et accordé toute son attention. Cette thèse lui est en cette mesure redevable. Merci infiniment.

Mi vida se ha sostenido, siempre, en mis amigos y familia. En Cuernavaca son las cuánticas las que me salvaron, cuando yo creía que no podía más. No solamente jugaron conmigo, sino que nos abrieron las puertas de sus casas, de sus familias, amigos, corazones e historias. Adela, Ale, Lupita, Ángeles y Caty, muchísimas gracias. También en Cuerna, doña Paty, Judith y Mariana me abrieron sus vidas y corazones.

Los path-éticos compartieron sus tiempos libres conmigo y me ayudaron a irle dando forma y claridad a mis ideas. Ellos se han convertido en amigos con los que se puede compartir no sólo la vida, sino también los contenidos que aquí he propuesto.

Agradezco a mis amigos (mes ami.e.s) Teté, Clau, Isaac, Temok, Horario, Itxaso, Ale, Maru, Rachel, Triola, Angie, June, Quentin B, Jean-Félix G, Nallely, Tania, Diana, Juan y Julien quienes han compartido este tiempo con nosotros y a quienes en más de alguna ocasión importuné con las ideas que aquí elaboro. Muchas gracias por compartir la vida conmigo.

Mi querida Ana María se ha convertido en un pilar de nuestras vidas, nos acompaña y nos cuida a los cuatro, y hasta a Filipa. Agradezco su vida, la oportunidad de compartirla, su lectura de esta tesis, y, sobre todo, todo lo demás.

Mi mamá me ha dado el regalo más hermoso del mundo: su confianza incondicional e infinita. Ella me ha dado todo, y todo es suyo. Demian me ha dado vida, sus ojos alegres para mirar el mundo, su humor precioso, su transparencia, su inocencia. Por él, y por los que vienen, hago esta tesis. Mi amado Octavio ha sufrido más que nadie el hecho de que yo piense hablando. Él se ha visto obligado a pensar esta tesis conmigo, a reír conmigo, a sufrir conmigo. Él acompaña mi camino, camina conmigo. Para ellos tres, todo mi amor y mi gratitud infinita.

Resta mucho más que agradecer. Agradezco a todas aquellas y todos aquellos que me han dado tiempo, que me han dado vida. A todos los que me han leído, que me han escuchado, que me han considerado y han compartido conmigo. Seguimos. Cambiándonos para transformar el mundo. ¡Aquí estamos! ¡Somos la dignidad rebelde!

Il y a beaucoup d'autres personnes qui m'ont appris d'autres choses, des inconnus dans les rues, des amis, les artistes qui m'ont donné de quoi vivre, mes professeurs, tous ceux rencontrés qui m'ont poussée à devenir moi-même. Ce qui est inattendu dans la vie humaine, ce sont les grandes coïncidences, les chances inespérées, tout ce qui est imprévu et imprévisible. Peut-être est-il juste de dire que cette recherche s'inscrit dans le rêve partagé de changer le monde : c'est un pas vers l'horizon d'un monde où tous les mondes puissent entrer. Merci à toutes et tous ceux qui m'ont soutenue, même sans le savoir, aidée à rester heureuse, chaleureuse, utopique, rêveuse, naïve et mexicaine.

Finalment, cette thèse a été menée à bien grâce au support financier de l'Université Jean Moulin, Lyon 3 et du Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología du Mexique (CONACyT).

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	9
Une éthique enracinée	19
Le conflit fondateur : Qu'est-ce que faire de la recherche ?	21
Les méthodologies horizontales : la création entre voix plurielles	25
La théorie ancrée.....	32
L'éthique de la recherche.....	34
Ma praxis : Le programme Actores Sociales de la Flora Medicinal en México	36
Mon arrivée « sur le terrain »	37
Le Programme « Actores Sociales de la Flora Medicinal en México ».....	41
Le dialogue : mon travail dans le programme.....	57
Le théâtre comme outil de recherche et comme fin en soi.....	61
En arriver aux éthiques du care depuis l'épidémiologie socioculturelle.....	70
Une éthique par demande.....	75
La réflexion éthique comme réponse à notre époque	80
La nature de la demande.....	80
Les résistances qui défendent la vie et leur demande.....	84
La santé collective en demande d'un renouvellement de l'éthique.....	87
L'anthropocène comme moment de demande	92
Une éthique décoloniale : Les éthiques du care depuis l'épidémiologie socioculturelle	98
Une éthique pour les vies dans leur diversité et sa relation avec la bioéthique	102
La justification de la décolonisation	104
Les éthiques du care.....	108
L'épidémiologie socioculturelle	119
Une éthique pour la santé collective	125
Les humains hors les murs de la modernité.....	173
Le modèle de l'humain et la condition humaine.....	179
La vulnérabilité : à la recherche du sens	186
Nous, ouverts à la diversité.....	190
Le regard sur le monde : les outils du maître et les yeux de l'Occident.....	195
L'identité subalterne et la présumée normalité du Nord	200

Le système-monde comme générateur d'un modèle univoque-équivoque d'humanité	210
L'humanité performative et intersectionnelle	235
Pour une éthique décoloniale	243
La défaillance morale de la modernité.....	246
L'éthique comme herméneutique	254
Une éthique du care décoloniale pour la santé collective : sentir-penser la vie.....	268
<i>Une éthique pour les vies: une esthétique du care décoloniale</i>	<i>283</i>
Décoloniser l'esthétique : libérer l'aesthesis.....	289
Les théâtres de participation comme esthétiques décoloniales	303
La narration des histoires	313
La représentation théâtrale	321
Une esthétique du care.....	335
Les paradoxes sensibles du care	344
Une esthétique du care pour la santé collective.....	356
<i>Réflexions finales.....</i>	<i>369</i>
En résonance aux demandes	382
Sentiers à parcourir	390
Soin et résistance en anthropocène.....	394
<i>Annexe 1 : Cuidado y resistencia en el antropoceno. Una ética-estética del cuidado decolonial</i>	<i>395</i>
El transitar este estudio	396
Una ética-estética del cuidado decolonial.....	400
La estética del cuidado respondiendo a las demandas	404
La opción decolonial: hablo desde mis sures.....	408
El retorno a la lengua propia	410
<i>Annexe 2: Experiencias en el Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México ..</i>	<i>414</i>
<i>Références.....</i>	<i>423</i>

INTRODUCTION

Ce sont les questions, et non les réponses, qui comptent. Les deux premières auxquelles je me réfère ont marqué la route de cette étude : Qui fait cette thèse, et pour qui la faire ? On a peut-être tendance à présenter d'abord l'étude, et si l'on a le temps, l'autrice, et peut-être plus tard encore, les lecteurs éventuels. Je pense que les personnes viennent en premier.

Je m'appelle María Grace, je fais cette thèse de philosophie dans le cadre d'une codirection entre l'Université de Lyon et le Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México, partie de l'Instituto Nacional de Antropología e Historia au Mexique. Au-delà de la présentation institutionnelle, ces appartenances parlent de moi, de ma recherche, de mes interlocuteurs et interlocutrices. Nous sommes interdisciplinaires. Nous transitons entre la philosophie, l'anthropologie, les études culturelles et les esthétiques décoloniales, particulièrement sous leur forme théâtrale.

J'ai commencé ce projet doctoral par une année de terrain au sein du programme de recherche au Mexique¹, en suivant une méthode de théorie fondée, fondée sur la pratique. Ce sont mes expériences au sein du programme et mes dialogues avec les participants qui ont façonné cette recherche. Il s'agit d'une thèse qui cherche à répondre au monde, à une sphère particulière du monde : aux acteurs sociaux de la flore médicinale, dans un registre particulier, l'éthique.

Cette manière de faire de la recherche s'inscrit dans l'histoire intellectuelle de l'Amérique Latine. Où l'on pense que faire de la recherche est une manière de faire monde. Autrement dit, je fais cette étude sur demande, « à la demande » d'une réalité rencontrée pendant mon expérience au sein du programme ; je fais cette thèse *depuis-avec-pour* ceux qui en sont partie prenante et sont concernés de manière vitale.

Avec ces réponses partielles aux premières questions, j'en viens à une troisième : quel est l'horizon de cette thèse, quelle est sa visée ? J'écris cette thèse sous l'angle d'un *optimisme stratégique*², et ce que je cherche est de contribuer à la construction d'un

¹ Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH.

² Molinier, Pascale, *Le care monde: trois essais de psychologie sociale*, Lyon, France, ENS Éditions, 2018, p. 10.

monde plus vivable. *Un monde où tous les mondes puissent rentrer*³ [Un mundo en el que quepan todos los mundos]. Le centre de cette étude est d'éclairer la recherche du bien-vivre [Buen vivir⁴], la quête pour une vie-pleine-juste-digne [Vida-plena-justa-digna⁵]. Il s'agit d'une quête parce que, à partir de ma propre expérience et de mon travail de terrain, j'ai pu constater que la vie est niée, directement et indirectement, pour la plus grande partie de l'humanité.

Il y a en effet des dommages et des morts qui adviennent chaque jour, et qui seraient évitables. En me préoccupant de la vie et de la mort de nombre d'humains, je me suis engagée à mettre en lumière cette éthique en jeu derrière la défense des vies⁶. Je le fais en tissant trois registres : le premier est le plus durable et concerne les subalternisés, la voix des peuples originaires de l'Amérique. Le deuxième est celui de la médecine sociale latino-américaine et de la santé collective. Le troisième et dernier est celui des études de l'anthropocène.

La thèse que je défends est qu'il est possible de conceptualiser la vie et sa défense dans une perspective non-moderne (décoloniale) qui entrelace ces trois registres dans une visée : le bien-vivre, la vie-bonne-juste-digne. Dans un deuxième temps, je soutiens que la défense de *cette* vie –dans sa pluralité– implique une éthique particulière, que je me suis donnée comme tâche d'élaborer. Élaborer cette éthique m'a amenée à une reconceptualisation anthropologique, qui a fait appel à une conceptualisation toute particulière de la sensibilité et de ce que j'appelle une « esthétique », laquelle fait référence à la dimension pathique de nos existences.

Ce sont là les quatre mouvements qui constituent les chapitres de cette thèse : le terrain-monde et ses demandes, l'éthique, l'anthropologie et l'esthétique. Cependant, avant d'entrer dans chaque étape, je voudrais développer davantage les subalternités depuis

³ Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, « 1996 Cuarta Declaración de la Selva Lacandona », 1 janvier 1996, <<http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/7CRumbo/1996CDL.html>>, consulté le 16 décembre 2019.

⁴ Le "Buen vivir" est un concept d'origine indigène des peuples de l'Abya Yala théorisé académiquement et mis en œuvre particulièrement en Équateur. Pour approfondir voir les travaux de René Ramírez Gallegos.

⁵ Dérivé du concept tsotsil "Lekil kuxlejal", une vision maya du sud du Mexique qui cherche la vie bonne, sans suivre les dichotomies de la modernité. Pour approfondir voir les travaux de Juan López Intzín.

⁶ Je vais développer le sens que je donne à l'expression "la défense des vies". Cela dit, la défense portée par les peuples originaires, comme par la santé collective et les études de l'anthropocène n'a rien à voir avec les mouvements "pro-life", "pro-vida" c'est-à-dire qui vont à l'encontre des droits des femmes. Rien de cette thèse ne doit être compris comme une position anti-droits. Je vais amplement approfondir le sens de "la défense de la vie", mais je clarifie d'emblée mon intention : il ne s'agit jamais d'une défense générale de la vie, mais toujours de la vie en fonction des circonstances. C'est dire que parfois on défendra le droit à choisir sa mort.

lesquelles je parle, car n'importe pas seulement ce dont on parle, mais les termes qu'on choisit pour ce faire, et la perspective adoptée. Il est nodal de réfléchir notamment à ce qu'on se permet d'ignorer.

Je parle depuis le Sud, à partir de mes subalternités en tant que femme, mexicaine, de province, mère, neurodiverse. Mon lieu d'énonciation, c'est-à-dire ce qui m'implique telle que je viens de me spécifier, n'est pas susceptible d'être compris sous les catégories de la modernité. Autrement dit, je ne suis pas moderne, ni européenne, de genre masculin, ni riche. Plus encore, ces subalternités m'ont été imposées : c'est-à-dire que non seulement je ne suis pas moderne, mais que je ne peux pas l'être.

J'ai été poussée en position subalterne, et ces subalternités ont façonné cette étude. Après une première année au Mexique, je suis venue en France pour continuer ma recherche doctorale. Bien vite je me suis vue sous-estimée, traitée avec condescendance. À titre d'exemple, durant mon premier semestre en France j'ai été invitée à écrire un article sur mon travail de terrain et ma méthodologie, pour une revue de philosophie qui traitait de l'articulation entre terrain et philosophie. L'article a été refusé. Ce qui m'a marquée n'est pas tant le rejet que la raison du rejet : j'adoptais une démarche épistémique anti universaliste et ne me contentais pas de décrire « le cas mexicain ». À ma surprise, j'étais ainsi traitée en tant « que cas ». Ce que j'avais à dire n'était pas de la *vraie* philosophie, c'est-à-dire celle-là seule qui est susceptible d'être universalisable.

Ma nationalité circonscrivait mon lieu d'énonciation et mes prétentions à une légitimité philosophique. J'avais du moins deux options : essayer de m'assimiler, et de me transformer le plus possible en homme moderne. Ou habiter mon tiers-monde. Parler depuis mon être mexicaine, femme, mère... parler depuis ce que les études décoloniales nomment *la blessure coloniale*⁷ [la herida colonial]. J'entreprends cette thèse en acceptant tout ce que je n'ai pas. Tout ce que je ne suis pas, tout ce qui me manque (apparemment). Mon savoir est situé, et cependant je ne parviens pas à m'identifier au cas mexicain, ni à me faire porte-parole de la mexicanité.

Je ne renie pas la modernité, c'est elle qui m'a reniée –d'abord–. Personne ne désirait plus que moi un monde moderne, logique, clair, rationnel, raisonnable, compréhensible, transparent et simple. Et équitable. Mais je n'habite pas ce monde. Mon tiers-monde n'a jamais été moderne. Il est le côté obscur de la modernité, où la rationalité et ses

⁷ Cf. Mignolo, Walter D., *The Idea of Latin America*, Blackwell, 2005.

institutions ont su développer leur côté le plus brutal, en commençant par leur droit à imposer la mort par la voie de leur projet civilisateur. À tel point qu'être décoloniale soit pour moi m'affirmer depuis le lieu qui m'a été assigné dans la matrice coloniale.

Pour être précise, le tiers-monde n'est pas tant « un autre monde » : nous sommes là aussi, sur cette même planète (ce qui aura une importance pour approcher les études sur l'anthropocène). Notre position tierce est une position inférieure en hiérarchie, qui nous a été impartie par un monde qui s'impose comme le premier, en importance, en existence, en histoire : le lieu premier, le lieu fondateur. Pour utiliser une image populaire dans la théorie décoloniale, la modernité s'est construite elle-même en se démarquant des autres, en établissant les limites de la modernité-normalité ; dès lors, je suis une de celles qui sont hors des frontières, dans une position d'extériorité-subalternité (voire tierce) par rapport au centre.

Cette image, celle des frontières, s'est transformée en l'un des concepts les plus puissants de la théorie décoloniale, qui m'aide à dessiner mon lieu d'énonciation : la pensée des frontières⁸ [pensamiento fronterizo]. J'habite un lieu-frontière, un *borderland*⁹. Je me situe dans la contradiction. Comme tous et toutes les subalternes une fois jugé.es par l'ordre moderne. Je suis décoloniale, et je me suis constituée telle dans une thèse de philosophie en France. D'ailleurs, j'ai été éduquée par la modernité-colonialité et je porte en moi ses regards et ses manières : d'écrire, de sélectionner qui et quand lire, de juger. J'ai une relation proche avec la modernité, mais comme les modernes me l'ont rappelé, je suis aussi mon tiers-lieu, mon tiers-monde.

Tout au long de cette étude, cette contradiction, existentielle pour moi, deviendra évidente. Je me verrai obligée par une certaine logique instituée de suivre des traditions et formes académiques européen centrées, modernes, capitalistes, patriarcales et coloniales, et en même temps j'essaierai d'y échapper par l'option décoloniale. Échapper à la subalternisation systématique est important pour moi, et c'est important aussi pour accomplir l'objectif de cette étude : décrire-élaborer l'éthique de ceux et celles qui défendent les vies dans leur pluralité. Autrement dit, la défense de la vie est une résistance contre la modernité, ce qui rend indispensable d'échapper à la modernité pour rendre

⁸ Mignolo, Walter D., *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad*, Barcelona, España, CIDOB y UACI, 2015.

⁹ Cf. Anzaldúa, Gloria, *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco California, USA, Aunt lute books, 1987.

compte de ce qui compte pour les non-modernes. Les valeurs des subalternes sont en effet, pour les dominants, irrationnelles, illogiques, contingentes.

Une question surgit alors : comment faire une thèse décoloniale méthodologiquement ? D'abord, il m'a fallu reconnaître et accepter les contradictions. Du fait que je ne suis pas moi-même indépendante de la modernité, –de là d'ailleurs le préfixe « dé » dans « décolonial »–, je vais essayer du moins de limiter ma propre modernité, sinon d'en sortir et de créer en dehors d'elle. Cette contradiction que j'incarne (modernité-décolonialité) impliquera dans cette étude que les auteurs qui seront cités dans les prochaines pages vont inclure des auteurs décoloniaux, quelques auteurs postcoloniaux, et des auteurs modernes. Chacun et chacune d'entre eux sont plus ou moins décoloniaux ou modernes, et ne sont pas nécessairement en syntonie. C'est-à-dire que cette thèse est la mienne, et je propose une sélection d'auteurs et d'autrices avec des interprétations précises, desquelles je rendrai compte. Autrement dit, cette thèse ne suit pas une ligne de pensée, elle ne fait pas référence à un auteur ou autrice « fondamental ». Elle est fragmentée, et fragmentaire.

Une deuxième implication de méthode est que cette étude est transdisciplinaire. La division disciplinaire est elle aussi une production de la modernité qui ne rend pas compte de la vie, telle qu'elle est vécue dans le tiers-monde. Cette étude transite entre la philosophie (l'épistémologie, l'éthique, la bioéthique et l'esthétique particulièrement), l'anthropologie et l'anthropologie médicale, la médecine sociale, la santé collective, les études culturelles, les études de genre et les études sur la communication.

À ce sujet, a été déterminant le choix de citer et référencer les ouvrages. Parce que la distinction n'est pas claire entre ce qui est susceptible d'être conçu comme « sens commun » ou « culture populaire » et ce qui ne l'est pas. Question particulièrement délicate quand on traverse plusieurs disciplines. Chaque citation a sa référence correspondante. Parfois je m'approprie et élabore des « insights » (aperçus) généraux des auteurs, ou je synthétise pour mon propos soit une idée philosophique en particulier, soit une affirmation « courante » des sciences sociales latino-américaines. Quand je procède ainsi, je note la référence suivant l'idée, passim sans numéro de page. Cela signifie que j'assume la tâche de passeur interculturel et que je ne cite pas mais propose mon interprétation. Par ma référence à l'ouvrage, je m'engage avec deux objectifs : le premier de faire état d'honnêteté intellectuelle et le deuxième de lutter contre ce que l'autre est censé savoir, ou connaître. Ce sont des pistes qui croisent traditions, disciplines et langues diverses.

Faire une étude non moderne a impliqué pour moi une désobéissance épistémologique aux frontières entre ce qui constitue une source de connaissance validée et ce qui relève de l'accessoire ou de l'anecdotique. Cette étude inclut ainsi au même titre des références aux auteurs et autrices académiques, des poètes, artistes, activistes, médecins, les paroles de mes collègues du programme de recherche au Mexique, ma parole en tant que doctorante et mes paroles en tant que praticienne des théâtres de participation. Cette combinaison des registres, des savoirs, des discours et des sources est connue comme *écologie de savoirs*¹⁰, selon la théorie des Épistémologies du Sud.

Cette quête de procédés de recherche non hiérarchisants m'a amenée à en passer à plusieurs reprises par des usages rhétoriques de la langue : des récits, des anecdotes, des poèmes, des fragments de discours non-académiques, des paroles de chansons même. Dès lors, la contradiction modernité-décolonialité est devenue plus profonde et j'ai essayé de trouver un juste milieu, entre justifier l'inclusion de chaque ressource et la défense de la libre interprétation. Parce que la modernité s'exerce aussi au travers de son épistémologie de la transparence de sens, alors que pour ma part, je défends *le droit à l'opacité*¹¹, particulièrement dans l'esthétique. J'essaie, autant que possible, de ne pas imposer mon interprétation aux autres, et chaque fois que cette question est devenue nodale à mes yeux, j'ai choisi de parier pour *l'autonomie du regard propre*¹².

Cette méthode m'a invitée à ne pas dissimuler la première personne dans l'écrit : c'est bien moi qui écris chaque ligne de ce texte. La plus grande partie de cette étude est ainsi rédigée. Cependant curieusement, si c'est le cas pour presque toute la thèse, ce n'est pas le cas pour une approche du dernier chapitre, celui d'esthétique, où j'ai recours au « nous », qui dans mon usage, est le contraire d'un « nous » de majesté où je me prendrais pour mesure ou représentante d'un groupe. Il s'agit d'un « nous » d'humilité, d'honnêteté, parce que ce que je décris et soutiens en tant que praticienne de théâtre, je ne l'ai jamais pratiqué seule. C'est un « nous » qui renvoie aux noms et prénoms des personnes qui en

¹⁰ Cf. Santos, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del Sur : la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Buenos Aires, Siglo XXI, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2009 ; Santos, Boaventura de Sousa, *Justicia entre saberes : epistemologías del sur contra el epistemicidio*, Morata, 2017.

¹¹ Glissant, Édouard, *Philosophie de la Relation*, Paris, France, Gallimard, 2009, pp. 69-70.

¹² Cf. Corona Berkin in Corona Berkin, Sarah et Kaltmeier, Olaf, dir., *En diálogo : metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*, Gedisa, 2012 ; Corona Berkin, Sarah et Martín Barbero, Jesús, *Ver con los otros. Comunicación intercultural*, México, FCE, 2017 ; Corona Berkin, Sarah, *Producción Horizontal del Conocimiento*, Alemania, CALAS Maria Sibylla Merian Center, Bielefeld University Press, 2020.

sont partie prenante. C'est là une autre contradiction : il n'y a pas de continuité dans l'usage du pronom personnel dans la rédaction de ce texte.

La dernière remarque méthodologique est la question de la langue. Cette thèse est rédigée en français. J'ai appris le français pour travailler à cette thèse, ce qui apporte quelque éclairage sur ma compréhension des implicites et nuances de la langue. J'ai bénéficié d'un regard français pour la relecture de tout ce texte : j'élaborais le sens précis de chacune de mes idées selon la tournure de pensée qui est la mienne et nous en affinions ensemble la formulation en français.

De plus, le contenu de cette étude et les lieux d'où elle s'élabore m'ont amenée à traduire un nombre important de citations (la plupart de l'espagnol), ce qui m'a confrontée à des choix de traduction s'efforçant d'en rendre le sens. Lesquels restent d'ailleurs discutables, particulièrement pour les textes littéraires. La possibilité et les limites de la traduction restent également en question.

Une autre contradiction est de répondre en français à une demande qui s'exprime la plupart de temps en espagnol ou en portugais. Pour atténuer cet écart, cette étude inclut une partie en espagnol, mais en donner une justification est anachronique. J'ai décidé en effet de faire une thèse en France seulement parce que j'aimais la philosophie française (je découvre maintenant que j'en appréciais une partie). C'est seulement à partir de ce désir initial que m'a été proposée une codirection de thèse, et avec elle la recherche de terrain, puis que j'ai postulé pour cette codirection. Encore bien postérieures seront l'élaboration et l'effectuation de cette recherche, y compris dans sa perspective décoloniale. Bref, répondre en français à une demande qui s'exprime en espagnol constitue une contradiction en regard d'un paradigme moderne qui considère la recherche comme un mouvement linéaire, progressif et évolutif. Ce qui n'est pas le cas de cette étude.

Cela dit, je n'ai jamais délaissé ma langue : dans la partie rédigée en espagnol, je détaille les articles, communications et autres éléments de cette étude dans d'autres langues. Ce qu'il est intéressant de préciser, c'est que pour chacun de ces chapitres, j'en ai fait la présentation voire la rédaction en espagnol avant la rédaction finale en français. C'est dire que je ne peux me défendre d'une pensée et d'une formulation premières en espagnol. Parce que je sens et pense en espagnol.

L'option décoloniale invite à assumer la responsabilité non seulement de ce qu'on affirme, mais aussi de ce qu'on se permet d'ignorer : tout ce qui finira par sembler moins important, ou « hors sujet ». Il y a une omission sur laquelle je veux m'expliquer : le refus de toute tentative de généralisation, de « comparaison », ou même de quelque affirmation que ce soit dans la partie française de cette étude. Je n'inclus que deux situations auxquelles j'ai été confrontée en France (dans le chapitre d'esthétique). Cette omission est volontaire. Non seulement je ne parle pas de la France, mais je ne traite pas des autres Nords ou Suds. Je demeure, pendant toute l'étude, inscrite dans mon très particulier tiers-monde.

Ce refus de prendre la parole pour l'autre est pour moi un signe de respect, une façon de résister à l'usurpation d'une réalité qui n'est pas la mienne, la réalité française. « Le cas français » s'avère pour moi une donnée dont je ne sens pas avoir une compréhension culturelle satisfaisante. Parler d'un autre, particulièrement quand nous en sommes éloignés culturellement, exige selon moi de pouvoir interpréter –du moins connaître et comprendre– le sens qu'il donne lui-même à ses actions. Je n'ai pas ce degré de connaissance de la culture française, il serait donc impropre, depuis la position épistémique-éthique-politique que j'ai choisie, de penser de son point de vue.

Cette attention, cette réserve, à ne pas parler de l'autre en prétendant disposer d'une connaissance à son sujet, est un procédé que j'aurais apprécié de la part des penseurs qui parlent ou écrivent sur « l'Amérique Latine » ou particulièrement sur le Mexique. S'il n'y a pas une volonté de comprendre le sens que « les autres » donnent à leur monde ou à leurs actions, quel sens prend leur parole ? Du moins j'aurais rêvé que chacun, chacune, ait la possibilité de narrer sa propre histoire, et qu'elle propose les sens pluriels selon lesquels l'interpréter. Face à l'incompréhension entre cultures, j'ai choisi le silence.

Je vous demande d'interpréter ce silence comme un signe de respect, comme un pari pour l'autodétermination herméneutique. Par ailleurs, si les concepts ou les idées ici proposés rendent compte d'une partie de vos mondes, je vous prie d'en disposer, de les modifier, de les critiquer ou dans le meilleur des cas, de vous les approprier. Les pages qui suivent offrent une possibilité d'option décoloniale, que je présente comme une option, et non comme la seule option. Mon pari le plus profond est celui de la multiplication des options.

Mon option décoloniale est organisée en quatre étapes. Une première où je développe plus soigneusement mon lieu d'énonciation et le cheminement de ma recherche. J'y fais usage de l'image des racines pour faire référence aux idées préalables, aux expériences

antérieures et à leur floraison dans cette étude. Je commence par rendre compte de ma position épistémique, de mon choix de la théorie ancrée et des méthodologies horizontales. Après quoi, je fais état de mon année de terrain, du programme de recherche et de l'élaboration de cette étude. Finalement, j'explicité les décisions qui ont déclenché cette recherche dans les perspectives qui lui sont propres.

Le deuxième chapitre est celui de l'éthique, qui constitue le cœur de ce que j'ai interprété comme étant la demande sociale à laquelle répond cette thèse. Je commence par décrire ce à quoi je fais référence par l'expression « *une éthique par demande* », en caractérisant la demande sociale qui selon mon interprétation, vient de trois directions : des peuples originaires d'Amérique Latine, de la médecine sociale et de la santé collective, ainsi que des études de l'anthropocène. Dans un deuxième moment, je présente ma réponse à cette demande : ma construction d'une éthique pour les vies plurielles (pour le bien-vivre, la vie-pleine-juste-digne) en tissant une lecture décoloniale des éthiques du care avec l'épidémiologie socioculturelle. Et ce, en trois registres : anthropologique d'abord, suivi d'une analyse des dynamiques d'attention et *désattention*¹³ structurées par le système-monde moderne, et enfin une mise en valeur de la contextualisation des décisions.

Le chapitre d'anthropologie vient en troisième lieu, et se divise en trois sous-parties. Tout d'abord, je développe ma compréhension de la condition humaine en tant qu'indéterminée et par conséquent vulnérable et interdépendante. Par la voie de cette interdépendance de la vie humaine, je construis un pont entre l'anthropologie philosophique et l'anthropologie socioculturelle. Ensuite, j'adopte la méthode décoloniale pour analyser les dommages et morts évitables comme produits d'un système-monde qui articule quatre formes d'oppression : la modernité, la colonialité, le capitalisme et le patriarcat. Je développe chaque axe d'oppression dans sa relation avec les dommages (en matière de santé) et les morts évitables. Finalement dans la dernière étape de ce chapitre, je présente ma proposition d'anthropologie pour soutenir une éthique du care décoloniale, et ce en trois temps : l'explicitation des problèmes de la modernité pour répondre aux problèmes pratiques dans le champ de la santé, la proposition de comprendre l'éthique comme herméneutique, pour finalement adopter le lien proposé par

¹³ Néologisme en français pour décrire la production effective de non-attention, ce qui implique de se donner une permission-justification pour des omissions dont on se considérera ultérieurement comme non responsable. C'est l'autorisation politiquement correcte de l'indifférence. Ce concept sera développé dans la thèse (p.136) et il fait référence au terme-concept espagnol de *desatención*.

l'anthropologie latino-américaine entre sentir et penser pour répondre à –et vivre– nos vies.

Le dernier chapitre est celui d'esthétique, où je commence par rendre compte du choix du concept d'*esthétique* d'un point de vue décolonial. Par la suite, je décris ma pratique en tant que praticienne des esthétiques décoloniales sous la forme des théâtres de participation. Dans cette étape, je présente une lecture des théâtres de participation en tant qu'esthétiques du care. Dans un dernier moment, j'en viens à expliciter le sens que je mets derrière le concept d'*esthétique du care* et ce en quoi il me permet de rendre compte des éthiques pour le bien-vivre et la vie-pleine-juste-digne. En un mot, je mets en lumière ce en quoi une esthétique du care constitue ma réponse à la demande d'une éthique pour un monde où tous les mondes puissent rentrer.

Cette thèse, j'y insiste, est seulement une option. Ce que je veux souligner est que la modernité-colonialité est elle aussi seulement une option, et non pas la seule option. Mon pari est celui de la multiplication des options, que non seulement je suis en train de défendre, mais d'habiter : j'exerce le droit à la diversité. La diversité se joue à plusieurs niveaux dans cette étude, radicalement, dans le choix de faire une étude depuis ma réalité, avec ma réalité, et pour le bénéfice de la même réalité. Autrement dit, je fais une étude par demande non pour décrire un monde, mais pour contribuer à le bâtir. Et ce faisant, le construisant depuis mes subalternités-diversités, j'affirme que *le Sud existe aussi*¹⁴.

¹⁴ Cf. Benedetti, Mario. "El sur también existe", Disponible en ligne : <https://sulear.com.br/beta3/wp-content/uploads/2017/03/El-Sur-O-Sul-tb-Existe.pdf>

UNE ETHIQUE ENRACINEE

De nuestros miedos	De nos peurs
Nacen nuestros corajes	Naissent nos courages
Y en nuestras dudas	Et dans nos doutes
Viven nuestras certezas.	Habitent nos certitudes.

Los sueños anuncian	Les rêves annoncent
Otra realidad posible	Une autre réalité possible
Y los delirios otra razón.	Et les délires une autre raison.

En los extravíos	Dans les égarements
Nos esperan hallazgos,	Des trouvailles nous attendent,
Porque es preciso perderse	Car il est nécessaire de se perdre
Para volver a encontrarse	Pour parvenir à se retrouver. ¹⁵
Eduardo Galeano, <i>El libro de los abrazos</i> .	Eduardo Galeano, <i>El libro de los abrazos</i>

Notre attention est située. Nous avons, même physiquement, une incapacité à appréhender « la totalité », en supposant qu'elle existe. Nos expériences du monde sont fragmentaires. Dans le programme de recherche *Actores Sociales de la Flora Medicinal en México*, nous faisons référence à une image pour communiquer notre méthodologie : celle de l'arbre. Nous n'en voyons que les branches, le tronc, les feuilles, peut-être les fruits, mais il nous est difficile de penser aux racines, enterrées, cachées à notre vue. Il nous semble donc légitime de ne pas les prendre en compte dans l'image.

Cette omission semble justifiée voire justifiable : on peut argumenter que l'objectif est simplement de présenter le monde tel qu'il est vu. En ce sens-là, on se permet quelques *dés-attentions*, des omissions, validées en fonction du paradigme de référence. Il faut souligner que c'est seulement à partir de l'acceptation des prémisses qu'on peut dénoncer telle carence comme un manque. Ce qui veut dire que derrière toute représentation, il faut identifier quel intérêt est en jeu, l'intérêt –au moins– qu'on trouve à représenter une chose en conformité avec une manière d'appréhension du monde. Toute représentation répond à un projet, obéit à une visée, et c'est seulement en fonction de ce projet qu'on peut juger si la carte d'orientation est adéquate. Mais il faut se rappeler que la carte n'est pas le

¹⁵ Traduction de l'autrice

territoire, qu'elle est faite pour s'y orienter, atteindre un but¹⁶. Plus encore, il faut se rappeler qu'une représentation totalisante n'accepterait pas d'échelle, pas de cartographie : il n'y a pas même de re-présentation possible. Par conséquent, la recherche d'une image prétendument complète consisterait à redoubler le territoire lui-même, donc, s'avèrerait inutile en tant que carte, en tant que représentation¹⁷.

Ce chapitre cherche à porter l'attention sur les racines d'une thèse, de cette thèse, sur les coulisses qui restent hors scène, et qui pourtant n'ont pas seulement soutenu l'arbre, mais qui en ont accouché. Pour ce faire, je vais présenter mon approche en trois étapes : un compte rendu des réflexions épistémologiques et méthodologiques qui m'ont amenée à choisir une théorie ancrée, suivi par une mise en œuvre de l'année passée sur le terrain, pour finalement faire éclore le thème de ma recherche, dans sa perspective théorique et avec les outils nécessaires à cette étude.

¹⁶ Fourez, Gérard, *Cómo se elabora el conocimiento : la epistemología desde un enfoque socioconstructivista*, Madrid, España, Narcea, 2008. [*La Construction des sciences : Les logiques des inventions scientifiques*, De Boeck Université, 2001, 4e éd.]

¹⁷ Borges, Jorge Luis, « Del Rigor en la Ciencia », *Ciudad Seva*, <<https://ciudadseva.com/texto/del-rigor-en-la-ciencia/>>, consulté le 4 décembre 2019.

Le conflit fondateur : Qu'est-ce que faire de la recherche ?

Au début du master, j'ai eu une professeure en charge de nous donner un cours sur le « projet de thèse », et elle a ouvert le semestre en nous posant une question. Elle a décrit notre façon d'imaginer faire une recherche comme une visite au supermarché, où il est possible de choisir tout ce qui fait sens pour nous : une méthode, des outils d'enquête, des auteurs pour traiter une question, des bases de données, des participants comme « sujets » de l'étude, et le tout, en fonction des affects du chercheur, de son école de pensée, de ses directeurs de recherche. Cependant, elle a objecté qu'une recherche devait viser à être congruente avec elle-même, et que la seule question qui relevait de nos inclinations était de savoir si nous adhérions à l'idée qu'il y a un monde au-delà de nous, auquel nous pourrions avoir accès. Ou non. C'est seulement à partir de cette réponse que nous pourrions choisir alors des auteurs, des méthodologies, des outils. C'est pourquoi il convient de clarifier sa position épistémique avant même de commencer une recherche.

Je voudrais donc commencer par m'engager dans l'explicitation de la dimension épistémique de la recherche. Je la considère, en tant qu'activité humaine, soumise à la socio-culturalité qui façonne notre être dans le monde¹⁸. La dimension socio-culturelle constitue le terreau de toute existence, qu'elle inscrit, en ses registres multiples, dans des trames de signification historiques, institutionnelles et aussi subjectives, qui sont sous-jacentes aux productions de sens : personnelles, institutionnelles, sociales¹⁹.

La recherche n'est pas un domaine séparé de la vie sociale, elle est conduite par des êtres sociaux portés par des motivations « personnelles » qui les amènent sur ce terrain. Plus encore, elle est soumise, autant d'être incarnée dans des personnes que dans des structurations sociales, aux différents symboles et intérêts du monde²⁰. Les dynamiques de pouvoir, financières, de reconnaissance, sont tout autant nodales que la recherche d'une vérité²¹.

¹⁸ Fuentes Navarro, Raúl, *La comunicación desde una perspectiva sociocultural: acercamientos y provocaciones 1997-2007*, Guadalajara, ITESO, 2008.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cette manière de comprendre le monde, la recherche et leurs relations s'inscrit dans l'histoire intellectuelle de l'Amérique Latine, qui se caractérise par une vocation à faire de la recherche depuis-avec-pour nos réalités. Je décris mon propre chemin, dont je demande qu'il soit interprété dans ce contexte, le contexte dans lequel j'ai été formée.

²¹ Bourdieu, Pierre, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Argentina, EUDEBA, 2000. [Collection d'essais publiés sous format de livre en espagnol].

La réalité, pour moi, se nomme plutôt « le monde », ce qui souligne les dimensions existentielles, symboliques, partagées, mais radicalement nouménales de nos relations avec les altérités, qu'elles soient humaines, végétales, animales ou conceptuelles. Face à ce monde, la subjectivité sera comprise comme le lieu d'énonciation de tous les prédicats. En d'autres termes, nous ne sortons jamais de nous-mêmes. Il y a une impossibilité radicale d'objectivité, celle-ci étant comprise comme correspondance entre un intellect et une réalité, parce que nous n'avons accès épistémologique qu'au monde, toujours médié par la culture, par notre corps, par nous-mêmes. Le monde et la subjectivité du chercheur sont emmêlés, pris dans des trames symboliques, lesquelles en tant que symboliques, ne sont jamais fixées, mais toujours partielles, fluctuantes, dynamiques.

De plus, ce « je », ou ce « nous », est lui aussi instable, il s'agit d'une personne en train de se faire par ses interactions²². Si le monde n'est pas complètement formé non plus, si l'on en souligne les dimensions symboliques, créées et créatives à l'intérieur des productions sociales de sens, faire de la recherche, c'est alors contribuer à construire le monde et se construire en tant que chercheur, chercheuse²³. C'est instituer ce qui est susceptible d'être vécu, pensé, et la façon de le réaliser. C'est aussi choisir et instituer un type de relations sociales. Faire de la recherche, c'est bâtir le monde. Mais quel type de monde ?

Si le monde, ainsi, ne saurait être considéré comme complètement donné, que veut dire plus spécifiquement faire de la recherche ? Épistémologiquement, faire de la recherche consistera à proposer l'instauration de relations entre sujets et prédicats, à établir une certaine description du monde à partir de l'acceptation de prémisses, avec certains cadres interprétatifs et en souscrivant à une certaine logique. Ce sera présenter une proposition avec plusieurs présupposés, et non prétendre découvrir des causalités, déterminer une nature, saisir des essences, ou disposer d'un fil rouge²⁴.

Mais qui va établir ces relations, et comment ? À partir de quelle formation, de quelles informations, dans quel but ? Ces questions excèdent une réflexion purement philosophique, si on accepte la socio-culturalité du monde. Il s'avère que les réponses vont avoir des relations avec des dynamiques de pouvoir, comme nous l'avons dit, qu'il

²² Ortega y Gasset, José, *El hombre y la gente*, Ciudad de México, Porrúa, 1985. [Première édition par la Revue d'Occident en 1957].

²³ Fuentes Navarro in Mejía Arauz, Rebeca et Sandoval, Sergio Antonio, *Tras las vetas de la investigación cualitativa: Perspectivas y acercamientos desde la práctica*, Tlaquepaque, México, ITESO, 2003.

²⁴ En espagnol, on ferait référence au « fil noir » pour souligner sa centralité et sa dissimulation.

y aura des sources plus valables sinon autorisées, des questions plus légitimes, des références inéluctables²⁵. Si le monde est socio-culturellement façonné, cela implique apparemment une certaine hiérarchisation. C'est pourquoi dans « un contexte de violence épistémologique il importe d'aller au-delà de l'histoire unique des vainqueurs et de multiplier les récits à partir de différentes perspectives »^{26,27}.

Selon Olaf Kaltmeier, ces prémisses suggèrent trois précautions méthodologiques : la sélection du thème ne relève pas seulement du chercheur, mais d'un dialogue avec ceux qui sont partie prenante de la recherche (l'Académie mais aussi les secteurs de la société involués), une sélection en commun avec eux de ce qui sera considéré comme source valide pour s'efforcer de renverser les rapports de pouvoir, qui privilégient certains types de discours et lieux d'énonciation, et finalement, la prise en compte de la coprésence sur le terrain de tous les intervenants, alors que les chercheurs ont l'habitude de s'excepter des comptes rendus de ce qui s'est passé²⁸.

Cette manière de faire de la recherche est en quête de procédés méthodologiques pour sortir des dichotomies de la modernité, particulièrement celle entre sujet et objet, qui selon mon approche ne sont pas indépendants, mais interdépendants. C'est-à-dire que faire de la recherche, c'est établir une relation entre le « chercheur » et la partie du monde choisie, avec ses acteurs, où à partir de la reconnaissance de rapports de pouvoir inégalitaires qui situent le chercheur nécessairement au-dessus, l'on s'efforce de donner primauté non aux envies ou théories du chercheur, mais à la construction des objectifs communs, élaborés avec les personnes partie prenante de la recherche. Autrement dit, il y a une renonciation à toute tentative d'objectivité, ce qui donnera de l'espace à la réciprocité sociale.

L'acceptation de la socio-culturalité du monde comme axiome de recherche m'a conduite à me référer aux *Méthodologies Horizontales*²⁹, qui reposent sur quatre piliers épistémologiques : le premier revient à comprendre qu'il n'y pas dichotomie entre théorie et pratique, mais une structuration réciproque entre elles. Le deuxième consiste à considérer que si réalité il y a, elle ne peut être que nouménale, horizon de la recherche,

²⁵ Bourdieu, Pierre, *La miseria del mundo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013. [Première édition française Éditions Seuil 1993].

²⁶ Kaltmeier in Corona Berkin et Kaltmeier, dir., *En diálogo : metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*, p. 18.

²⁷ Traduit de l'espagnol par l'auteurice: «En un contexto de violencia epistemológica es importante superar la historia única de los vencedores y multiplicar los relatos desde diferentes perspectivas»

²⁸ Corona Berkin et Kaltmeier, dir., *En diálogo : metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*.

²⁹ *Ibid.*

et en aucun cas considérée comme « vérité » universelle, unique et univoque, établie une fois pour toutes, qu'on viserait précisément à « découvrir », et qui serait en fin de compte « découverte ». Le troisième, que le monde social existe au travers du dialogue, et que la communication et la recherche visent à servir à la construction d'un espace public plus juste, équitable, où toutes les voix soient entendues et écoutées. Le dernier implique de renoncer définitivement à la prétention d'objectivité dans la recherche, d'accepter que tous les participants soient impliqués dans une interdépendance par le fait de participer à l'étude, autant ceux qui sont dits « sujets » que ceux qui se nomment « chercheurs », avec l'incidence que cela engendre sur chacun.

Dans ce contexte, notre connaissance de l'autre est toujours médiée par ce qu'il veut bien nous montrer, par ce qu'il veut bien apporter dans le dialogue, autrement dit par ses choix et donc sa liberté. Même dans le cas où il serait possible de trouver une « vérité » sur l'autre, si je la « trouve » sans son consentement, ce savoir n'a pas valeur morale ; et en conséquence, il n'a pas de légitimité éthique, ni sociale, pas plus que méthodologique. Les méthodologies horizontales reconnaissent seulement les connaissances fondées sur ce que l'autre veut partager, déjà en partageant l'objectif de la recherche, et aussi en prenant en compte l'interprétation qu'il en propose lui-même, ainsi que les finalités qu'il se donne en participant à cette recherche.

La finalité de la recherche ainsi comprise consiste à construire des connaissances en accord avec les autres sur ce que nous considérons comme ayant valeur, entre membres d'une même communauté socio-culturelle : il s'agit déjà d'accepter le conflit fondateur caché dans toute investigation. Il y a certes l'intention du chercheur, intention de connaître quelqu'un, ou bien un phénomène, mais cet intérêt n'est pas valable en lui-même, et ne doit pas être considéré comme ayant valeur nécessairement pour l'autre, avec qui il désire travailler, ou qu'il veut connaître.

La recherche est dès lors comprise comme action sociale, voire comme action politique. C'est dans ce dialogue en effet que nous nous créons, l'un et l'autre, sous et avec le regard de l'autre. La subjectivité est ainsi entendue comme un processus dynamique et en constant devenir, comme un effet social dans un espace d'intersubjectivité. Plus encore que d'un point de vue théorique, le sujet n'advient que dans et par l'intersubjectivité. C'est pourquoi l'on peut dire que, par le dialogue qu'implique la recherche, nous ne sommes pas seulement dans un processus de connaissance d'une réalité qui nous serait

extérieure, mais en passe de la recréer dans et par notre interaction avec d'autres, et aussi de nous transformer nous-mêmes par cet engagement.

Ce disant, je m'efforce de m'inscrire dans un effort d'honnêteté intellectuelle qui me pousse à ne pas dissimuler la première personne du discours, ni à tenter de domestiquer le monde vécu pour qu'il rentre dans le discours académique. Et ce, en acceptant les dimensions politiques de l'hybridité dans la création des connaissances depuis, avec et pour le monde dont je fais partie. Il s'agit donc de prendre le risque d'habiter la différence, voire de se maintenir en position subalterne, de ne pas prétendre uniformiser les voix (la sienne propre et celle des autres), de ne pas effacer la présence de l'autrice, avec les dualismes et les contradictions qui perdurent dans les processus de recherche³⁰.

C'est précisément cette exigence de rendre compte des racines qui me pousse à écrire un chapitre de méthodologie dans une thèse de philosophie. La méthode étant toujours à entendre comme le chemin vers, le moyen d'accès à, accès à l'origine, à la source, voire aux fondements selon la tradition académique, ici accès à l'impensé, à l'obscur qui commande la démarche. Et ce, parce qu'y sont convoquées des sciences sociales, de l'anthropologie et des études culturelles, mais aussi parce qu'avant même d'entreprendre une telle recherche, je ne désirais pas me soumettre à un thème donné, mais me mettre en dialogue avec ceux qui seraient partie prenante de mon étude, pour en discerner l'intérêt et la fécondité. Cette détermination relève de positions épistémologiques et ontologiques profondes, qui excèdent les limites de cette étude, mais qui se cristallisent en elle. Parce que je désirais faire une étude sur le monde, avec lui et pour lui. J'en suis arrivée à cette détermination avant de considérer l'idée même de poursuivre une recherche en doctorat, mais déjà par mon approche des méthodologies horizontales et de la recherche ancrée dans les sciences sociales. Et c'est en les développant que je voudrais maintenant continuer.

Les méthodologies horizontales : la création entre voix plurielles

Si faire de la recherche implique de bâtir le monde, il est nécessaire de se demander comment comprendre la nature de ce qu'on fait, qui dérivera de la façon de le faire et des buts qu'on poursuit ; buts qui eux-mêmes se traduiront simultanément dans des valeurs transparaissant dans les décisions prises. Le courant des *Méthodologies horizontales* est

³⁰ Rufer in *ibid.*

né d'une collaboration entre chercheurs d'Amérique Latine, des États-Unis et d'Allemagne, la plupart d'entre eux étant formés à la communication et aux « études culturelles »³¹. Ces disciplines, surtout dans le contexte latino-américain, confèrent un sens particulier au terme « dialogue » qui sera déterminant pour la compréhension de la recherche et de son but, en tant que cause efficiente de l'ouverture de l'espace public et de l'imaginaire collectif. Pour contextualiser la compréhension du dialogue dans la recherche, je me propose d'élaborer le concept de communication dans une perspective socioculturelle.

Le monde est construit dans le dialogue, parce en tant qu'êtres humains, nous sommes tissés des autres. Ce dialogue est compris comme échange, comme communication, la communication prise dans le sens de mise en commun, mise en partage de ce que nous sommes. La communication est la seule manière que nous avons, en tant qu'humains, de sortir de notre individualité. Tout ce qui ambitionne de devenir commun doit nécessairement être communiqué, transmis, partagé, voire communicable.

Étudier la communication comme racine de la socialité humaine implique « d'examiner les processus à travers lesquels les formes symboliques significantes sont créées, appréhendées et utilisées »^{32,33}. La communication est un type d'interaction, facteur de lien social, qui nous sert à négocier notre monde partagé, y compris nos structures sociales, et cela aura une forte incidence sur les moyens que nous avons³⁴, et validons, pour ce faire.

La communication est profondément liée à la socio-culturalité du monde humain, parce que c'est grâce à elle qu'on va expérimenter, reproduire, reformuler et partager les sens multiples du vivre-en-commun³⁵. La communication sera comprise dans ses deux acceptions, d'une part académique, comme concept de la vie humaine soulignant le fait de former communauté à travers des symbolisations susceptibles d'être interprétées ; de

³¹ Discipline universitaire répandue qui inclut études de genre, études sur la communication, sur la gestion culturelle et la communication publique de la science.

³² Carey, James W., *Communication as Culture : Essays on Media and Society*, New York, Routledge, 1989, p. 30.

³³ Traduit de l'anglais par l'autrice: "To study communication is to examine the actual social process wherein significant symbolic forms are created, apprehended, and used" p. 30

³⁴ Jensen, Klaus Bruhn, dir., *A handbook of media and communication research: qualitative and quantitative methodologies*, London, Routledge, 2002.

³⁵ *Ibid.*

l'autre, dans son acception « populaire », y compris par le biais des grands médias, qui fonctionnent à la reproduction sociale.

La communication, quoi qu'elle puisse signifier, n'est pas une question de câblage amélioré ni d'auto-expression plus libre, mais implique un pli permanent dans la condition humaine [...] cela signifie que nous avons de nouvelles façons de nous relier et de créer des mondes les uns avec les autres [...] l'expansion des moyens conduit à l'expansion des esprits^{36, 37}.

La communication, les échanges, sont les lieux d'articulation entre ce qui est culturel et ce qui est social, cette socio-culturalité entendue comme un « pli permanent » inscrit dans notre condition humaine : c'est dans la réception des formes symboliques que les êtres sociaux s'engagent dans les processus de construction, modification et reproduction des significations et du sens, c'est dans la communication que les contextes sociaux sont reproduits, entretenus, perpétués, transmis³⁸. La communication est le lieu d'actualisation de la condition humaine, qui ne nous dicte pas pour autant comment être humains mais qui nous installe cependant dans une société où il semble n'y avoir qu'une façon de devenir humain, selon les mots de Rossana Reguillo :

Le socioculturel évoque précisément le lieu où les structures sociales objectives se touchent et s'échangent avec les processus symboliques, c'est le carrefour des systèmes, en tant que forces productives et déterminantes, avec la capacité d'agence des acteurs sociaux qui à partir de leur subjectivité sont capables de s'approprier, négocier ou résister au système ; c'est le lieu d'interface entre la reproduction et la capacité de transformation et d'imagination sociale^{39, 40}.

Cette définition du socioculturel nous permet de peser l'ambivalence de notre humanité : d'un côté elle nous renvoie à la possibilité d'établir et de créer le monde, et de l'autre elle nous rappelle que nous sommes toujours tentés de reproduire un monde qui se présente

³⁶ Peters, John Durham, *Speaking into the Air : A History of the Idea of Communication*, University of Chicago, 1999, p. 29.

³⁷ Traduit de l'anglais par l'auteurice: "*Communication*, whatever it might mean, is not a matter of improved wiring or freer self- disclosure but involves a permanent kink in the human condition (...) it means we have new ways to relate and to make worlds with each other (...) the expansion of means leads to the expansion of minds".

³⁸ Thompson, John B., *Ideología y Cultura Moderna. Teoría Crítica Social en la era de la comunicación de masas*, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, UAM, 1993, p. 228.

³⁹ Reguillo in Del Palacio Montiel, Celia, dir., *Los nuevos objetos culturales en Iberoamérica*, Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, Centro de Estudios de la Cultura y la Comunicación, 2009, pp. 39-40.

⁴⁰ Traduit de l'espagnol par l'auteurice: "Lo sociocultural alude precisamente al lugar donde se tocan y se afectan las estructuras sociales objetivas y los procesos simbólicos, lugar de cruce de los sistemas como fuerzas productivas y constrictivas con la capacidad de agencia de los actores sociales que desde la subjetividad son capaces de apropiarse, negociar o resistir al sistema; lugar de interface entre la reproducción y la capacidad de transformación e imaginación social".

comme déjà établi. Dans cette reproduction du monde comme donné, la communication prend son sens le plus répandu, celui induit par les grands médias. Selon Trejo Delarbre⁴¹, les médias déterminent dans une large mesure l'imaginaire collectif qui façonne la société et ses divers secteurs. Ils contribuent de façon prédominante à l'établissement de ce qui sera interprété comme « public ». Ils construisent et hiérarchisent ainsi l'espace public. Ils ont même contribué à la globalisation de la culture, et en ont l'usufuit. Ils propagent, quelquefois de façon intentionnelle, la peur, ils tirent profit du scandale et de l'érosion de la vie privée, ils vendent des certitudes accrochées à la consommation.

La distinction entre « communication » en tant que *communitas*, ce qu'une communauté a en partage, et en tant que médias, comme médiateurs, propagateurs de sens, s'avère une distinction, comme toujours, de pouvoirs, de hiérarchies. La vie humaine se crée et se reproduit dans ses différents sens, existentiels et sociaux, et adhérer aux sens académiques plutôt qu'à ceux diffusés par la télévision, la musique ou internet répond aussi aux hiérarchies sociales et de classe, et pas nécessairement à la beauté, à l'élégance ou à la vérité des uns par rapport aux autres. En d'autres termes, faire une distinction entre la création et la reproduction de sens et de significations sociales selon les supports de leur reproduction est une manière d'instituer implicitement la domination d'un monde sur l'autre, d'établir une « culture dominante ». Introduire de la séparation à partir de ce qui relève du populaire est une forme de domination et non une catégorie académique⁴² ; c'est pourquoi j'inclus dans mon usage du terme « communication » tous les processus de communication confondus, tels qu'ils sont vécus. Nous trouvons du sens à conduire notre vie à partir de ce que nous lisons, mais aussi des magazines, de la publicité, des émissions, de la musique, de toute notre époque.

Les productions sociales de sens sont des espaces de négociation entre groupes socio-culturels, pour l'établissement de significations validées. Chaque groupe valide, valorise, hiérarchise de façon signifiante sa vie, son monde selon des différences expressément distinguées. « La configuration culturelle est la suture, reconstruite constamment, des hétérogénéités instables mais sédimentées. Elle est la (im) possibilité de fabriquer des

⁴¹ Trejo Delarbre in Fuentes Navarro, Raúl, Trejo Delarbre, Raúl et Sánchez Ruiz, Enrique, *Qué pasa con el estudio de los medios : diálogo con las ciencias sociales en Iberoamérica*, Zamora, España, Comunicación Social, 2011, pp. 130-131.

⁴² Martín Barbero, Jesús, *Los ejercicios del ver : hegemonía audiovisual y ficción televisiva*, Barcelona, España, Gedisa, 1999.

altérités et de perturber les iniquités de pouvoir »^{43,44}. C'est pour cela que pour Martín Barbero, c'est dans « *la communication* que se joue de manière définitive la chance du public, la survivance de la société civile et de la démocratie »^{45,46}. Ce qui montre la condition paradoxale, et le rôle à la fois institué et instituant de la culture dans notre monde partagé, y compris de notre idée de la politique, trop souvent figée dans l'institué, et qui pourtant serait ravivée dans ses possibilités de changement.

Ainsi comprise, la recherche est une interaction communicative, qui va s'inscrire dans des codes de signification et qui en proposera d'autres. Des significations et l'élaboration du sens qui vont être mis en relation avec les autres trames de signification de la vie. Parce que c'est la vie même de la société, la vie dans toute sa complexité, qui y trouve son sens. Et dans ce contexte, la recherche peut se vouloir normative et décrire un monde tel qu'il devrait advenir. Ou bien elle peut croire qu'il s'agit de « prendre une photo », la plus précise possible, de mondes différents, pour la présenter sous l'angle académique, à fin d'analyses entre collègues, avant de proposer en échange une « rétribution » aux « sujets d'étude ». Ou finalement, la recherche peut s'efforcer de participer activement à la co-création du monde, selon Sarah Corona Berkin : « Ce que nous cherchons avec les méthodes horizontales, c'est de construire une connaissance sur l'autre comme sur la culture propre à partir de ce que chacun désire exprimer. La voix en pointillé, prêtée ou volée, permet seulement de connaître une vérité intermédiaire, prêtée ou volée »^{47,48}.

Le dialogue, l'intersubjectivité, est ainsi compris comme l'espace de la rencontre, de la pluralité des connaissances, en même temps que de leur construction en commun. Cette vision du dialogue n'est pas ici une vision idéalisée : il est admis en effet de considérer les discours comme étant soumis aux rapports de pouvoir afférents aux conditions socioculturelles des énonciateurs et des interlocuteurs, interprètes de leurs énonciations.

⁴³ Grimson, Alejandro, *Los límites de la cultura : crítica de las teorías de la identidad*, Siglo XXI, 2011, p. 194.

⁴⁴ Traduit de l'espagnol par l'auteurice : «La configuración cultural es la sutura, constantemente reconstruida, de las heterogeneidades inestables pero sedimentadas. Es la (im) posibilidad de fabricar alteridades y alterar desigualdades de poder».

⁴⁵ Martín Barbero, Jesús, *Oficio de cartógrafo : travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*, Santiago, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 212.

⁴⁶ Traduit de l'espagnol par l'auteurice : «en *la comunicación* que se juega de manera decisiva la suerte de lo público, la supervivencia de la sociedad civil y de la democracia».

⁴⁷ Corona Berkin in Corona Berkin et Kaltmeier, dir., *En diálogo : metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*, p. 109.

⁴⁸ Traduit de l'espagnol par l'auteurice : «Lo que pretendemos con métodos horizontales es construir conocimiento sobre el otro y sobre la propia cultura a partir de lo que cada quien desea expresar. La voz mediada, prestada o robada, sólo permite conocer una verdad mediada, prestada o robada».

Je suis consciente qu'il y a des cultures plus puissantes que d'autres, et donc que les discours portent la marque de hiérarchisations, de formes de racisme, de discrimination, en un mot, de toutes les modalités d'exclusion. À partir de cette reconnaissance de la domination, la recherche d'horizontalité devient une nécessité éthique et un choix épistémique.

L'horizontalité est la conséquence morale du constat qu'il n'y a pas de sens donné et qu'il n'y a pas de contenus préalables à l'existence humaine. Elle est la reconnaissance de l'égalité, la reconnaissance que toute autorité relève d'une imposition socio-historique, créée, et non d'une nature, d'une essence, ou d'une déité. C'est l'acceptation de ce que toutes les relations sociales sont construites dans l'histoire et par l'histoire, et qu'en-deçà, il n'y a rien⁴⁹.

L'horizontalité commence avec une prise de conscience des privilèges et aussi des oppressions qui opèrent dans le monde social. Elle se confirme en ce que nous posons qu'il n'y a pas une explication plus valable qu'une autre, et que pour cette raison, la construction des connaissances est le fruit de la pluralité des voix, d'un dialogue entre des savoirs, tout en reconnaissant son encadrement dans les rapports de pouvoirs⁵⁰.

Il est important de souligner ici que le dialogue n'est pas toujours verbal et que la présente recherche n'implique aucune relation avec l'éthique du discours, laquelle prétend à l'inverse utiliser la logique hégémonique de l'argumentation comme garantie éthique. La communication implique l'expression sous toutes ses formes, c'est-à-dire par tous les moyens qui se peuvent trouver ou qu'il reste à inventer. Elle implique de reconnaître qu'il y a différentes modalités et lieux d'énonciation, qui sont tous valides. Elle implique aussi d'admettre qu'il y ait de l'inexprimable, voire de l'« intraduisible » d'une culture dans une autre, qui résiste à l'opérationnalisation et à la mise en œuvre de la communication⁵¹.

Les méthodologies horizontales suggèrent quatre dimensions méthodologiques, à contextualiser et réfléchir en fonction de la spécificité historique de chaque situation :

⁴⁹ Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre : las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, España, Gedisa, 1988. [*Domaines de l'homme : Les carrefours du labyrinthe II*, 1986]

⁵⁰ Hersch Martínez in Argueta, Arturo, Corona M., Eduardo et Hersch Martínez, Paul, dir., *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, Cuernavaca, Morelos : Puebla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias ; Universidad Iberoamericana Puebla, 2011.

⁵¹ Corona Berkin in Corona Berkin et Kaltmeier, dir., *En diálogo : metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*.

l'autonomie du regard propre, l'explicitation du conflit fondateur, l'égalité discursive et la création et rédaction collectives « entre voix ».

L'autonomie du regard propre réfère à ce que les anthropologues nomment « vigilance épistémologique ». Le problème étant que, dans la perspective dominante, celui qui nomme est toujours le dominant : le chercheur. Non seulement il dispose des concepts, mais il inscrit l'autre sous une identité fixe. Cette proposition évoque par différence la possibilité pour chacun de décider de son identité préférée, sous laquelle se nommer, en fonction de l'autre et en face de lui, tant il est vrai que toute identité a d'abord fonction d'ancrage social. C'est reconnaître dès lors la subjectivation qui advient dans le dialogue, un dialogue toujours inégal. La première tâche du chercheur, c'est de créer les conditions pour que toutes les voix puissent se prononcer et être écoutées à égalité ; y compris sa propre voix.

Le conflit fondateur vise à reconnaître la violence de l'irruption de l'objectif d'étude dans l'espace et les dynamiques de l'autre, par le fait même de l'intérêt porté à le connaître, et à produire un discours sur et avec lui. Il est alors recommandé de ne pas nier cet intérêt, mais de l'énoncer explicitement et d'échanger avec la communauté concernée sur ce que nous pouvons lui offrir, ce que nous nous proposons de faire et ce à quoi nous aspirons en le faisant. En d'autres termes, cela revient à instaurer l'honnêteté intellectuelle comme racine de la réciprocité sociale.

L'égalité discursive vise à l'émancipation sociale à travers le dialogue, à travers la prise de parole, notamment de la part de ceux qui n'y ont pas accès habituellement⁵². Il s'agit d'ouvrir des espaces d'imagination et de subjectivation sociale dans et par la rencontre des regards, et dans les négociations avec l'altérité de l'autre. Il s'agit d'instaurer un dialogue dans le but politique d'encourager l'autodétermination par l'accès à la parole, par l'entrée dans la communication.

Enfin, la création collective « entre voix » surgit en réaction contre l'impérialisme à l'œuvre dans la logique de la propriété privée des idées. Pourquoi en effet les connaissances que les chercheurs « produisent » à partir de ou avec les autres, leur appartiendraient-elles, et à eux seuls ? Pourquoi les chercheurs pourraient-ils interpréter les autres et présenter la seule version objective, déclarée comme officielle, prétendant

⁵² Rancière, Jacques, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Barcelona, España, Herder, 2011. [Sélection d'entretiens réalisés avec Jacques Rancière entre 1981- 2007, publiés comme livre en espagnol].

dévoiler « la nature » des autres dans leur altérité ? Pourquoi nous refuser à accepter les contributions, substantielles quoiqu'imprévisibles, des autres à nos propres idées ?

Les méthodologies horizontales proposent de prendre en charge cette iniquité et d'essayer, tout à l'inverse, d'interpréter les données en commun avec l'autre, de construire ce nouveau savoir avec sa participation. Ne pas penser la recherche comme un produit qui s'élabore en un lieu à part, où la seule façon de « rétribuer le contributeur » consiste à « vulgariser » ou diffuser des résultats définitivement établis sans lui. Il s'agit de co-créditer un savoir, de façon à construire à toutes les étapes les connaissances dans une démarche partagée avec les autres. Il importe en conséquence de ne pas privilégier la voix de l'Académie, dans son aspiration à imposer la raison dominante.

Les méthodologies horizontales ne cessent d'être réélaborées par ceux qui les mettent en œuvre. Elles ont pour intention la prise en charge des dimensions éthiques et des défis épistémiques de la recherche sociale. Elles prennent en compte le fait que les humains ne cessent de s'inventer avec les autres, et cette récréation réciproque et soutenue questionne précisément la validité de toute connaissance élaborée au travers d'une enquête, particulièrement si elle a été préfabriquée unilatéralement. En réponse à ce prolongement de la domination sur le terrain intellectuel, elles répondent par le dialogue entre les intervenants, le dialogue des savoirs et l'horizontalité des rapports.

La théorie ancrée

La manière la plus répandue de comprendre la recherche implique de l'inscrire sous une compréhension linéaire du temps, ce qui voudrait dire qu'on commence avec une question et que, pas à pas, « on avance », que la recherche « évolue », pour finalement donner des résultats. La frustration née de quelques projets inaboutis est compréhensible quand il apparaît à la fin que les résultats ne peuvent confirmer ce qu'ils voulaient prouver.

Comme il a été établi auparavant, la méthodologie n'est qu'une concrétisation de croyances, d'idées induites sur le monde. Il y a plusieurs façons de les classer, je voudrais commencer par un mode de classement qui met l'accent sur sa temporalité. On peut postuler une croyance à l'accès épistémologique au monde selon une investigation linéaire⁵³. Elle implique que les théories et méthodes sont antérieures à l'objet de la

⁵³ Flick, Uwe, *Introducción a la investigación cualitativa*, Madrid, Coruña, España, Morata, Fundación Paideia Galiza, 2004. [Première édition parue en anglais sous le titre *An Introduction to Qualitative Research*, Sage Publications, 1998].

recherche, le but étant de « prouver » ou « falsifier », infirmer, chemin faisant les théories. Pour ce faire, on connaît la méthode : observation, question, hypothèse, théorie, expérimentation, résultats, conclusion, confirmation de la théorie. Les étapes méthodologiques procèdent selon la série : délimitation du projet, travail de terrain, analyse et rétribution des participants, dans cet ordre⁵⁴.

L'autre façon de s'installer temporellement dans la recherche relève aussi de convictions épistémiques : elle implique une temporalité circulaire et donnera priorité au terrain, aux données face aux théories. La structuration théorique du problème d'étude est reportée jusqu'à ce qu'il soit possible de l'élaborer en commun avec les participants de l'étude. Les décisions sur les données qui seront à intégrer et les méthodes à utiliser seront fonction des informations dont on dispose à un moment donné⁵⁵. Ce type de recherche est nommé « circulaire » car il implique des mouvements d'aller-retour entre les acteurs, les théories et le terrain, et ne fait l'impasse sur aucun d'entre eux. Il implique de retourner en arrière, de recommencer, contre toute idée de progrès nécessaire.

Ma recherche relève du deuxième type, avec une approche de la théorie fondée ou ancrée⁵⁶. Ce qui veut dire que je désire contribuer à la création de ce que les participants, tout autant que moi-même, percevons comme notre réalité sociale. L'accent est mis sur la nécessité de générer la théorie, l'explication, et de sélectionner les auteurs et perspectives à partir du terrain, du vécu des participants. Cela veut dire qu'on donne priorité au monde tel qu'il est vécu par la communauté bien plus qu'aux courants académiques dominants.

En ce sens, cette recherche se construit sur ce qui a été interprété, par moi comme par l'équipe du programme de recherche, comme une nécessité, voire une demande qui nous était expressément adressée. La sélection des approches théoriques s'est faite pour rendre compte de la réalité vécue et non l'inverse. Le but de cette étude est de décrire-construire une éthique pratiquée par une partie du monde. C'est-à-dire de traduire en langage « académique » ce qui compte pour ceux et celles qui défendent les vies plurielles. Accompagner, de manière académique, notre réalité.

Quant aux techniques de relevé des données, ce ne saurait être ici des « techniques », car cela reproduirait la verticalité de la recherche : par le fait de prendre en compte une

⁵⁴ Rodríguez Gómez, Gregorio, *Metodología de la investigación cualitativa*, Málaga, España, Aljibe, 1999.

⁵⁵ Flick, *Introducción a la investigación cualitativa*.

⁵⁶ *Ibid.*

opinion énoncée, ou une action effectuée à un moment donné, comme étant la vérité ultime d'une personne sur un sujet. Pour clarifier mes démarches sur le terrain, les conditions du dialogue et la démarche concrète de mon étude, je me propose d'entrer dans la prochaine étape de ce chapitre.

L'éthique de la recherche

La recherche, en tant qu'activité humaine, doit justifier ses choix, c'est-à-dire révéler l'espace de liberté qui entre en jeu pour chacun. Il est indispensable de réfléchir sur les relations sociales qu'on crée et/ou reproduit. Chaque production intellectuelle doit expliciter la fonction sociale de ce travail, non dans un sens utilitariste, mais comme un effort dans l'objectif de reconnaître les conditions et limitations socio-culturelles de toutes nos actions.

L'horizontalité et le dialogue sont un horizon à atteindre. Chaque cas, selon les circonstances, présente différents défis. Même avec les meilleures intentions, nos positions ne sont pas neutres ni aseptiques. Nous sommes tous pris dans des trames de signification et de pouvoir ; c'est pourquoi je comprends l'éthique de la recherche comme une disposition à la réflexion, une disposition à s'ouvrir à elle, en acceptant d'inventer avec l'autre, spécialement quand elle fait irruption dans notre propre temporalité, nos propres conceptions préalables, voire nos préjugés, quand en un mot, elle nous questionne de façon dérangement.

L'éthique de la recherche est comprise comme ouverture à l'interpellation de l'autre, dans tout ce qu'implique sa radicale altérité, encadrée, inscrite dans des jeux de pouvoir. C'est seulement dans l'acceptation de toutes nos différences, conscients des iniquités effectives qui leur sont associées, dans l'acceptation de tous nos différends, voire de nos conflits, que nous pourrions être véritablement responsables de nos choix.

Et c'est seulement par cette responsabilité pleinement assumée que nous pourrions ouvrir une porte à des rapports véritablement humains et à des savoirs validés et légitimes. Je voudrais contribuer à co-crée un monde où tous les mondes puissent entrer⁵⁷. Contribuer à cultiver, entre livres et communications, sans occulter ni oublier la boue et le sang,

⁵⁷ Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, « 1996 Cuarta Declaración de la Selva Lacandona ».

l'arbre de l'espoir qui incarne l'image des combats, avec des racines éthico-politiques, pour un monde où toutes les vies puissent se dérouler d'une façon juste et digne⁵⁸.

⁵⁸ Ibáñez, Alfonso, « La utopía de “un mundo donde quepan todos los mundos” », *Configuraciones Latinoamericanas*, vol. 2, no. 3, juin 2009.

Ma praxis : Le programme Actores Sociales de la Flora Medicinal en México

En matière de temps, cette thèse a pris quatre ans, plus ou moins : car c'est une question essentielle de préciser comment on le comptabilise. Comment on en établit le début et la fin. Pour ma part, j'ai commencé par trouver un directeur de thèse, qui m'a proposé de découvrir le travail d'un chercheur mexicain que je ne connaissais pas, et de lui demander s'il voulait co-diriger ma recherche.

Le lien entre le programme de recherche au Mexique et l'Université de Lyon était très récent et devait s'approfondir aussi à partir de mon travail, ce que je ne savais pas à l'époque. En fait, mes directeurs de recherche ne se connaissaient pas encore en personne, et ils avaient été mis en relation par Claire Harpet, anthropologue française qui participait à un projet binational de recherche sur le fleuve mexicain « Usumacinta ». Au cours d'une de ses visites au Mexique, elle a rencontré Annie Marchegay, chargée de la Coopération Scientifique et Technologique de l'Ambassade de France au Mexique, qui étant en relation avec le Dr. Paul Hersch Martínez et le programme de recherche, a tissé le lien initial.

Grâce à Annie Marchegay, Paul et Claire font connaissance en avril 2016 et commencent à imaginer différentes manières de se mettre en relation. Ce qui donne lieu à une invitation adressée par la Chaire Valeurs du soin centré-patient⁵⁹ au Dr. Paul Hersch Martínez, qui viendra à Lyon en novembre 2016 faire une conférence pour son inauguration. C'est à cette occasion qu'il rencontre le Professeur Jean-Philippe Pierron pour la première fois.

En marge de cela, le Dr. Paul Hersch Martínez a accepté de codiriger ma thèse, et pour me permettre de commencer à élaborer un projet avec mes deux directeurs, il m'a invitée les 25 et 26 Novembre 2016 aux « Journées de récapitulation du Programme de Recherche *Actores Sociales de la Flora Medicinal en México* » à Cuernavaca, au Mexique. Ces journées avaient pour objet aussi la célébration des vingt ans du programme de recherche.

Elles ont été toute une expérience pour moi : je me suis rendu compte qu'on travaillait depuis vingt ans avec et pour les communautés originaires. Durant ces journées, les prises de parole se faisaient au même titre et dans la même durée impartie, qu'il s'agisse de

⁵⁹ <https://chairevaleursdusoin.univ-lyon3.fr/>

celles des grands intervenants académiques, des chercheurs, des médecins et des membres des communautés, des praticiens traditionnels.

Le deuxième élément qui m'a marquée, c'est l'usage de la première personne dans les discours. L'honnêteté intellectuelle, l'humilité et l'intérêt témoignés dans le partage de ce qu'ils savaient, de ce qu'ils avaient expérimenté, de leurs travaux. Il ne s'agissait pas d'un enchaînement de monologues, il était clair qu'ils formaient une communauté, qu'ils se connaissaient déjà, et que ce jour-là représentait pour eux une célébration.

Le troisième élément marquant de cet événement tenait à l'ambiance festive : la joie de se rencontrer, de faire des connaissances, de lutter dans le même but à partir de contextes complètement différents. À la fin de ces journées, a eu lieu un événement musical au cours duquel toute cette communauté a dansé et chanté, y compris avec moi, qui ne connaissais personne.

À partir de cette rencontre et des échanges avec le Professeur Jean-Philippe Pierron, j'ai entrepris des lectures et présenté un projet de thèse que j'imaginai en relation avec ce que j'avais découvert dans ces journées, ce que j'avais lu, et ce que je voulais faire. À partir de là, j'ai communiqué à mes directeurs l'intérêt que je trouvais à faire référence à la théorie ancrée, et par conséquent, à commencer ma thèse par une année sur le terrain, dans le programme mis en œuvre à Cuernavaca. Les deux professeurs ayant accepté, nous avons fixé le premier calendrier : d'août 2017 à juin 2018, j'allais effectuer un travail de terrain au Mexique, après lequel j'allais poursuivre en France la suite du travail de doctorat.

Mon arrivée « sur le terrain »

Je suis entrée dans le programme en Août 2017, j'ai participé à une réunion pour me présenter à l'équipe et que l'équipe me soit présentée, car le coordinateur devait partir pour un séjour de recherche à l'Université de Coimbra jusqu'en novembre. Au cours de cette réunion, chaque personne a présenté ses travaux, et les objectifs pour cette période ont été fixés.

Pour moi, j'avais deux objectifs à poursuivre : connaître le programme et dialoguer sur les possibilités de concrétiser mon étude, en plus de la collaboration à l'organisation du « Colloque International de Médecine Intégrative dans la Santé Publique » prévu pour les 4, 5 et 6 décembre 2017 à Ciudad de México.

Tous les plans ont été mis entre parenthèses ce semestre-là, à cause du tremblement de terre qui a eu lieu au Mexique le 19 septembre 2017. La ville de Cuernavaca étant une de zones affectées, y compris dans ses installations (celles que nous avions prévues pour le colloque, par exemple), les activités courantes ont été suspendues dans plusieurs États pendant plusieurs semaines, nous avons dû nous-mêmes démonter le musée de médecine traditionnelle qui faisait partie des installations del *Instituto Nacional de Antropología e Historia* à Cuernavaca, qui a été créé, monté, et faisait partie intégrante du programme de recherche.

Les effets du séisme, dans ces contextes d'exclusion et de pauvreté des communautés du centre et du sud du pays, ont marqué les habitants, les membres du programme et ma propre arrivée. Il n'y avait pas de « sorties sur le terrain » car le terrain et nos terres cultivées étaient dévastés. Un monde qui m'était extérieur et inconnu avait été frappé et il était en suspens.

En ce qui concerne ma recherche, j'ai dû me concentrer sur le travail documentaire, et j'ai suivi un parcours de lectures, guidée par Paul Hersch Martínez, qui depuis Coimbra me donnait des pistes de lecture dans la collection afférente au programme, et ce dans deux directions : j'ai lu une bonne partie de la production académique et non académique concernant le programme, et j'ai lu des textes pertinents sélectionnés par ses soins à mon intention.

J'ai organisé des réunions pour me présenter, présenter mon travail et dialoguer sur ce que je projetais de faire pour une thèse, de façon que cela puisse être pertinent pour tous les participants du programme de recherche. Au début, quand je suis entrée au sein de l'équipe, j'avais l'idée de choisir un cas, ou un problème dans une des lignes de recherche déjà tracées ; je pensais à réaliser des ateliers de théâtre de participation pour en étudier les dimensions thérapeutiques afin d'élargir notre définition de l'humain, de la santé et des options possibles pour prendre en charge les maladies.

Par ce dialogue avec tous, je me proposais de choisir un problème, ou une pratique, dans une communauté ou auprès de quelqu'un qui soit un guide pour l'orientation de la thèse. J'ai trouvé des réflexions intéressantes surtout sur les implications épistémiques de leur pratique. Et notamment autour de certains problèmes abordés :

- La négociation entre les représentations du patient, le médecin, les médicaments, la santé, la maladie et le traitement

- La propriété privée, propriété des plantes, des idées, des ressources
- La santé comme un bien qui peut être facturé
- Le dialogue entre les savoirs locaux et la médecine "scientifique"
- La négociation auprès des patients entre les dimensions thérapeutiques d'une ressource et ses dimensions symboliques
- Le conflit sur la visibilité : l'existence ou la dissimulation des maladies
- La responsabilité individuelle à l'égard de la santé et la dissimulation des dimensions structurelles des dommages
- La compréhension biologique de la maladie, et l'invisibilité de l'inégalité corrélative aux conditions socioculturelles qui donnent un accès différent aux soins, pour les malades, et entraînent en conséquence des risques différents en matière de vie et de mort
- L'objectivation médicale
- L'univocité thérapeutique
- Les conséquences de la raison instrumentale : la maladie comme seulement biologique et la solution pensée en termes de principes actifs (molécules)
- Une thérapeutique qui définit la pratique clinique
- La dichotomie individu-société
- La dichotomie raison- corps

Cet éventail de thèmes ouverts à la réflexion rencontrait différentes façons de les traiter dans les lignes et pratiques du programme. En même temps, eu égard au contexte de dialogue, et à l'interrelation entre les problèmes, la réflexion sur leurs implications éthiques et politiques, tant au niveau théorique que pratique, est devenue indispensable.

Au terme de ces six mois, est née l'idée d'une thèse basée surtout sur ce que j'avais lu, sur le programme de recherche et son histoire. La ligne dans laquelle j'avais travaillé directement était celle de la médecine intégrative, pour laquelle j'ai contribué à l'organisation du colloque, avec le Ministère de la santé de la ville de México et le Programme de Médecine Intégrative qui fait partie du système public de santé de cette ville. Ce qui centrait ma pratique sur le rapport entre médecins et comités de patients, et leur insertion au sein d'une institution publique.

À ce moment-là, je voyais le programme comme le fruit de la construction historique des relations et des pratiques humaines et sociales. Je pensais le traiter comme une sorte de

plate-forme à partir de laquelle mettre en lumière certaines pratiques et dynamiques sociales et intellectuelles.

Je voyais à l'œuvre trois idées-monde, idées qui jouaient comme croyances opérantes, imbriquées entre elles et fondamentales pour la proposition d'un modèle de pratiques médicales centrées sur le patient, autant que d'une éthique de la relation. Ces idées devenaient plus évidentes quand on les regardait opérer autour de l'utilisation de plantes médicinales :

- ❖ La raison moderne : la raison comme unique racine de l'humanité et sa conception univoque
- ❖ La logique néolibérale : l'acceptation de la propriété privée avec la marchandisation et la globalisation du monde
- ❖ La division naturalisée du genre : la division et naturalisation du travail en fonction du genre, sous le poids du patriarcat, entraînant l'invisibilité des pratiques du care

Ces trois idées étaient à l'origine de problèmes que l'équipe, tout comme moi-même, interprétions comme prégnants. J'imaginai faire un travail de recherche qui pourrait permettre de les dénaturer. J'avais le sentiment d'être arrivée dans un autre univers : si pour moi ces trois croyances s'avéraient désormais contestables, c'est à partir du travail dans le programme, grâce à la générosité des collègues, que j'ai commencé à mesurer le poids de ces représentations qui construisent notre monde, ainsi que nos conceptions de la vie, de la mort, de la santé et de la maladie, et qui à la fois structurent nos systèmes de soins.

En même temps, m'accompagnait la certitude qu'il y avait, dans l'usage médicinal de plantes, un exemple de résistance créatrice contre ces trois idées : contre l'idée de la raison unique (et par conséquent de la seule façon d'établir un diagnostic), contre l'univocité thérapeutique dictée par l'industrie qui étudie seulement les données dont elle puisse tirer profit, et contre l'invisibilisation du travail des femmes, au moins pour contribuer à sa visibilité. Il me semblait que dans les travaux du programme, on pouvait trouver une alternative qui incluait une critique implicite à l'égard de la médecine hégémonique, sans s'y arrêter. Pour étayer cette certitude, il me faut décrire le programme de recherche.

Le Programme « Actores Sociales de la Flora Medicinal en México »

Le programme de recherche a plus de vingt-quatre ans au sein *del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (INAH), à Cuernavaca, México. Différents chercheurs de formation diverse ont intégré l'équipe : anthropologues, médecins, biologistes, chimistes, gestionnaires de l'interculturalité [gestores culturales], archéologues, sociologues, philosophes, au-delà des « acteurs sociaux » avec et pour qui tous travaillent, c'est-à-dire les guérisseurs, sages-femmes, artisans, médecins, paysannes, entre autres. Comment rendre compte et faire face à ces diversités de regards, d'histoires, de perspectives ? Comment décrire une institution qui se crée dans l'objectif de cultiver dans leur démesure les relations fluctuantes entre acteurs sociaux, qui se veut en recherche et en ouverture, qui garde précieusement la différence, la contingence et l'innovation ?

Le programme, ce sont les personnes. Le programme, ce sont les relations entre acteurs sociaux. Le programme, c'est le mouvement. Le programme varie, selon le projet, le moment, les participants, les courants disponibles, les problèmes communautaires et nationaux. Le programme inclut l'instabilité, même s'il est institué et institutionnel. Comment situer une expérience courbe dans un monde qui ne sait valoriser que ce qui est « tout droit »⁶⁰ ?

Je cherche ici à entrelacer deux types de discours : celui de l'Académie, avec l'histoire d'un programme de recherche, et celui de l'expérience vécue et polyphonique d'une pratique sociale incarnée. Dans l'intention où je suis d'aborder ce chapitre, je vais m'appuyer sur les textes du programme, sur mes expériences en son sein et sur les expériences que les divers membres ont partagées avec moi⁶¹. Le but est de montrer la complexité vécue qui a fait émerger un certain type de réflexion et de besoins, lesquels ont guidé mon cheminement dans la thèse, que je garde précieusement jusqu'à ce jour et que je choisis de ne pas oublier.

Le programme de recherche *Actores Sociales de la Flora Medicinal en México* (ASFM) fait partie de l'axe de recherche de *l'Instituto Nacional de Antropología e Historia*

⁶⁰ Lizano, Jesús, « Las personas curvas », *Narrativa Breve*, <<https://narrativabreve.com/2014/01/poema-jesus-lizano-personas-curvas.html>>, consulté le 24 janvier 2020.

⁶¹ Dans cette année 2020, pour la rédaction de ce chapitre, j'ai demandé aux membres du programme de le décrire à cette intention. Leurs réponses constituent l'Annexe 2.

(INAH) au Mexique. ASFM a été créé en 1996 pour mettre en œuvre les objectifs de l'Institution dans le domaine social, autour de l'usage des plantes médicinales.

Les collègues travaillant au sein du programme le voient⁶² comme une fenêtre, un portail qui permet de transiter vers d'autres univers, un lieu de rencontre, de confluence et de liens réciproques avec des territoires divers. Les images utilisées pour le décrire sont des analogies spatiales, il est décrit comme un lieu qui permet un regard sur plusieurs réalités qui ont été dissociées par le système-monde moderne. Ce programme se trouve au sein d'une institution publique, ce cadre institutionnel va être questionné et parfois interprété comme le principal problème du programme.

L'INAH, en tant qu'institution gouvernementale, a été créé en 1939 en se donnant comme buts la recherche, la conservation et la diffusion du patrimoine culturel du Mexique. Il importe de retracer historiquement le cheminement qui s'est fait vers une compréhension processuelle de la culture, à l'encontre d'une représentation figée, ou folklorique⁶³.

Les collègues inscrits dans le programme soulignent son caractère subversif même au sein de l'institution, forme de résistance visible dans sa position politique pleinement assumée, et aussi par la décision catégorique de faire de la recherche avec les communautés. C'est-à-dire que la position épistémique-politique-éthique du programme est au carrefour de tensions au sein même de son institution, principalement dues à la tendance néolibérale dominante dans le pays, à la sous-estimation de la recherche et du patrimoine bio-culturel du pays, et ce, au profit des grands capitaux.

L'étude des plantes médicinales se trouve au cœur de cette démarche parce qu'en elle confluent deux types de diversités, déterminantes dans le contexte mexicain : la diversité biologique et la diversité culturelle^{64, 65}. Ces diversités, indissociables d'iniquités sociales, impliquent déjà une pluridisciplinarité dans leur approche, étant donné leur caractère multidimensionnel. Les plantes médicinales, et les dynamiques sociales qui les entourent, sont porteuses de significations, défis et possibilités pluriels⁶⁶. Historiquement, le programme a distingué cinq lignes de recherche (Tableau 1), qui renvoient à différents

⁶² Voir dans l'Annexe 2 les transcriptions des descriptions effectuées par les membres du programme.

⁶³ Hersch Martínez in Argueta, Corona M. et Hersch Martínez, dir., *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*.

⁶⁴ Hersch Martínez, Paul, « Actores sociales de la flora medicinal en México », *Universidad de México*, vol. 629, 2003, pp. 30-36.

⁶⁵ Argueta, Corona M. et Hersch Martínez, dir., *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*.

⁶⁶ Hersch Martínez, « Actores sociales de la flora medicinal en México ».

contextes socioculturels, et ont donc impliqué diverses formes de discours, de connaissances et de légitimités.

Tableau 1 Lignes de recherche du programme Actores Sociales de la Flora Medicinal en México^{67,68}.

Ligne de recherche	Scenariu socioculturel
Guérisseurs et sages-femmes	Médecine traditionnelle/ populaire
Cueilleurs et « dépositaires » ⁶⁹	Approvisionnement en flore médicinale sylvestre
Soignants domestiques	Soin de soi et médecine domestique
Médecins, pharmaciens et chercheurs	Biomédecine
Contrôleurs de médicaments herbolaires	Régulation sanitaire

Ces cinq lignes de recherche représentent des scénarios distincts où sont convoqués les usages des plantes. Au-delà de la liste des pistes de recherche qui les ont accompagnés dans l’histoire du projet, ou au-delà de l’histoire des publications ou des fruits retirés de la recherche, je voudrais aborder plutôt le type de questionnements que chaque ligne présente ou a actualisés dans son passé.

D’abord, les cinq parcours semblent une mosaïque très composite et pourtant constituée d’éléments indissociables. Raúl García ⁷⁰, à partir de son expérience comme anthropologue du programme, propose de commencer par se focaliser sur les pratiques, sur les scénarios en les regardant comme des territoires, dans lesquels le programme s’engage. Ce sont les liens et dynamiques qui y opèrent effectivement qui montreront peu à peu que le monde est relationnel. Il a ces mots :

Je crois que plus que les lignes de recherche, ce sont des territoires avec lesquels le programme se lie, lesquels peuvent bien être dans la ville ou dans une communauté paysanne, mais sont toujours cependant dans l’objectif d’accompagner les processus d’échange à partir de ce que les communautés conçoivent comme important, et à partir de la propre participation sociale des

⁶⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁸ Traduction de l’auteur.

⁶⁹ À distinguer des “grands dépositaires”, ceux avec lesquels le programme s’engage : ce sont de petites communautés, sans grand pouvoir de récolte et d’approvisionnement.

⁷⁰ Voir Annexe 2.

femmes, hommes, garçons et filles qui justement s'insèrent dans/créent/reconfigurent leurs territoires et leur donnent sens^{71, 72}.

Par la suite, je vais reprendre l'énumération des lignes de recherche pour me concentrer sur l'analyse des problématiques qu'elles abordent et le type de questionnements qui a surgi dans l'histoire.

La ligne de recherche concernant les soignants domestiques nous interroge sur les façons de faire face aux maux subis⁷³. Quelles stratégies sont utilisées par les communautés, peut-être au-delà des connaissances légitimées par leurs pratiques⁷⁴ ? Ces stratégies révèlent la capacité de résistance des peuples, l'innovation et l'adaptation mises en œuvre pour survivre dans un monde marchandisé. Où la plus grande partie de la population doit prendre en charge sa santé, car il n'y a personne à qui faire appel :

Ainsi on fait face à ce qui est subi avec ce qu'on a, pas seulement dans des termes, des procédures, ou des ressources thérapeutiques, mais avec ce dont on dispose pour rendre intelligible le phénomène de la maladie ou l'expérience immédiate de la souffrance qu'elle entraîne^{75, 76}.

Il faut prendre la précaution de ne pas idéaliser l'auto-attention par laquelle une communauté prend en charge sa propre santé. Cette attention n'est pas illimitée⁷⁷. Elle est restreinte par l'iniquité, par l'exclusion, par le racisme, par le patriarcat, par le capitalisme enfin⁷⁸. Les communautés cherchent à survivre dans un monde où le plus élémentaire est devenu incertain⁷⁹. Dans ce contexte, le programme accompagne les stratégies de santé

⁷¹ García, Raúl, *Communication personnel*, 16 février 2020. Voir Annexe 2.

⁷² Traduit de l'espagnol par l'auteurice: "creo que más que líneas de trabajo son territorios con los que el PASFM se vincula, los cuales bien pueden ser en la ciudad o en una comunidad indígena/campesina, pero siempre buscando acompañar procesos desde lo que las comunidades creen importante y desde la propia participación social de las mujeres, los hombres, los niños y las niñas que justamente se insertan/crean/reconfiguran y dan sentido a los (sus) territorios".

⁷³ Hersch Martínez, Paul, « Tres textos de medicina doméstica en México: Velasco, Barajas y López Tilghman », *Boletín Mexicano de Historia y Filosofía de la Medicina*, vol. 7, no. 1, 2004, pp. 11-28.

⁷⁴ Hersch Martínez, Paul, « Documento de Referencia: Jornadas de recapitulación del Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México: Veinte años de una propuesta dialógica y transdisciplinaria », *Instituto Nacional de Antropología e Historia*, novembre 2016.

⁷⁵ Hersch Martínez, Paul et González Chévez, Lilián, *Enfermar sin permiso. Un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades nosológicas de raigambre nahua en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, 2011, p. 182.

⁷⁶ Traduit de l'espagnol par l'auteurice: "Así, se enfrenta lo que se sufre con lo que se tiene, pero no sólo en términos de procedimientos y recursos terapéuticos, sino con lo que se dispone para hacer inteligible el fenómeno de la enfermedad o la experiencia inmediata del sufrimiento que acarrea".

⁷⁷ Hersch Martínez, Paul et Rodríguez, Berenice, « Un marcador epidemiológico invisibilizado: el endeudamiento en una población afromexicana de Oaxaca », *Salud Pública de México*, 2017, pp. 193-201.

⁷⁸ Hersch Martínez, Paul et Pisanty Alatorre, Julio, « Desnutrición crónica en escolares: itinerarios de desatención nutricional y programas oficiales en comunidades indígenas de Guerrero, México », *Salud Colectiva*, vol. 12, no. 4, décembre 2016, p. 551.

⁷⁹ Hersch Martínez, « Documento de Referencia: Jornadas de recapitulación del Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México: Veinte años de una propuesta dialógica y transdisciplinaria ».

collective dont témoignent ces populations⁸⁰. Il porte attention à l'attention dont font preuve les acteurs sociaux les uns envers les autres, aux acteurs sociaux eux-mêmes qui en sont effectivement partie prenante, aux autorités traditionnelles, et non seulement aux programmes d'assistanat, qui voient dans les patients des clients, au détriment des dynamiques de réciprocité et de partage social.

Peut-être, en effet, faut-il souligner l'inexistence ou la sous-estimation des soins domestiques dans les systèmes institués. Ce qui révèle les préjudices épistémiques qu'engendre la biomédecine hégémonique, mais aussi le patriarcat. Il y a là effectivement une « production des absences »⁸¹ délibérée, une dissimulation des causes sociales de morbi-mortalité⁸².

Ensuite, l'axe de la médecine traditionnelle mexicaine nous interpelle. Pour moi qui viens d'une grande ville du pays, j'ignorais l'histoire des résistances dans l'ordre des pratiques, des connaissances, de la vie même, dont ont fait preuve les populations originaires dans mon propre pays. J'ai découvert ces histoires dans le programme. Dans cette étude, on peut faire le constat de ce qui s'avère être un discours politique rhétorique, de ce qui relève de la démagogie, et aussi des politiques d'interculturalité où persiste la colonialité comme dispositif de pouvoir qui commande les êtres, leurs territoires, leurs connaissances, leurs pratiques. Et même quand ils sont reconnus, leur valeur réside, aux yeux des décideurs, dans leur folklore, dans leurs couleurs locales, dans leur exotisme. Il n'y pas eu de véritable reconnaissance de leur qualité d'égaux, ce qui ne pourrait se produire qu'au prix de difficiles pratiques épistémologiques mais aussi politiques, indispensables pour permettre aux supposés subalternes de s'exprimer dans leurs termes propres. On n'en est pas là.

La médecine traditionnelle mexicaine est en effet soumise à la biomédecine hégémonique, dans sa dimension décontextualisée, sa dimension anhistorique, son caractère asocial, aseptisé, et contre-culturel, parce que revendiqué comme

⁸⁰ Sedano Díaz, Catalina, *La dimensión afectivo- emocional en la participación social para la salud. Recapitulación de una experiencia en San Luis Acatlán, México del 2010 al 2015*, Tesis de magister, Temuco, Chile, Universidad de la Frontera, 2017; Hersch Martínez, Paul et Sedano Díaz, Catalina, « Las comisiones de salud como espacios dialógicos de relevancia para la epidemiología sociocultural. Ejemplos de caso en comunidades de Guerrero y Oaxaca », *Oxtotitlán*, vol. 12, 2013, pp. 5-13.

⁸¹ Santos, *Una epistemología del Sur*.

⁸² Hersch Martínez, Paul, « Tlazol, ixtlazol y tzipinación de heridas: implicaciones actuales de un complejo patológico prehispánico », *Dimensión Antropológica*, 1995, pp. 27-59 ; Hersch Martínez et González Chévez, *Enfermar sin permiso. Un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades nosológicas de raigambre nahua en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla*.

« scientifique » ou « rationnel ». On valorise donc d'un côté les pratiques « exotiques », mais on va les mesurer à l'aune du dualisme cartésien. Il nous faut comprendre que

Dans un phénomène comme la maladie humaine, qui s'exprime tant objectivement que subjectivement en signes et symptômes, la réalité-diagnostic comme produit social fait partie d'une réalité clinique qui est à son tour une lecture socioculturelle de certains faits ^{83, 84}.

Ce qu'on considère comme une « réalité », dans le contexte clinique, destiné à établir un diagnostic et choisir une thérapeutique, inclut à la fois les croyances symboliques, culturelles de chacun et sa propre représentation des conditions du vivre. La clinique est un acte culturel complet⁸⁵.

La méthodologie propre au programme est centrale pour la compréhension de la recherche sociale autour de la médecine traditionnelle. Raúl García (anthropologue du programme), dans le cadre du processus d'accompagnement à la Coordination Régionale d'Autorités Communautaires-Police Communautaire (CRAC-PC) à San Luis Acatlán, Guerrero, une organisation des peuples originaires *me ph'a* et *na savi*, fait ce récit :

La sorcellerie est devenue un thème crucial impulsée par le PASFM [Programme Acteurs Sociaux de la Flore Médicinale au Mexique] et la CRAC. Dans ce contexte, la tâche qui est la nôtre est de penser au-delà la véracité et/ou de la qualité des pratiques de sorcellerie ; il est nécessaire de parler de sa persistance dans des contextes qui demandent de porter l'attention sur plusieurs niveaux : social, sanitaire, politique, etc.^{86, 87}

Raúl García met l'accent pratique sur le refus de l'épistémologie de la modernité : il ne s'agit pas pour les chercheurs de prétendre prouver la véracité ou les mensonges dans les connaissances et pratiques de soin des communautés, mais d'abord de comprendre la persistance de ces savoirs, avec les sens qu'ils déploient pour les communautés.

La troisième ligne est celle des plantes. La plupart d'entre elles présentant des propriétés médicinales demeurent sauvages au Mexique. On sait que c'est l'interaction, la synergie

⁸³ Hersch Martínez, Paul, *Plantas medicinales: relato de una posibilidad confiscada. El estatuto terapéutico de la flora en la biomedicina mexicana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, 2000, p. 233.

⁸⁴ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "En el marco de un fenómeno como la enfermedad humana, que se expresa tanto objetiva como subjetivamente en signos y síntomas, la realidad diagnóstica como producto social forma parte de una realidad clínica que es a su vez una lectura sociocultural de determinados hechos".

⁸⁵ Pierron, Jean-Philippe, *Vulnérabilité: pour une philosophie du soin*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

⁸⁶ García, Raúl, *Communication personnel*, 16 février 2020. Voir Annexe 2.

⁸⁷ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "la brujería ha sido un tema crucial en la Comisión de Salud que el PASFM y la CRAC han impulsado. En ese sentido, la tarea que nos toca es pensar más allá de la veracidad y/o calidad de las prácticas de brujería, ya que lo necesario es hablar de su persistencia en contextos específicos que demandan atención a distintos niveles: social, sanitario, político, etcétera".

des « substances actives » avec « les métabolites secondaires » qui produit des effets, et c'est là la troisième ligne de recherche. Cela impose des limites socio-économiques importantes : il ne se sera pas aussi simple de « cultiver » les plantes, puisqu'il faudra ensuite les cueillir et les conditionner. C'est pourquoi devront être étudiées la surexploitation et les dynamiques de marché⁸⁸.

Les paysannes qui passent leur vie comme cueilleuses et dépositaires des plantes sont soumises aux oppressions multiples suscitées dans les espaces non urbains, mais aussi dans les espaces urbains, à la discrimination de classe et d'ethnie⁸⁹. Les nouveaux problèmes qu'il faut alors affronter concernent les usages de pesticides et herbicides, la violence vécue dans certaines zones rurales du pays du fait du narcotraffic, les dynamiques de privatisation des ressources et des connaissances, conduites et validées par les politiques publiques⁹⁰. Cette ligne de recherche a porté sur l'étude d'une plante en particulier : le linaloe, ce qui a permis d'interroger les dynamiques économiques, sociales, environnementales, artisanales et de régulation publique.

Pour éclairer cette ligne de recherche, je me réfère à l'expérience de Emiliano Soriano, gestionnaire interculturel du programme, qui fait des communications sur les modes de cueillette pour éviter l'extinction des plantes, qui est aussi en charge des serres du programme où les plantes les plus exploitées sont acclimatées en vue d'être réintroduites dans leur milieu naturel. Il étudie les plantes de sa région de naissance, Copalillo Guerrero, étant lui-même membre d'une communauté originaire du Mexique, et raconte son travail ainsi :

La raison de de cette ligne de travail tient à ce que je suis familiarisé avec les plantes de ma région, mon grand-père les utilisait pour des guérisons dans sa communauté. J'ai commencé à m'intéresser à la médecine traditionnelle, ces plantes utilisées depuis l'époque préhispanique font partie de la cosmovision indigène, et elles continuent à l'être : mon grand-père guérissait avec des plantes considérées comme sacrées ou comme enthéogènes. En plus, à cette époque-là les

⁸⁸ Hersch Martínez, Paul, *Destino común: los recolectores y su flora medicinal. El comercio de la flora medicinal silvestre desde el suroccidente poblano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, 1996.

⁸⁹ Hersch Martínez, Paul, « La Doble Subordinación de la Etnobotánica Latinoamericana en El Descubrimiento y Desarrollo de Medicamentos: Algunas Perspectivas », *Etnobiología*, vol. 2, no. 1, 2002, pp. 103-119.

⁹⁰ Hersch Martínez, « Documento de Referencia: Jornadas de recapitulación del Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México: Veinte años de una propuesta dialógica y transdisciplinaria ».

dépositaires de plantes de Jolalpan commercialisaient les plantes médicinales en les livrant aux marchés de la ville de México^{91, 92}.

Il est ainsi témoin de l'usage des plantes à plusieurs niveaux, d'un côté le symbolisme rituel et les propriétés médicales des plantes, d'un autre, la surexploitation qui traite les plantes en tant que ressources échangeables. Il témoigne aussi de l'imbrication du personnel, du professionnel et du politique dans son propre travail.

La quatrième ligne de recherche concerne le statut des plantes médicinales dans l'establishment académique. Pour le comprendre, Paul Hersch Martínez décrit ainsi la situation :

La puissance thérapeutique de la flore dans la biomédecine est subordonnée à la détermination sociale de la pratique. L'exclusion des plantes médicinales dans la biomédecine réplique l'exclusion des savoirs propres des secteurs sociaux exclus. Ainsi, le statut thérapeutique de la flore dans la biomédecine reflète la hiérarchisation imposée et naturalisée des êtres humains et des savoirs, propre à la colonialité. Comme dans d'autres scénarios, dans le biomédical émerge la nécessité de trois processus transitionnels énoncés par Santos : démarchandiser, démocratiser et décoloniser^{93, 94, 95}.

C'est-à-dire qu'on peut expliquer comment les plantes sont exclues de la thérapeutique dominante, car les personnes qui disposent de connaissance en ce domaine subissent l'exclusion sociale, et par conséquent leur voix n'est pas nécessairement audible pour la médecine bio-hégémonique. Cela veut dire que leur exclusion ne s'explique pas par un manque d'efficacité. Dans la citation précédente, Paul Hersch Martínez fait écho à Boaventura de Sousa Santos pour soutenir que dans la ligne de recherche sur l'inclusion des plantes dans la thérapeutique officielle, il faut prendre en compte la colonialité des savoirs, des pouvoirs et des êtres, et que par conséquent l'inclusion des phyto-

⁹¹ Soriano, Emiliano, *Communication personnel*, 7 février 2020. Voir Annexe 2.

⁹² Traduit de l'espagnol par l'autrice: "Por qué esa línea de trabajo, es porque me familiarice con las plantas de mi región, mi abuelo usaba plantas para realizar curaciones en su comunidad. Fue que empecé a indagar respecto la medicina tradicional esas plantas son usadas desde en época prehispánica era parte de la cosmovisión indígena en este caso sigue siendo parte, mi abuelo curaba con plantas sagradas o enteógenas. Pero además en este tiempo se comercializaba mucho las plantas medicinales los acopiadores son de Jolalpan y entregaban en los mercados de México".

⁹³ L'auteur fait référence à la fin de ce paragraphe au texte de Boaventura de Sousa Santos intitulé "¿Reinventar las izquierdas?" disponible dans: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Reinventar%20las%20izquierdas.pdf>

⁹⁴ Hersch Martínez, « Documento de Referencia: Jornadas de recapitulación del Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México: Veinte años de una propuesta dialógica y transdisciplinaria », p. 12.

⁹⁵ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "El potencial terapéutico de la flora en la biomedicina se encuentra supeditado a la determinación social de su práctica. La exclusión de las plantas medicinales en la biomedicina replica la exclusión de los saberes propios de sectores sociales excluidos. Así, el estatuto terapéutico de la flora en la biomedicina refleja la jerarquización impuesta y naturalizada de seres humanos y de saberes propia de la colonialidad. Como en otros escenarios, en el biomédico emerge la necesidad de tres procesos transicionales enunciados por Santos: desmercantilizar, democratizar y descolonizar".

médicaments dans la thérapeutique n'a pu se faire sans des efforts pour démarchandiser, démocratiser et décoloniser le monde, les vies, les êtres et leurs savoirs.

Cet axe de recherche porte sur l'objectivation des personnes au sein du système social hiérarchique, sur la coupure avec le symbolique et avec l'émotionnel qui s'y trouve à l'œuvre. On a travaillé sur la participation sociale en matière de santé, qui a été accompagnée d'une formation « médicale » pour les communautés⁹⁶. Dans les grands défis que constitue l'avancée vers une personnalisation du diagnostic et une diversification de la thérapeutique, ont été faits d'énormes pas : la formation des médecins et la divulgation de l'endobiogénie⁹⁷ au Mexique, en plus de la création d'une clinique de médecine intégrative dans le système public mexicain⁹⁸ et de l'accompagnement de son installation⁹⁹, lieu où la phytothérapie clinique est devenue l'une des thérapeutiques en usage. Cette ligne de recherche m'a appris que :

La dimension du remède réfère fondamentalement à la qualité des relations sociales, à la disposition et à la disponibilité des membres partie prenante d'un collectif, à la fonctionnalité des réseaux, à la dimension culturelle, aux liens entre individus qui se traduisent dans des dispositifs d'assistantat. La dimension du remède nous implique essentiellement : nous comme personnes en société, constituons peut-être le seul et vrai remède potentiel, limité mais radical, pour nos maux individuels et collectifs^{100, 101}.

Arriver à ce constat a nécessité un long chemin d'ordre épistémique, d'honnêteté intellectuelle et de pratique clinique, souvent méprisée dans l'institution académique.

⁹⁶ Sedano Díaz, *La dimensión afectivo- emocional en la participación social para la salud. Recapitulación de una experiencia en San Luis Acatlán, México del 2010 al 2015*.

⁹⁷ Courant médical créé en France qui propose une autre lecture de l'humain, en partant d'une physiologie intégrative, qui met en valeur les ressources végétales comme principale ressource thérapeutique. Voir : <http://www.simepi.info/> Notamment les travaux des médecins français Christian Duraffourd et Jean-Claude Lapraz.

⁹⁸ Benguigui, Jessica, *Un centre de médecine intégrative à México : hybridations de savoirs et utilisation des plantes médicinales*, Mémoire Master 2, Paris, France, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2017.

⁹⁹ Hersch Martínez, Paul, *Integración de Saberes y Poderes. Plantas medicinales y servicios públicos de atención en la Ciudad de México*, Ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Salud del Distrito Federal, Instituto de Ciencia y Tecnología del Distrito Federal, Sociedad Mexicana de Fitoterapia Clínica, Sociedad Internacional de Medicina Endobiogénica y Fisiología Integrativa y Servicio de Cooperación Científica y Técnica de la Embajada de Francia en México, 2012 (Serie Patrimonio Vivo 10).

¹⁰⁰ Hersch Martínez, *Plantas medicinales: relato de una posibilidad confiscada. El estatuto terapéutico de la flora en la biomedicina mexicana*, p. 461.

¹⁰¹ Traduit de l'espagnol par l'auteurice : "La dimensión del remedio refiere básicamente a la calidad de las relaciones sociales, a la disposición y la disponibilidad de los integrantes de un colectivo, a la funcionalidad de sus redes, a la dimensión cultural, a los vínculos entre individuos que se traducen en dispositivos asistenciales. La dimensión del remedio nos involucra esencialmente: nosotros como personas en sociedad, constituimos talvez el único y verdadero remedio potencial, limitado pero radical, a nuestros males individuales y colectivos".

L'Académie médicale ne prête pas attention à l'expérience millénaire qui soutient l'efficacité thérapeutique de quelques plantes, la survie des populations abandonnées par le monde officiel qui y ont recours n'en étant pas une preuve suffisante à elle seule.

La dernière des lignes initiales du programme évoque la régulation des plantes et remèdes. Elle concentre l'attention tout d'abord sur la manière dont l'État institue la colonialité du savoir et des personnes, avec les histoires qui ont donné forme à la marchandisation de la vie et de la santé, les carrefours entre les droits universels et la privatisation du tout.

Le travail a impliqué un dialogue avec les instances gouvernementales qui gèrent la régulation sanitaire, afin de mettre à leur disposition les productions du programme. Le programme travaille à l'élaboration de la Pharmacopée Herbolaire Mexicaine. Le principal apport du programme aux régulations des remèdes issus des plantes me semble être l'inclusion de la valorisation de l'accès aux ressources thérapeutiques que constituent les plantes et de leur accessibilité :

La Pharmacopée Mexicaine devra être sauvée et actualisée en fonction des trois registres fondamentaux dans la régulation des médicaments : sécurité, efficacité thérapeutique et coût ; cela devra se faire à partir de la considération de l'accessibilité déterminante sur le plan culturel et économique des médicaments ; elle devra s'appliquer en fonction des acteurs sociaux partie prenante dans la thérapeutique. Le coût constitue un troisième facteur déterminant pour la régulation des médicaments, à côté des considérations sur la sécurité et l'efficacité thérapeutique ^{102, 103}.

Une sixième ligne de recherche a été lancée en 2013 en réponse au contexte d'exploitation minière dans le pays, qui menace la santé, la vie et le patrimoine bioculturel. Au Mexique, ces projets sont connus comme « mégaprojets » en référence à leur taille, leur coût, les controverses qu'ils suscitent, leur complexité, leurs implications¹⁰⁴.

Ces mégaprojets sont exogènes aux communautés et répondent à une logique capitaliste qui fait du territoire et de la vie des autres des marchandises destinées à être échangées avec les grandes compagnies étrangères, même quand ils vont contre la vie, les

¹⁰² Hersch Martínez, *Plantas medicinales: relato de una posibilidad confiscada. El estatuto terapéutico de la flora en la biomedicina mexicana*, p. 456.

¹⁰³ Traduit de l'espagnol par l'autrice: «La Farmacopea Mexicana ha de ser rescatada y actualizada en función de los tres rubros básicos en la regulación de medicamentos: seguridad, eficacia terapéutica y costo; ha de partir de la consideración a la determinante accesibilidad cultural y económica de los medicamentos; ha de colocarse en función de los actores sociales involucrados en la terapéutica. El costo constituye un tercer factor relevante en la regulación de medicamentos, a la par de las consideraciones sobre seguridad y eficacia terapéutica».

¹⁰⁴ Hersch Martínez, « Documento de Referencia: Jornadas de recapitulación del Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México: Veinte años de una propuesta dialógica y transdisciplinaria ».

dynamiques sociales des populations, et même quand ils impliquent la destruction du patrimoine bioculturel du pays, voire la destruction directe de zones archéologiques.

L'approbation gouvernementale de ce type de projets met l'INAH à la croisée de choix, car c'est ce même gouvernement qui ne protège pas le patrimoine bioculturel, et dans plusieurs cas, encadre la violation des droits fondamentaux¹⁰⁵.

Depuis sa naissance, le programme a été imaginé comme transdisciplinaire et dialogique, sous une prémisse élémentaire de réciprocité avec les communautés et collectifs¹⁰⁶. Les disciplines ont toujours été subordonnées à la complexité des problèmes traités tels qu'ils se présentent dans le monde vécu. Le fil conducteur n'a jamais été celui des plantes médicinales, mais bien les groupes, les acteurs sociaux générateurs de culture, souvent soumis aux précarités¹⁰⁷.

En conséquence nous pouvons dire que la recherche est comprise comme action politique, par la portée que présente l'ouverture d'espaces de dialogue, qui sont d'entrée une condition de possibilité requise par la nature des « objets d'étude ». En effet, la compréhension du patrimoine culturel comme dynamique, vivant et vaste nous amène au dialogue avec les acteurs qui l'incarnent, car il implique des savoirs qui relèvent toujours de l'expérience vivante présente, et qui se voient, de ce fait, façonnés par les conditions socio-historiques^{108, 109}. Cette condition de dialogue est à l'œuvre dans les six approches distinctes, dans chaque scénario mais aussi entre eux.

Ainsi, Hersch Martínez¹¹⁰ soutient qu'il est nécessaire de réfléchir sur les implications épistémologiques et méthodologiques d'un éventuel dialogue de et entre savoirs, parce que chacun des propos échangés au cours de ces dialogues doit avoir explicité, pour les deux parties en présence, la nature des acteurs, des contextes sociaux en jeu et des

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Hersch Martínez, Paul, « Investigación participativa. Una revisión bibliográfica », *Revista de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos*, vol. 16, no. 4, septembre 1987, pp. 18-22 ; Hersch Martínez, Paul, « Investigación participativa. Una revisión bibliográfica », *Revista de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos*, vol. 17, no. 4, décembre 1987, pp. 14-18.

¹⁰⁷ Hersch Martínez, « Documento de Referencia: Jornadas de recapitulación del Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México: Veinte años de una propuesta dialógica y transdisciplinaria ».

¹⁰⁸ Mato, Daniel, « Todas las industrias son culturales: crítica de la idea de "industrias culturales" y nuevas posibilidades de investigación », *Comunicación y Sociedad*, no. 8, 2007, pp. 131-153.

¹⁰⁹ Martín Barbero, Jesús, « Notas para hacer memoria de la investigación cultural en Latinoamérica », in Richard, Nelly, dir., *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas*, Santiago de Chile, ARCIS – CLACSO, 2010, pp. 133-141.

¹¹⁰ Argueta, Corona M. et Hersch Martínez, dir., *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*.

processus dans lesquels ils s'inscrivent. Dans le cas contraire, le dialogue risque de se réduire à un procédé purement rhétorique.

C'est en ce sens qu'il est possible d'établir un pont entre les méthodologies horizontales et la démarche du programme. Nous soulignons avec insistance l'exigence qui lui est constitutive de ne procéder à aucune étude sans la participation de la communauté, ou du groupe social concerné. Cette exigence obéit à la nécessaire contextualisation de la recherche, face au problème que constituent le manque d'attention à cet égard, voire la complète décontextualisation, qui dépouillent de leur sens les « objets d'étude » en les soumettant à d'autres logiques. Logiques qui éclaireront d'autres dimensions, mais de façon nécessairement réductrice, puisque sans rapport avec l'inscription de leur pratique et de leurs connaissances dans la culture qui est la leur¹¹¹. Prétendre au dialogue avec eux nécessite de faire droit autant aux personnes qu'à leur inscription culturelle.

C'est pourquoi la lucidité et l'autonomie du regard propre sont requises dès le début des recherches. On est explicitement appelé à se situer comme chercheur, et comme personne, au sein du laboratoire, mais aussi avec les communautés avec lesquelles est conduit le travail. En ce qui touche la reconnaissance du conflit fondateur, on n'arrive pas avec des projets de recherche déjà élaborés, mais ceux-ci sont le résultat des échanges avec l'équipe de travail, autant qu'avec les personnes impliquées dans le programme de recherche, notamment sur la flore médicinale au Mexique.

L'égalité discursive devient dans ce contexte un idéal à réaliser, à incarner dans nos actions. Elle est une visée, toujours à instituer. C'est pourquoi il y a deux premiers réquisits simultanés pour initier la recherche horizontale : l'écoute, comme condition de possibilité du dialogue, et la formation et l'accompagnement, comme conditions d'élaboration d'un savoir-faire, pour soi comme pour l'autre.

L'écoute se met en pratique dans la disposition active à connaître l'autre, en se présentant à lui, en livrant clairement son histoire propre et la racine des intérêts qui ont amené le chercheur à cette rencontre. Cette écoute doit être mise en œuvre bien qu'elle présente des défis de traduction et des difficultés, quand il s'agit d'entrer en dialogue avec de multiples voix différentes : on sera une semaine au sein d'une communauté indigène, qui ne parle pas nécessairement la langue dominante du pays (l'espagnol), la semaine

¹¹¹ Fourez, *Cómo se elabora el conocimiento. [La Construction des sciences: Les logiques des inventions scientifiques, De Boeck Université, 2001, 4e éd.]*

suiuante en contact avec les médecins du Ministère de santé, une autre dans la pluridisciplinarité du laboratoire (anthropologues, médecins, biologistes, agrobiologistes, conservateurs, gestionnaires interculturels, secrétaires, et aussi philosophes). On apprend à parler différentes « langues » tout en s’exprimant en espagnol, on essaie d’être clair, on découvre que le dialogue entre savoirs fait « perdre » la précision conceptuelle propre à une discipline, mais gagne en compréhension, en pluralité de regards et en partage horizontal des savoirs. On apprend à être parmi les autres, en tant qu’autres que soi.

La méthodologie du programme y est en conséquence présentée avec une autre logique, elle commence avec une description du monde et de la façon dominante de faire de la recherche, en regard de laquelle elle est proposée comme une mission à inventer, avec pour horizon des situations à transformer (Tableau 2).

Tableau 2 : Références générales du Programme «Actores Sociales de la Flora Medicinal en México»^{112,113}

Situations à transformer	Références
Désengagement à l’égard des processus sociaux	Plutôt que des « thèmes » établis, des problèmes posés comme axes d’analyse, ce qui demande :
Atomisation des approches	Interdisciplinarité
Dissociation des pratiques	Intersectorialité
Rapports d’asymétrie	Réciprocité
Suprématie des rapports instrumentaux	Approche dialogique
Absence de processus dynamiques	Approche historique dans toutes les lignes de recherche
Absence de dialogue ou dialogue restreint	Diversité des fruits : processus sociaux et travail d’équipe

Ce qui est à retenir essentiellement quant à la manière de conduire la recherche, c’est de situer l’investigation dans une temporalité différente, sur un autre rythme. Et ce, en s’accordant le temps de la réflexion, réflexion d’ordre éthique, épistémologique et politique inscrite au cœur de notre dessein et du projet de recherche, autant dans sa mise en œuvre que dans sa finalisation (ou du moins dans sa réélaboration, car les processus n’aboutissent pas toujours à un résultat définitif). C’est aussi qu’on reconnaîtra l’indétermination radicale sous-jacente à la production de connaissances, ce qui laisse ouvert tout type de démarche. L’investigation se trouve légitimée par ses conséquences

¹¹² Hersch Martínez in Argueta, Corona M. et Hersch Martínez, dir., *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, p. 178.

¹¹³ Traduction de l’auteurice.

socio-politiques, sur lesquelles s'accordent tous les acteurs qui participent au projet¹¹⁴. En d'autres termes, nous mettons en œuvre une éthique relevant d'une épistémologie qui reconnaît les conséquences comme la seule cause de la science¹¹⁵.

Une des tâches les plus importantes au sein du programme, qui commence à l'arrivée et se maintiendra tout au long, sera la formation à ce regard sur le monde, à cette façon de prendre les processus sociaux tels qu'ils sont vécus, pour les intégrer dans la recherche. Tous les membres du programme qui ont partagé leur histoire, contribuant à l'élaboration de ce chapitre, insistent sur l'apprentissage, la formation reçue, non seulement dans les livres ou en matière de méthodologie, mais aussi par les personnes. Pour Yuridia Barreto, gestionnaire interculturel, le programme a été un lieu de « formation et orientation sur les questions fondamentales : pourquoi, comment et pour qui faire de la recherche »^{116, 117}. Deux des membres qui ne font plus partie du programme soulignent comment cette méthodologie constitue une manière d'être au monde qui les accompagne toujours. Pour Mariana Bestard, médecin, les leçons sont au nombre de deux : mesurer quel sens il y a à conduire des actions, quel est le but ultime de nos actions dans le monde, et en même temps être conscient que la réponse à cette question doit naître des ressources et savoirs locaux, du territoire lui-même et de ce qui s'y vit¹¹⁸.

Ainsi, comme établi dans le tableau 2, pour lutter contre l'absence d'échange ou sa restriction, il est proposé d'inclure l'idée que les processus sociaux ou la formation des équipes puissent être traités comme « les fruits » de la recherche. En rapport au programme, c'est ainsi qu'on s'efforce de mettre en œuvre la création collective entre voix distinctes. À titre d'exemples de ce que le programme a permis de cocréer en fonction des différents scénarios, on retiendra : la série de livres « Patrimoine vivant », sur les travaux réalisés avec les communautés, dédiés à la population pour partager les usages nutritionnels et thérapeutiques des plantes; l'accompagnement d'une communauté dans la création d'une commission de santé dans le cadre de sa police communautaire, impliquant des espaces de dialogue et des échanges de savoirs entre les médecins et les praticiens traditionnels; des expositions itinérantes, présentées dans les musées et

¹¹⁴ Restrepo, Eduardo et Rojas, Axel, *La inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Colombia, Samava impresores, 2010.

¹¹⁵ Granda, Edmundo, « Globalización de los riesgos en salud », *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, vol. 24, avril 2006.

¹¹⁶ Barreto, Yuridia, *Communication personnelle*, 11 février 2020, Voir Annexe 2.

¹¹⁷ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "ha sido una formación y orientación hacia el por qué, cómo y para quién investigar".

¹¹⁸ Voir Annexe 2.

également aux communautés autochtones elles-mêmes; l'accompagnement dans la création de la clinique de médecine intégrative pour la ville de Mexico, initiée par le Ministère de la santé, entre autres. Ce que je voudrais souligner ainsi, c'est que ces «fruits» ne sont pas nécessairement, ou seulement, le résultat du travail des chercheurs, mais qu'ils n'ont de validité, voire de sens, que s'ils sont appropriés de façon effective par tous les participants.

Ce type de recherche nous apprend au final que ce qu'on cherche reste à construire et peut être plus large que ne l'envisage la production académique. Que l'éthique de la recherche se joue dans les décisions que nous prenons tant à l'égard des personnes concernées que des procédures, démarches, enjeux adoptés, au-delà de la neutralité prétendue que nous leur attribuons, dans le choix de faire de la recherche sur les autres ou tout au contraire avec eux, enfin dans ce que nous visons à construire, à modifier ou à reproduire.

Cette mosaïque de vécus qui peuvent sembler anecdotiques, voire polluer la pensée, atteint pourtant sa visée essentielle, à savoir de mettre la moralité en acte dans le partage des savoirs et la transformation de notre être au monde. Là se trouve la véritable puissance d'une philosophie morale : dans son incarnation. C'est ce que j'ai appris en travaillant au sein du programme. L'importance de cet engagement est perçue et soulignée par tous ses membres¹¹⁹, sur le mode d'un compromis éthico-politique avec les communautés, mais aussi en regard de la subjectivité de tous, à partir de l'exemple qu'en donne le coordinateur.

Il y a un registre existentiel, plus encore que subjectif, derrière l'expérience d'apprentissage et de vie au sein du programme. Nous sommes en effet appelés à nous questionner sur la raison à l'œuvre derrière nos inquiétudes, nos projets, nos intérêts, nos relations avec les autres dans leur altérité. Comme le dit Mariana Bestard (qui a travaillé en tant que médecin plus de dix ans au sein du programme) :

Pour moi, en général, ce que signifiait le programme, c'est qu'il y a du sens à faire les choses. Cela sonne de façon très dramatique, mais c'est comme un sens qu'il y a à être vivant. Parce que je suis comme ça, parfois je me demande à quoi il sert d'être vivant. Qu'est-ce que je peux apporter au monde ? Et c'est un thème qui m'a toujours passionnée, de sentir comment tout s'est mélangé là-bas, pour moi. Se mêlaient des personnes, avec leurs connaissances les plus intuitives, issues à la

¹¹⁹ Voir Annexe 2.

fois d'une contemplation profonde du monde et de la tradition, jusqu'aux femmes au foyer, et la science, et les moins appréciés, les laboratoires^{120, 121}.

Ces expériences, ces *senti-pensées*, comme on dirait en Amérique Latine, sont au cœur de nos parcours dans le programme. Plusieurs membres ont commencé leur récit comme je l'ai fait dans ce chapitre, en racontant leur arrivée, leur histoire lourde de recherches inabouties : pour Mariana Bestard, c'était la recherche d'un espoir dans les plantes médicinales pour sa pratique médicale, à partir de son service social en milieu défavorisé et de son vécu dans sa formation de médecin. Pour Emiliano Soriano, c'était la recherche d'un emploi et un lien avec son histoire, avec les plantes de sa communauté, et même avec les pratiques de guérisseurs traditionnels (dont celle de son grand-père). Avant son insertion dans le programme, il devait émigrer aux États Unis pour y travailler. Pour Raúl García, c'était la recherche d'un lieu académique (dans le sens latino-américain de recherche-action) où penser ses apprentissages et réfléchir sur sa perception des choses¹²².

Comme il a été dit auparavant, pendant mon séjour au sein de ce programme de recherche, j'avais l'intuition de pouvoir faire un lien avec les éthiques du care, qui pour moi, intègrent un germe de décolonialité. Chaque ligne de recherche montrait à mes yeux des réalisations du système-monde contemporain : moderne, colonial, capitaliste et patriarcal. Chaque ligne faisait apparaître des résistances, afférentes à chacune de ces idées-monde.

Un des problèmes en même temps que des vertus du langage écrit, c'est qu'il fixe les idées. Mon expérience dans le programme, et le programme lui-même, ne valent d'abord que pour leur côté académique. Leur force vient des questions qui se sont posées, de l'effort fait pour ne pas détourner le regard quand il découvre des réalités injustes, et douloureuses. Car le principal problème, c'est qu'une partie du monde, la plus vulnérable, est condamnée à la mort, dans des conditions qui ne seraient jamais acceptables dans le Nord global¹²³. Morts plurielles et multiformes de ces êtres condamnés par le monde, des sans-droits, mais qui seraient peut-être évitables avec une alimentation correcte, des

¹²⁰ Bestard, Mariana, *Communication personnelle*, 6 février 2020, Voir Annexe 2.

¹²¹ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "Para mí, en general, eso significaba el programa para mí: un sentido, de hacer las cosas. Suena muy dramático, pero, como un sentido de estar vivo. Porque así soy de repente, me digo: ¿para qué uno está vivo? ¿Qué puede uno aportar en el mundo? Y siempre fue un tema que me apasionó, cómo se mezclaba todo ahí, para mí. Se mezclaban las personas, desde el conocimiento más intuitivo, de una contemplación profunda y de tradición, hasta las amas de casa, y la ciencia, los menos queridos laboratorios".

¹²² Voir Annexe 2.

¹²³ Santos, *Una epistemología del Sur*.

conditions de vie dignes, sans exposition aux toxiques ou autres. Le problème étant ici le silence déraisonnable du monde¹²⁴. Nous avons, moi y compris, appris tôt à ne pas y prêter attention. À situer les injustices en regard de responsabilités seulement individuelles. Le programme m'a appris à soutenir le regard, même s'il est brouillé. Cette possibilité d'être affectée était pour moi signe politique d'humanité.

Il m'a appris que pour rester, il fallait ne pas essayer de « se sauver » :

no te salves	ne te sauve pas
no te llenes de calma	ne te remplis pas de calme
no reserves del mundo	ne te préserve pas du monde
sólo un rincón tranquilo	un seul coin tranquille
no dejes caer los párpados	ne laisse pas tomber les paupières
pesados como juicios	lourdes comme des jugements
no te quedas sin labios	ne reste pas sans lèvres
no te duermas sin sueño	ne dors pas sans sommeil
no te pienses sin sangre	ne te pense pas sans sang
no te juzgues sin tiempo ¹²⁵	ne te juge pas sans temps ¹²⁶

Le dialogue : mon travail dans le programme

Comment rendre compte d'une année de terrain ? Dans une recherche linéaire, ce serait le lieu pour présenter les outils utilisés et les données obtenues. Mais je ne suis pas allée sur le terrain pour arracher de l'information, j'y suis allée pour construire des savoirs avec les autres, pour dialoguer et collaborer. C'est donc cela que je vais élaborer ici : comment se sont déroulés les échanges et comment rendre compte de quelques collaborations fécondes.

Le point nodal de la présente approche ne consistera pas à convoquer des données pour justifier des affirmations ou négations insérées dans le reste de la thèse, mais de montrer le cheminement interne de la recherche de terrain dans les échanges que cela suppose entre tous¹²⁷. Décrire quelques événements marquants pour la construction de mon regard, et ce sur quoi il a porté, comment j'ai appris précisément à regarder, et ce que j'ai pu apporter à cette communauté. Les actions mentionnées par la suite ont été performatives,

¹²⁴ Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe: essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, 1985. [Première édition par Gallimard 1942].

¹²⁵ Benedetti, Mario, « No te salves », <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/no-te-salves-777447/html/f43e6ab5-11a0-498b-8905-055f0b547ffb_2.html>, consulté le 28 janvier 2020.

¹²⁶ Traduit de l'espagnol par l'autrice.

¹²⁷ Santos De Sousa, Boaventura, *Na Oficina do Sociólogo Artesão aulas 2011-2016*, São Paulo, Cortez Editora, 2018.

tant pour les communautés que pour moi-même, et plusieurs excèdent les thèmes traités dans cette étude, car il ne s'agit pas seulement de ce qui m'intéresse pour élaborer ma thèse, mais de ce en quoi je pouvais contribuer aux projets portés par d'autres¹²⁸.

En janvier 2018, j'ai eu des rencontres avec mes directeurs de thèse pour commencer à en préciser la thématique et décider des démarches à adopter pour la suite de la recherche. Ce qui est central pour les méthodologies horizontales, c'est qu'à ce moment toute l'équipe du laboratoire au Mexique ayant fait ma connaissance, il s'agissait de décider de ce que je pouvais apporter comme contribution, de ce qui était pertinent pour sa recherche et pas seulement en fonction de mon sujet de thèse. En effet, ainsi qu'il a été établi auparavant concernant les méthodologies horizontales, il faut discuter explicitement au sein du laboratoire, du travail qu'on peut offrir aux groupes avec lesquels on travaille.

J'ai rappelé à tous mon intérêt à partager, avec eux et avec les communautés, les ressources offertes par les diverses formes de théâtre de participation (sociodrame, théâtre de l'opprimé, playback théâtre et théâtre spontané) que j'avais étudiées dans le cadre de mon master, mais que je pratiquais couramment à Cuernavaca, comme avant cela, à Guadalajara. À cause du tremblement de terre, j'avais commencé à faire du théâtre dans les refuges et en décembre 2017, avant les vacances de Noël, nous sommes allés, avec une troupe de théâtre que j'avais formée à Cuernavaca, dans une des communautés les plus affectées par le séisme, donner notre représentation théâtrale.

J'ai proposé tout cela, ainsi que mon désir d'apprendre des disciplines des autres. Je devais faire une présentation de mon travail de terrain dans une université, je commençais également à donner les premières communications sur ma recherche de thèse et je me sentais peu sûre à l'égard de plusieurs aspects du programme (connaissances médicales et techniques de plantes).

À partir de ces échanges, un de mes premiers apports au programme a été la création d'un séminaire d'études sur les disciplines interférant dans le programme. Tous les quinze jours, un membre de l'équipe sélectionnait un texte dans sa discipline que tous lisaient et sur lequel on dialoguait pendant une matinée. Ce qui constituait un mode d'initiation pratique à une discipline inconnue.

¹²⁸ *Ibid.*

J'ai travaillé également à la transcription et à l'édition du livre des actes du congrès qui avait eu lieu en décembre sur la médecine intégrative et son inclusion dans la santé publique, et participé à la formation des médecins à l'écriture académique.

J'ai contribué à un projet de musée communautaire à Tlalcozotitlán, Guerrero, pour une communauté nahua, forgé sur ce qu'elle désirait y inclure. Ce qui était une façon, en dialoguant avec elle, de consigner la mémoire d'un peuple et de lui donner en quelque façon accès à son histoire. Dans cet objectif, j'avais prévu d'organiser des ateliers de théâtre, mais cela s'est avéré un peu difficile et lourd à réaliser, c'est pourquoi j'ai fini par donner des spectacles de théâtre playback, en demandant à l'auditoire des histoires tirées de son quotidien pour les mettre en scène, lui donnant accès en miroir à son propre vécu.

Après ce premier moment partagé avec la communauté, j'ai élaboré un deuxième spectacle à partir d'histoires centrées sur des symboles que j'avais trouvé récurrents au cours de la première approche. Et finalement, dans un troisième temps, j'ai demandé aux membres de la communauté de dessiner ce qu'ils voudraient retrouver au musée, avec les significations de ces symboles choisis. Il est important de signaler que la communauté parle une langue que je ne parle pas, que les différences de condition ethnique et de genre ont impliqué des rapports de pouvoir considérables.

Dans le cadre d'une autre ligne de recherche, j'ai rendu visite aux cueilleurs de linaloe au cours d'une assemblée où étaient discutées la surexploitation, l'extraction et les dynamiques socio-économiques auxquelles ils faisaient face. J'ai fait connaissance de ces plantes dans leur état sylvestre naturel et découvert la vie courante de cette communauté.

Dans la ligne de recherche hospitalière, j'ai eu l'opportunité de réaliser ce que j'avais imaginé faire pour la thèse : j'ai donné un atelier théâtral sur l'expérience vécue de malades, l'expérience de la souffrance et des traitements associés. Et ce, au sein du comité de patients « Grupo de Salud Colibrí » organisé autour de la phytothérapie, dont les membres sont des patientes de la doctoresse Araceli Castrejón Rojas dans le *Centro de Salud T II San Andrés Totoltepec*.

Dans la ligne de travail sur les mégaprojets au Mexique, j'ai contribué aussi à la recherche avec des ateliers de théâtre dans deux contextes : auprès du groupe national organisé contre l'exploitation minière, un atelier sur leur histoire ainsi que sur les sentiments et émotions qui accompagnent et soutiennent leurs résistances. Et également un atelier sur

une place publique pour les enfants d'une communauté qui pratique une résistance active contre la mise en fonctionnement d'une usine thermoélectrique, qui s'est installée par la violence, ce qui a créé des problèmes à l'intérieur de la communauté.

Finalement, avant ma venue en France, l'équipe a organisé un atelier de méthodologies théâtrales pour le travail avec groupes et pour la recherche sociale. L'idée était de partager avec des étudiants, chercheurs, membres des résistances organisées, médecins, membres des communautés et personnes intéressées, les outils de théâtre que je connais et avec lesquels j'avais travaillé pendant mon séjour au sein du programme.

Mon travail de thèse, comme je l'ai déjà souligné, n'est pas construit à partir de données extraites du programme ou soutirées aux communautés, ma perspective s'est forgée à partir des actions et projets auxquels j'ai pris une part active, où j'essayais tout comme chacun d'entendre les situations, de construire des réponses, d'améliorer des pratiques.

Bien sûr, j'ai beaucoup appris d'eux, portant attention à ce qu'ils ont bien voulu partager avec moi dans un partage bilatéral, y participant par mes textes, mes connaissances et ma personne tout entière. Tout comme eux, qui m'ont donné des références, montré leurs pratiques, fait part de leurs recherches et plus encore ouvert leur vie.

Pendant toute cette année, j'ai partagé le laboratoire avec eux, les petits déjeuners chaque matin, les voyages, la route jusqu'à la ville de México, ou vers les communautés. Ils m'ont appris à prendre soin des plantes, à les arroser, à en identifier quelques-unes, à en faire des extraits, et aussi à accompagner des consultations médicales. Plusieurs membres du laboratoire m'ont donné des cours privés de médecine, de phyto-technique, de phyto-chimie.

Ce que je veux souligner par-là, c'est que l'élaboration de ma perspective de recherche ne s'est pas faite seulement à travers des discours, des cours ou des lectures. Dire qu'ils ont pris soin de moi, cela signifie qu'ils ont partagé avec moi des gestes, des complicités, des dialogues, des questionnements qui sont impalpables ; et cela a beaucoup compté. Ils m'ont appris beaucoup aussi par l'exemple de leurs rapports avec les autres, ils m'ont enseigné leur manière de pratiquer l'horizontalité dans la recherche et de viser la justice et la vie dans le monde. Même si tout cela est impossible à mesurer, ou s'il est difficile d'en rendre compte fidèlement.

Le théâtre comme outil de recherche et comme fin en soi

Pourquoi ai-je fait du théâtre dans le cadre de ma recherche de thèse ? Normalement, on serait tenté de répondre à cette question d'une façon impersonnelle, anhistorique ; il s'agirait d'argumenter rationnellement sur les bienfaits de la pratique théâtrale, susceptibles de lui conférer valeur universelle. J'ai fait état de ma méthodologie et de mes convictions épistémiques, c'est pourquoi la réponse s'avère éminemment personnelle. J'ai fait du théâtre car c'est une bonne part de ce que je suis : je suis actrice. J'ai fait du théâtre car c'est moi qui me suis trouvée là, qui me suis engagée dans le programme et ses pratiques.

Une deuxième voie de réponse, c'est que j'ai fait du théâtre en tant que fille de mon époque. Une fille de la théorie critique latino-américaine, formée par deux grands courants de pensée : la recherche-action et la pédagogie de l'opprimé¹²⁹. Et cela se traduit par un effort pour être des intellectuels d'arrière-garde (et non d'avant-garde) : ce qui nous commande, c'est notre monde, avec ses réalités plurielles ; nous pensons depuis-avec-pour notre monde. C'est là la grande leçon de la théorie critique latino-américaine. Cette voie devient nodale pour mon étude, car en fait, un des modes de théâtre que je pratique est le théâtre de l'opprimé.

Outre ma pratique théâtrale, je me suis mise en jeu en première personne. Accepter la socio- culturalité du monde et le devenir-sujet par la communication implique de s'arrêter sur la personne du chercheur, ou de la chercheuse. D'autant que selon les méthodologies choisies, il fallait se présenter aux autres et mettre sa personne au service de la communauté d'enquête. Par conséquent, il faut dire qui je suis.

Traditionnellement, il faut commencer par son prénom. Pour ma part, je commencerais ici par ma naissance dans le théâtre. Boal serait en cela en accord avec moi : il pense que nous sommes toujours en train de jouer des personnages, en face des autres, dans la réalité¹³⁰. J'ai toujours aimé jouer des personnages, formée en tant qu'actrice depuis mes 11 ans, trouvant dans le théâtre des raisons de vivre et des chemins pour le faire.

Dans mon adolescence, j'ai fait partie de compagnies de théâtre professionnelles, et j'ai adoré les scénarios, la scénographie, les accessoires, les lumières, les loges, les

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Boal, Augusto, *Teatro del oprimido: Teoría y práctica*, México, Nueva Imagen, 1980.

applaudissements, les fleurs après le spectacle. Au moment de choisir une carrière, j'étais partagée entre les arts scéniques et la philosophie, et ma vie a perduré dans ce partage. Même si la présente étape de mon travail de thèse témoigne de mes efforts pour unir ces deux faces de moi.

En 2013, j'ai eu connaissance du théâtre de participation, un courant artistique développé au Mexique, qui réunit le sociodrame, le théâtre de l'opprimé, le théâtre playback et le théâtre spontané. Par la première fois de ma vie, j'envisageai une pratique théâtrale et intellectuelle en même temps : des activités qui ne respectent pas la division entre penser et sentir. J'ai décidé de déployer un premier effort pour faire simultanément du théâtre et de l'esthétique, centrant ma recherche en master autour de ce thème, avec des résultats satisfaisants tant pour l'Académie que pour le groupe de théâtre et les participants aux ateliers et spectacles¹³¹.

Pour la présente étude, je n'avais pas l'intention de recourir au théâtre, mais il est une partie de ce que je suis, que j'ai présenté à l'équipe, partageant peu à peu avec eux ma pratique artistique qui est devenue le centre de ma participation au programme. C'est à cela que Sarah Corona¹³² fait référence quand elle insiste sur les échanges, et les négociations de terrain. Il s'agit d'être ouvert à l'autre, à ce dont il a besoin, ce qu'il souhaite et ce dont il rêve. Heureusement nos rêves se sont réunis dans le théâtre.

Comme il a été établi auparavant, le type de théâtre que je pratique est né –pour ce qui concerne la plupart de ses courants– de la théorie critique latino-américaine, et c'est en les développant que je voudrais continuer. Je me propose de faire une brève description du théâtre post-dramatique¹³³, une description des prémisses fondamentales des théâtres de participation, tant pour eux-mêmes que comme méthodologie pour le travail avec des groupes.

Évoquer le théâtre, c'est aborder la question de la représentation. Il y a dans son histoire deux racines reconnues : soit on l'identifie avec les rituels, soit on le situe dans un

¹³¹ Salamanca González, María Grace, *Las significaciones imaginarias generadas de forma autónoma en contextos estéticos a través de talleres de teatros de participación*, Tesis de maestría, Tlaquepaque, Jalisco, México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, juin 2015.

¹³² Corona Berkin et Kaltmeier, dir., *En diálogo : metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*.

¹³³ Cependant je le fais seulement pour la clarté de l'exposition, parce que, comme nous allons le voir dans le chapitre d'esthétique, le théâtre de l'opprimé résiste à la classification qu'en fait l'esthétique théâtrale hégémonique.

contexte spécifique qui le constitue de façon unique et distincte ; on pourrait dès lors penser au texte, à l'espace, ou à l'architecture de l'institution.

Le théâtre auquel je fais référence, que j'ai pratiqué pour ma recherche de thèse, s'inscrit dans ce que certains auteurs appellent « les courants post-dramatiques ». Cela signifie qu'à cause des conjonctures sociales, historiques, politiques et économiques, il devenait possible de s'interroger sur l'essence de la représentation en elle-même. Bien sûr, cela a seulement été possible une fois questionnée la métaphysique, car il nous faut être capables de questionner ce que la réalité est en elle-même pour nous interroger vraiment sur la nature de la représentation. Ce type de théâtre soutient que nous n'avons accès qu'au monde, donc qu'une représentation est toujours une création performative¹³⁴. Il s'agit d'un point de vue métaphysique avec des conséquences épistémiques, qui a reconnu à l'imagination et à la représentation la possibilité de créer et d'instituer le monde.

Le théâtre est compris, de nos jours, comme un croisement entre le réel et le fictif, comme un fragment de vie esthétiquement élaboré à la rencontre de la vie quotidienne. Il ouvre un espace communicatif particulier, où l'émission et la réception se font simultanément. Pour cela, une communauté sera formée, durant toute une période où les vies vont se mettre en commun, où chacun (acteurs, musiciens, spectateurs) va rencontrer les autres dans le même lieu, tous partageant la même communauté de vie¹³⁵.

L'art contemporain s'assume comme créateur de monde, en ce sens qu'on s'accorde à considérer notre façon de percevoir la réalité comme façonnée par l'esthétique, par la perception artistique. Par conséquent, ce que nous arrivons à ressentir dans la vie quotidienne est structuré et façonné par l'art même. Les formulations esthétiques vont créer des images perceptives, des mondes d'affects ou de sentiments différenciés, qui n'existent pas d'abord en dépit de leur représentation artistique, et qui une fois effectuées, vont dépasser les limites de l'espace esthétique¹³⁶.

Le théâtre actualise un espace de liberté pour la création de significations nouvelles qui divergent de ce qui est officiellement reconnu. Sa puissance ne tient pas seulement au fait qu'il exhorte à poser des actes performatifs, mais dans le fait qu'il met en scène les significations pour les resignifier, pour les mettre en jeu. Il réalise une politique de perception en même temps qu'une « esthétique de la responsabilité », car le théâtre post

¹³⁴ Austin, John Langshaw, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, España, Paidós, 1971.[1962]

¹³⁵ Lehmann, Hans-Thies, *Teatro posdramático*, Murcia, España, CENDEAC, Paso de Gato, 2013.

¹³⁶ *Ibid.*

dramatique met au centre l'implication mutuelle entre acteurs et spectateurs, entre l'ici et le là-bas, entre le dedans et dehors, pour montrer la rupture entre la perception immédiate et l'expérience complexe¹³⁷.

L'esthétique de la responsabilité renvoie aux possibilités (et à la responsabilité) de comprendre le théâtre comme performatif de la vie sociale. On va mettre l'accent sur ses dimensions politiques, c'est-à-dire prendre en charge explicitement la création de significations, qui bien qu'esthétiques, sont vécues comme réelles et dépassent les frontières de la pratique théâtrale¹³⁸. Autrement dit, ce qui se passe sur scène a des conséquences idéologiques et émotionnelles qui affectent tous les participants et qui sortiront du contexte purement esthétique¹³⁹.

Les théâtres de participation, comme plusieurs modes de théâtre post-dramatique, commencent avec des prémisses socio-politiques explicites, qui les définissent. Pour Carlos Camarillo¹⁴⁰, ces présupposés sont au nombre de cinq : notre réalité est métaphorique, les structures de pouvoir sont verticales, les iniquités existent, les personnes font leur vie avec une liberté toujours située dans un contexte, et les arts de participation n'enseignent rien, mais tout au contraire, construisent.

À partir de ces prémisses, nous voyons le théâtre de participation ouvrir une brèche dans le théâtre classique. Parmi les causes, nous pouvons relever la direction collective, l'improvisation, le fait que « le texte » viendra de l'auditoire, une non-neutralité politique assumée et incarnée. Pour clarifier ces différences, je propose ce tableau :

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Salamanca González, *Las significaciones imaginarias generadas de forma autónoma en contextos estéticos a través de talleres de teatros de participación.*

¹³⁹ Schechner, Richard, *Estudios de la representación : una introducción*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

¹⁴⁰ Acteur, un des fondateurs des arts de participation au Mexique, Communication personnelle, 15 septembre 2014.

Tableau 3 Comparaison Théâtre classique et théâtres de participation^{141, 142}

	Théâtre classique	Théâtre de participation
Texte	Préfabriqué, répété et mémorisé. Créé par un individu ou un groupe qui ne représente pas les publics assistant à chaque spectacle. Possibilité de donner le même spectacle pendant plusieurs saisons.	Non préfabriqué, créé spontanément chaque fois. Toutes les personnes présentes peuvent créer l'histoire à représenter.
Voix	Les exécutants ont le pouvoir de parole.	Tous les assistants (exécutants, public, musiciens, etc.) peuvent prendre la parole quand ils veulent.
Espaces	Enceintes théâtrales. Usuellement une scène différenciée de la zone spectateurs.	Préférence pour les espaces publics, discussion sur l'occupation d'une scène.
Montages	Scénographie, accessoires, maquillage, projecteurs etc.	Productions simples, normalement sans accessoires ni scénographie
Temporalité	Une séparation vie quotidienne-événement esthétique.	Réaffirmation de la temporalité vécue : ce n'est pas un moment distinct mais il sera incorporé à la vie quotidienne, même nuancé.
Position politique	Potentielle, implicite ou explicite.	Explicite.

Dans les arts de participation, l'accent est mis sur la cocréation collective entre les participants, sur ce qu'ils trouvent pertinent. Ces arts peuvent être de la musique, de la danse, la peinture, ou le théâtre. Pour celui-ci, il sera indispensable de réfléchir sur la co-présence et ses effets créateurs.

J'ai travaillé avec ce mode de théâtre selon plusieurs dispositifs : spectacles, ateliers, interventions, performances, en regard de la prémisse suivante :

Les humains sont capables de se regarder dans l'acte de voir, capables de penser leurs émotions et de s'émotionner avec leurs pensées. Ils peuvent se voir ici et s'imaginer là-bas, ils peuvent se regarder tels qu'ils sont maintenant et s'imaginer tels qu'ils seront demain ^{143, 144} .

Ce qui souligne un germe d'imagination rebelle, qui rejette l'illusion que la vie se passe d'une façon qui n'accepterait qu'une unique interprétation. Cette pratique s'efforce

¹⁴¹ Salamanca González, *Las significaciones imaginarias generadas de forma autónoma en contextos estéticos a través de talleres de teatros de participación*.

¹⁴² Traduction de l'auteurice.

¹⁴³ Boal, *Teatro del oprimido*, p. 26.

¹⁴⁴ Traduit de l'espagnol par l'auteurice: "Los humanos son capaces de verse en el acto de ver, capaces de pensar sus emociones y de emocionarse con sus pensamientos. Pueden verse aquí e imaginarse más allá, pueden verse cómo son ahora e imaginarse cómo serán mañana".

d'ouvrir des espaces qui permettent d'imaginer autrement la vie, nos réactions, nos émotions, nos idées, de façon qu'une fois « hors » du jeu, « hors » de la pratique artistique, on puisse se représenter autrement ce qui a été questionné par la mise en représentation. Ces pratiques montrent en quoi le monde est institué imaginairement¹⁴⁵, et en quoi cet exercice d'imagination-crétion-institution peut être mis en œuvre dans une perspective qui ne respecte pas la frontière « réel-fictif » : « Le théâtre de l'opprimé crée des « espaces de liberté » où les gens peuvent donner libre cours à leurs souvenirs, émotions, imagination, penser le passé, le présent, et inventer leur futur au lieu de s'asseoir à l'attendre les bras croisés »^{146, 147}. C'est tout le paradoxe de la représentation, en même temps que sa richesse, de nous présenter ce que nous vivons habituellement à notre insu, de nous le rendre présent et sensible, alors que nous le vivons d'une manière désaffectée, distraitement.

Un des éléments les plus déstabilisateurs de la structuration usuelle du monde, qui sème des germes d'émancipation, est la prise de parole de tous les participants à égalité. Pour Michel De Certeau, la diffusion de la parole, et son partage, inclut déjà en germe l'effondrement des pouvoirs établis¹⁴⁸. Car ceux qui ainsi prennent part à la parole vont partager leur histoire pour qu'elle leur soit rendue d'une autre façon, dans la conscience qu'une autre lecture en est possible. Et ce qui compte, c'est qu'il y a une ouverture des espaces symboliques de re-signification du monde, par ces pratiques qui vont déborder et seront débordées¹⁴⁹.

Les espaces de théâtre spontané ouvrent des possibilités de présenter le vécu d'une façon qui intègre sa transformation, qui intègre tout ce qui a été raconté dans sa complexité, ce qui n'a pas été pris en compte et ce qui a été omis délibérément¹⁵⁰. Ces espaces actualisent la puissance de construire une contre-réalité, d'entendre les voix qui ne sont pas d'abord considérées comme légitimes. Le théâtre peut faire apparaître une autre vérité dans la

¹⁴⁵ Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad : el imaginario social y la institución*, Barcelona, España, Tusquets, 1989. [*L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975].

¹⁴⁶ Boal, *Teatro del oprimido*, p. 14.

¹⁴⁷ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "El Teatro del Oprimido crea «espacios de libertad» donde la gente puede dar rienda suelta a sus recuerdos, emociones, imaginación, pensar en el pasado, en el presente, e inventar su futuro en lugar de sentarse a esperarlo de brazos cruzados".

¹⁴⁸ De Certeau, Michel, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, Ciudad de México y Guadalajara, Universidad Iberoamericana, Plantel Santa Fe ; ITESO, 1995. [*La Prise de parole et autres écrits politiques*, éd. établie et présentée par Luce Giard, Paris, Le Seuil, 1994].

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Rea, Dennis, « Refugee performance: aesthetic representation and accountability in playback theatre », *Research in Drama Education: The Journal of Applied Theatre and Performance*, vol. 13, no. 2, 2008, pp. 211-215.

version des témoins. Prendre la parole sera compris comme une façon de retrouver sa dignité, car la prise de parole pour raconter son histoire sera une preuve de ce que chacun a le dernier mot sur sa propre expérience de vie.

Pour proposer une synthèse, nous pouvons dire que des pratiques de ce type sont structurellement subversives car elles suspendent les significations habituelles, en soulignant –par le biais de leur mise en scène– ce que les significations instituées supposent, et en même temps oublient, à savoir : leur création¹⁵¹. Elles sont des pratiques d’émancipation politique car elles peuvent reconfigurer le visible et le pensable, elles questionnent les assignations de lieux, de fonctions et de corps, elles affirment la capacité de tous de s’occuper de réalités dont la plupart sont habituellement exclus, et elles affirment l’égalité comme principe pour ce qui sera compris comme « commun »¹⁵².

Enfin, des pratiques artistiques de ce type ont été utilisées dans la recherche sociale, dans la recherche en psychologie, en éducation et dans la recherche médicale¹⁵³ car elles permettent de s’exprimer dans d’autres termes que les termes hégémoniques, qui enrichissent le répertoire des modalités sous lesquelles la vie humaine peut être vécue et partagée. Elles permettent ainsi de créer des liens entre les groupes d’une façon plus horizontale, et égalitaire.

Il est intéressant de signaler le lien possible entre ce type de pratique artistique et ce que propose une épidémiologie élargie ou socioculturelle, c’est-à-dire la réintégration de la dimension symbolique et affective (sensible) de la vie humaine ; ce qui sera développé dans le contenu de cette étude. Pour l’instant, il suffit de signaler ce lien potentiel, en plus des liens entre la méthodologie du programme choisie et notre manière de faire dans les théâtres de participation. Les deux approches partagent la même signature, dans l’objectif de modifier le monde, de renverser les rapports de pouvoir à partir du dialogue pluriel, de l’horizontalité et de la réciprocité. Ce sont des approches qui considèrent tant la recherche que le théâtre comme des manières de faire monde. J’explore cette liaison dans le tableau

¹⁵¹ Menke, Christoph, *Estética y negatividad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica ; Universidad Autónoma Metropolitana, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2011. [Collection d’essais publiés sous format de livre en espagnol].

¹⁵² Rancière, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. [Sélection d’entretiens réalisées à Rancière entre 1981- 2007 publiées comme livre en espagnol].

¹⁵³ Voir Chapitre III Salamanca González, *Las significaciones imaginarias generadas de forma autónoma en contextos estéticos a través de talleres de teatros de participación*.

suis ; toutefois dans le chapitre d'esthétique, ma lecture des théâtres de participation deviendra plus explicite.

Tableau 4 Vinculation méthodologique entre le Programme ASFM et les Théâtres de Participation

Situations à transformer	Méthodologie ASFM ¹⁵⁴	Théâtres de participation
Désengagement à l'égard des processus sociaux	Non pas thèmes de recherche, mais problèmes sociaux comme axes d'analyse	Engagement avec les histoires-récits réels des participants
Dissociation des pratiques	Intersectorialité	Engagement avec les participants. Le théâtre se présente comme un outil à leur disposition
Rapports d'asymétrie, à éviter au mieux	Réciprocité	Horizontalité
Suprématie des rapports instrumentaux	Approche dialogique	La rencontre comme fin en elle-même. L'écoute comme position politique.
Absence de processus dynamiques	Approche historique dans toutes les lignes de recherche	Spontanéité et improvisation collective. Tout est possible dans et hors les représentations.
Dialogue absent ou restreint	Diversité des fruits	L'écoute comme position politique, la possibilité de revenir plusieurs fois sur la même représentation. Dialogue explicite et soutenu tout au long des pratiques théâtrales.

Pour moi, dans cette étude, ces pratiques artistiques m'ont permis d'établir des liens de réciprocité entre les éléments de ma recherche. C'est au travers de ma pratique artistique que j'ai eu accès aux pratiques en jeu dans d'autres domaines, que je voulais connaître et partager. C'est en relevant, grâce au théâtre, des données concernant les conditions du vivre que j'ai contribué aux projets de l'équipe. C'est en ouvrant des espaces pour les émotions, les ressentis, les jeux et l'imagination que j'ai contribué à soutenir les groupes en résistance, qu'elle soit politique, médicale, intellectuelle.

Si l'on accepte que le but ultime d'une recherche-action critique soit de s'engager avec une communauté en vue de lui assurer un bénéfice propre, la pratique théâtrale s'est avérée comme le support de mon engagement. C'est précisément pour cela que ma

¹⁵⁴ Hersch Martínez in Argueta, Corona M. et Hersch Martínez, dir., *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, p. 178.

dernière action dans le programme a été de d'organiser un atelier de méthodologie théâtrale pour la recherche et le travail avec les groupes, où j'ai partagé avec tous les acteurs sociaux de la flore médicinale au Mexique, dans toute leur diversité et pluralité, mes techniques artistiques.

En arriver aux éthiques du care depuis l'épidémiologie socioculturelle

Après cette année de terrain, je suis venue en France. J'ai suivi des cours, je suis allée aux journées d'études, colloques, manifestations artistiques. La question était pour moi, à ce moment, de savoir comment choisir entre toutes les thématiques dévoilées par le programme, de savoir laquelle privilégier pour orienter ma recherche ?

Pendant mon séjour au sein du programme, trois thèmes me rongeaient : le premier, développer une réflexion sur les implications épistémologiques, éthiques et politiques autour du statut de la phytothérapie ; le deuxième, mener une réflexion-analyse sur l'usage médicinal des plantes en tant que résistance et germe d'émancipation par rapport au système-monde ; et le troisième, travailler sur la dimension éthique impliquée dans le regard multidimensionnel que porte le programme sur le monde.

Personnellement, j'aurais aimé faire une thèse conjuguant les trois thèmes. En fait, plusieurs fois j'ai imaginé une façon de construire une problématique pour faire de chacun des sujets un chapitre de la démarche. Mon expérience en France et mes visites au Mexique m'ont amenée à comprendre que même si j'avais l'impression que tout cela pouvait être intégré, et que théoriquement j'avais les outils pour le faire, le défendre dans un monde institué tel qu'il est serait trop difficile, du fait en outre que cela donnerait lieu à un travail trop abstrait. Je commençais à penser que je devais choisir.

Le premier renoncement a été la phytothérapie. La raison principale étant que soutenir une thèse sur ce thème implique, dans le monde académique institué, une connaissance de phyto-chimie très spécifique, des connaissances médicales aussi, pour lesquelles je n'ai pas les diplômes ni la légitimité, et pas même la capacité de compréhension complète. Cela m'aurait demandé une formation pour laquelle je ne suis pas sûre que j'aurais disposé du temps nécessaire. Mais il est difficile de le dire maintenant, puisque c'est un chemin que je n'ai pas pris.

Le deuxième renoncement a été plus difficile et plus lent. C'était renoncer à faire une thèse dont l'étude des plantes serait le centre, dans leur dimension politique de résistance. J'avais vraiment le désir de conduire la recherche sur ce thème, dont l'époque présente ne semble pas préoccupée encore. Parfois, il faut accepter, si l'on n'est pas sûre de pouvoir bien faire, de ne pas compliquer la situation. Faire cette recherche-là impliquait pour moi de parler de médecine traditionnelle, des usages culturels également, et il y a de

multiples intérêts en jeu. Il est difficile de ne pas idéaliser, et de ne pas sous-estimer non plus la puissance et l'efficacité des plantes. Il est difficile de discerner ce qui résulte de problèmes épistémiques, ce qui relève des intérêts économiques, ce qui relève des préjugés et ce qui marque les limites thérapeutiques de ce type des ressources. Il faut encore comprendre que s'intéresser à ces remèdes implique un changement dans la temporalité en usage pour saisir la vie dans toutes ses dimensions, l'efficacité thérapeutique et les conditions de la clinique. Il nous faut marcher vers l'intégration authentique d'une compréhension de ce que veut dire « le bio-culturel ». De ce que veut dire mettre en relation, en valeur et en action les savoir locaux. C'est un édifice énorme, que j'aurais aimé contribuer à construire. Mais j'ai interprété l'appel de mon monde comme suscité par une autre exigence. Je ne suis pas sûre de savoir si elle est plus ou moins urgente. C'est celle de l'éthique.

Pendant mon séjour au sein du programme, j'ai découvert aussi des termes et conceptions susceptibles de me permettre de comprendre et penser mon propre monde. Un de ces courants est l'épidémiologie socioculturelle, qui dénonce la lecture individuelle de la vie, de la mort et les conditions de santé sous-jacentes à la biomédecine hégémonique, et par conséquent, à l'approche dominante de la santé publique. Elle dénonce en quoi faire une lecture du monde sous l'axe santé-maladie est partiel et quelque peu opportuniste, tout comme ne pas prendre en compte les dimensions socio-politico-économiques structurant les conditions de vie, de travail, d'environnement, et les façons d'habiter la terre.

Je réfléchissais aux valeurs en jeu en tout cela, et aux raisons pour lesquelles il n'y avait pas, à mes yeux, de théorie éthique susceptible d'en rendre compte. Les éthiques dominantes étant rationalistes et universalistes, impliquant un modèle anthropologique exclusif et hiérarchique¹⁵⁵, sous-estiment les conditions historiques, géographiques et de pouvoir, qui empêchent le « dialogue idéal » au sein de la société, ou sa structuration « juste ». Elles assument le fait que l'acceptation des prémisses formelles, vidées de réalité, entraîne l'acceptation de ses conséquences, qui sont toujours cependant débordées par un excès de réalité et un surcroît d'affects.

Grâce à mon directeur de thèse, le professeur J-Ph. Pierron, j'ai fait connaissance des éthiques du care, découvert qu'elles refusent toute énonciation occultant qu'elle relève

¹⁵⁵ Held, Virginia, *The ethics of care: personal, political, and global*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

d'un lieu d'énonciation, découvert qu'elles font une critique des éthiques « abstraites », découvert qu'elles reconnaissent « les voix différentes ». Et je me demandais si elles pouvaient peut-être reconnaître aussi les différences culturelles, si peut-être elles pouvaient aussi reconnaître que notre lieu d'énonciation, au Mexique, est encore marqué par la colonialité, ce qui entraîne que nous nous considérons comme des subalternes, et que cela nous empêche de l'intérieur, de parler, de nous exprimer par nos propres voix, nous réduisant à l'interprétation d'autrui. Si peut-être elles pouvaient reconnaître qu'il y a un autre registre déterminant nos énonciations, reconnaître que nos voix portent la marque de la colonialité.

Ce sont ces attentes qui conduisent ce travail de recherche. Pour y répondre, je vais caractériser en quoi le lieu d'énonciation devient central pour tout contenu, et en quoi ma condition de latino-américaine porte la marque du système-monde contemporain, moderne, colonial, capitaliste et patriarcal. Je vais élargir au modèle anthropologique la critique portée par les éthiques du care, pour l'ouvrir à l'anthropologie culturelle, et tenter de prendre en charge l'interculturalité. Tout cela pour aboutir à imaginer, depuis l'éthique et l'esthétique entendue comme dimension de notre sensibilité, une *santé collective* interculturelle, ce que peut-être on pourrait nommer une *path-éthique*.

Mes lectures, mais aussi mes expériences de vie, et le programme de recherche, me donnent la certitude qu'il y a une diversité cachée, normalisée et naturalisée par le système-monde contemporain, qui veut construire le monde comme si la raison était unique et univoque, comme si la réalité était nécessairement hiérarchique, et hiérarchisable, comme si tout était échangeable, comme si le monde était genré. Mon expérience dans le programme m'a permis de faire le constat qu'il y a de l'autre, et de l'autre au féminin. Je fais ce constat de la diversité, de la pluralité, de la polyphonie humaine, et j'essaie de considérer tout cela depuis l'épidémiologie socioculturelle et les éthiques du care, avec une visée : la santé collective. Autrement dit, j'essaie de construire un regard éthique qui permette que cessent les morts évitables, qui contribue à l'ouverture d'espaces de vie et de mort dans les termes et symboles polyphoniques que les humains choisissent, inventent et réinventent pour eux, comme pour leurs mondes. Des mondes qui accepteront, toujours, le pluriel.

Ce projet de thèse est enraciné dans mes expériences vécues au cours de cette première année de recherche ; c'est là que j'ai interprété un besoin d'une éthique décoloniale, une éthique en résonance avec les luttes qui défendent les vies, en Amérique Latine et ailleurs.

Dans le prochain chapitre, je présente cette éthique du care décoloniale tissée des éthiques du care et de l'épidémiologie socioculturelle.

Je commence par expliciter en quel sens je parle « d'une éthique par demande », j'aborde aussi la question du colonialisme et de la colonialité pour décrire en quoi je soutiens qu'une éthique en résonance avec mon tiers-monde est une éthique décoloniale. Finalement, je présente ma proposition éthique selon trois axes : une anthropologie de l'humain vulnérable, une analyse des dynamiques d'attention et désattention propres au système-monde moderne, et la nécessaire contextualisation de l'éthique.

UNE ETHIQUE PAR DEMANDE

¿Queda algo por decir, hay algo por hacer para que hagamos nacer otro mundo y que ese continuum anhelo de la humanidad de tener un nuevo vivir pleno y digno se pueda alcanzar? Por la incomodidad de las incomodadas y los incomodados, la gente que busca la des-domesticación o des-acostumbramiento de los sujetos, la gente que aún sigue soñando, que aún tiene esperanzas que alimentar, que aún tiene una dosis de amor propio y al prójimo, respeto a la humanidad y a la naturaleza, al cosmos del que somos parte,

decimos que sí.¹⁵⁶

Juan López Intzín. *Ich'el ta muk': la trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa)*.

Est-ce qu'il reste quelque chose à dire, est-ce qu'il y a quelque chose à faire pour qu'on fasse naître un autre monde et que ce continuum de désir de l'humanité d'un nouveau vivre plein et digne puisse s'achever ? Pour l'incommodité des incommodées et des incommodés, pour les gens qui cherchent la dédomestication ou la déshabitude des sujets, les gens qui rêvent encore, qui ont encore des espoirs à alimenter, qui ont encore une dose d'amour propre et du prochain, de respect à l'égard de l'humanité, et de la nature, et du cosmos duquel nous sommes partie,

nous disons que oui.¹⁵⁷

Juan López Intzín. *Ich'el ta muk': la trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa)*.

Le monde est plein d'iniquités, et la justice semble un mirage. Venir traiter d'éthique en plein vingt-et-unième siècle a l'air obsolète, paraît vain, sinon purement rhétorique. Même les mots ont épuisé leur sens : iniquité, justice, morale, bonté, autrui, honte, éthique. Quel type de propos faut-il convoquer pour dénoncer l'histoire de la honte ? Quel type d'adjectifs utiliser pour éviter d'être sentimental, ou pamphlétaire¹⁵⁸ ? Comment est-il permis de nommer la violence ? Et dès lors, comment commencer ? Peut-être convient-il davantage de se demander pourquoi et pour qui commencer.

Pour ma part, je me situe au cœur d'un paradoxe, aux frontières, parmi des réalités qui présentent des distances *abyssales* entre elles. Dans un monde saturé de violences et de résistances, d'institutions établies et de créations inaugurales. À la frontière entre des nord et des sud, des oppressions et des privilèges. J'adopte cette perspective dans un monde ainsi chaotique. C'est pourquoi je commence par la reconnaissance de la douleur

¹⁵⁶ López Intzín in Méndez Torres, Georgina *et al.*, dir., *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*, [Mexico] : Guadalajara, Jalisco, Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México : Red de Feminismos Descoloniales ; Taller Editorial La Casa del Mago, 2013, p. 76.

¹⁵⁷ Traduction de l'autrice.

¹⁵⁸ Voir Rodríguez, Silvio, *Playa Girón*, Disponible en ligne: https://www.youtube.com/watch?v=tkvuru_jPgM

humaine, de la souffrance, des abus, du racisme, de la discrimination, de la faim et de la mort.

Alors que faire face à la souffrance humaine ? Comment faire face à notre réalité parfois absurde ? J'adhère à l'optimisme stratégique de Pascale Molinier comme entrée en matière :

Je comprends et partage jusqu'à un certain point les visions pessimistes à propos de notre espèce qui pourrait être la pire. Mais je fais un autre choix épistémique, j'inscris mon propos dans un optimisme stratégique –un optimisme performatif ? Prêter attention à autrui est en effet le seul mouvement psychique qui permette de conjurer la violence¹⁵⁹.

En reconnaissant la puissance, la force des maux et la réalité des violences, j'étudierai les fragilités du bien¹⁶⁰. Avec l'attente que ce mouvement soit performatif. Dans plusieurs lieux retirés et invisibilisés du monde, la vie est soutenue et défendue par de petits gestes, par des luttes qui méritent l'adjectif d'héroïques, par des résistances. Dès lors, je choisis de m'installer à l'arrière-garde de luttes pour des vies plurielles¹⁶¹. De porter attention aux attentions à travers lesquelles le monde est soutenu. Je m'inscris dès lors sous le point de vue des éthiques du care.

Comme le rappelle Jean- Philippe Pierron¹⁶², il importe de se souvenir que la philosophie est d'abord un verbe, même si elle a tendance à devenir un thème. J'adhère à son approche qui considère que la tâche de la philosophie consiste à

Résister à la pensée calculante, enrichir et complexifier nos raisons d'agir, intensifier phénoménologiquement notre être au monde et explorer herméneutiquement en imagination, par le biais des projets éthiques et politiques, d'autres manières possibles d'être et de vivre, met à l'ordre du jour une conception vive de l'éthique et de la politique. Travailler à développer une poétique de l'action, n'est-ce pas la tâche de notre temps ?¹⁶³

Il importe de créer un chemin, de commencer à transiter à travers ce chemin, qui puisse rendre l'éthique aux subalternes. Qui puisse reconnaître qu'il y a d'autres moralités, portées par d'autres voix, avec des visages distincts. Il importe d'imaginer que l'éthique puisse être un outil d'émancipation, ou au moins, de reconnaître que l'émancipation passe par un moment de mise à distance des valeurs traditionnelles. Reconnaître que

¹⁵⁹ Molinier, *Le care monde: trois essais de psychologie sociale*, p. 10.

¹⁶⁰ Molinier, *Le care monde: trois essais de psychologie sociale*.

¹⁶¹ Santos De Sousa, *Na Oficina do Sociólogo Artesão aulas 2011-2016*.

¹⁶² Pierron, Jean-Philippe, *Ricœur: philosopher à son école*, Paris, Vrin, 2016.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 7.

l'émancipation et les luttes passent par, et parfois inaugurent, de nouvelles définitions de ce que l'éthique pourrait être si elle n'était au service des dominants¹⁶⁴.

Il est possible de situer l'éthique dans l'espace intermédiaire d'une démarche philosophique. Un lieu intermédiaire car elle actualise, inexorablement, d'autres idées, d'autres prédicats sur le monde et la vie, elle actualise une ontologie et une anthropologie¹⁶⁵. Tout en le reconnaissant, je fais un autre choix d'exposition, je décide de commencer par l'éthique, bien que je développe l'anthropologie qui est la sienne dans un autre chapitre. Ma décision de commencer « par le milieu » relève de mon travail de terrain.

L'intérêt de faire de l'éthique tient au fait de pouvoir l'inscrire dans l'ordre politique. De l'instituer dans le monde. Cela dit, l'urgence des problèmes sociaux nous pousse à sauter trop vite à la politique, en reproduisant les morales personnelles ou traditionnelles, nous trouvant contraints d'admettre telles quelles certaines motivations pour l'action, des valeurs ou des essences instituées, sans en rendre compte. Ce qui se construit sur une prétendue univocité communicative, univocité de sens, sur une herméneutique de la neutralité. C'est pour cette raison que je vais m'arrêter sur l'éthique, comme un choix politique. Bien que je comprenne que le but, c'est de sauter vers la politique, pour être responsable du saut, il me faut m'arrêter en l'air, dans le vide, dans le saut lui-même. Cet air qui semble vide et transparent contient en fait une certaine mise en ordre des valeurs, il implique un bâillonnement de la diversité de sens, de valeurs, et de significations.

Faire de l'éthique consiste à révéler les espaces de liberté qui restent, qui résistent. C'est reconnaître qu'il y a des décisions à prendre, que tout n'est pas joué, qu'il n'y a pas une réponse donnée et univoque¹⁶⁶. Une éthique implique un modèle d'humanité, une anthropologie. Penser l'éthique implique aussi de reconnaître les limites de nos pouvoirs, les contextes qui en nous limitant, nous constituent, nous construisent. Penser l'éthique, c'est réfléchir à ce qui compte, ce à quoi on donne valeur¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme suivi du Discours sur la négritude*, Paris, Présence africaine, 2004. [Parution en 1950].

¹⁶⁵ Parce que, comme je l'élaborerai dans le prochain chapitre, quand il s'agit de l'humanité et de la condition humaine, chaque réalisation historique (chaque humain concret) peut changer ce que veut dire être humain sur terre. C'est-à-dire que l'humanité (comme concept) est fonction de la réalité socio-historique dans laquelle elle se constitue.

¹⁶⁶ Brugère, Fabienne, *L'éthique du « care »*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

¹⁶⁷ Pierron, Jean-Philippe, Vinot, Didier et Chelle, Elisa, *Les valeurs du soin: enjeux éthiques, économiques et politiques*, Paris, Seli Arslan, 2018.

L'éthique fait le constat qu'il a plusieurs devenir possibles pour nous, et pour le monde. Elle met en évidence que les réalisations historiques sont, entre autres choses, le fruit des valorisations conjoncturelles. Elle permet de poser la question : pourquoi y a-t-il ce monde plutôt qu'un autre ?

Il importe de mesurer comment on choisit d'exposer le problème, les termes sélectionnés pour les questionnements, car les développements, les éventuelles réponses seront en accord avec eux. Il importe de savoir le statut qu'on accorde aux facteurs reconnus comme étant en jeu, à ce qui sera accepté, même provisoirement, comme donné. Les termes consacrés pour aborder l'éthique font d'elle une question purement conceptuelle, une question abstraite, où l'on peut tout dire, ou plutôt rien, au nom d'une prétendue liberté d'argumentation, et ce chemin a maintenu la tendance à effacer les damnés de la terre¹⁶⁸.

Face à l'indolence de la raison qui règne dans le monde¹⁶⁹, bien que nous soyons appelés à agir, priés d'agir, c'est la philosophie, particulièrement la philosophie-éthique, qui me permet une radicalité dans les approches, les questions et les réponses. Faire de la philosophie me permet de questionner le tout, l'ensemble, l'institution du système-monde moderne, dans sa réalisation historique actuelle. Bien qu'il faille garder à l'esprit que la philosophie requiert un penchant très limité pour l'abstraction¹⁷⁰, ce qui compte, c'est ce qu'on fait avec ce qu'on modèle.

Pour limiter la puissance de l'abstraction, je fais appel à l'épidémiologie socioculturelle, née de la théorie critique en médecine sociale. L'épidémiologie socioculturelle se centre sur la compréhension des processus socio-culturels qui vont de pair avec des dommages évitables, en même temps que sur la compréhension qu'elle travaille à leur réduction¹⁷¹. Ce qui me pousse à penser la vie, c'est précisément la mort. Parmi toutes les morts, tous les dommages possibles, ce qui m'interpelle, ce sont les dommages évitables, les morts inacceptables.

Dans ce chapitre, j'aborde ce que pourrait être une éthique depuis, pour et par la vie, pour les vies plurielles. Une éthique du care pour la santé collective, une éthique pour éviter

¹⁶⁸ Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002. [Parution en 1961].

¹⁶⁹ Santos, *Una epistemología del Sur* ; Santos De Sousa, Boaventura, *Derecho y Emancipación*, vol. 2 , Quito Ecuador, Corte Constitucional para el Periodo de Transición y Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional (CEDEC), 2012.

¹⁷⁰ Aphorisme 175 Taleb, Nassim Nicholas, « Additional Aphorisms, Rules, and Heuristics ».

¹⁷¹ Hersch Martínez, Paul, « Epidemiología sociocultural: una perspectiva necesaria », *Salud Pública de México*, vol. 55, no. 5, octobre 2013, pp. 512-518.

les dommages évitables. *Une bio- éthique décoloniale*¹⁷². Une éthique comme réponse à l'appel de plusieurs peuples pour un bien-vivre, pour une vie pleine-juste-digne [por el buen-vivir¹⁷³, la vida plena-justa-digna¹⁷⁴].

Pour ce faire, ce chapitre est divisé en deux parties : une première où je décris comment, dans cette période contemporaine (historique, la mienne), se fait jour un appel à l'éthique, tout en développant une argumentation pour étayer mon interprétation. Une deuxième étape où j'interroge ce que pourrait être une éthique décoloniale. Dans cette étape, je m'attacherai à décrire les éthiques du care et l'épidémiologie socioculturelle, et ce, en trois sections : une anthropologie « relationnelle »¹⁷⁵ que partagent les éthiques du care et l'épidémiologie socioculturelle, les dynamiques d'attention et de dés-attention du système-monde contemporain, et enfin une section interrogeant la contextualisation des décisions.

¹⁷² J'y reviendrai dans ce chapitre, mais il faut considérer qu'avec l'adjectif "dé-colonial", je ne prends pas seulement une position anticolonialiste et d'anti-colonialité ; mais je m'inscris dans la théorie décoloniale, qui comprend le système-monde en tant qu'articulation entre la modernité, la colonialité, le capitalisme et le patriarcat. Ce que j'inscris sous le concept "décolonial" est une prise d'engagement contre ces quatre formes d'oppression articulées.

¹⁷³ Guerrero Arias, Patricio, *Corazonar. Por una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya- Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser.*, Quito, Ecuador, Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana, 2010.

¹⁷⁴ López Intzín in Méndez Torres *et al.*, dir., *Senti-pensar el género.*

¹⁷⁵ Je comprends et partage l'impression d'une redondance, à qualifier l'"anthropologie" comme "relationnelle", tant l'est la vie humaine ; l'on pourrait penser en effet (et peut-être le devrait-on) que toute anthropologie est nécessairement relationnelle. Cependant tel n'est pas le cas de l'anthropologie philosophique qui se réfère à un modèle individuel et individualisant. Je vais approfondir dans ce chapitre le choix de maintenir cette appellation redondante.

La réflexion éthique comme réponse à notre époque

Cette étude a été déclenchée, motivée et enracinée par un travail de terrain. Le thème n'a pas été la poursuite de mes intérêts ou de mes questions mais il est l'effet d'une rencontre entre un programme de recherche, ses divers acteurs et moi, en tant qu'autrice de cette thèse. La raison pour laquelle je fais cette recherche en philosophie éthique tient à « une demande » : je fais de l'éthique sur demande parce que j'entends une demande d'éthique. Mais, demande venant de qui ?

Je me suis sentie poussée à conduire cette recherche d'ordre éthique dans deux directions, que je distingue par clarté argumentative, mais qui pourront être comprises comme des efforts dans le même but depuis des contextes distincts : mon travail avec le *Programme Actores Sociales de la Flora Medicinal en México* (PASFM), particulièrement la valeur affectée à la vie par les luttes sociales et la santé collective, et d'un autre côté, la compréhension de notre histoire présente comme *l'heure de l'anthropocène*. Je commence par décrire en quoi les apprentissages au PASFM et les études sur l'anthropocène me font entendre cette demande, une demande éthique.

La nature de la demande

Il existe plusieurs façons d'organiser la pensée et il y a différents motifs qui portent à penser le monde. J'inscris ce propos dans la perspective décoloniale de Rita Segato¹⁷⁶, selon laquelle nous ne faisons que des études engagées en commun avec des communautés, et nous partageons, selon nos possibilités, ce qui pourra être interprété comme une sorte de boîte à outils pour répondre aux questions qui ont submergé notre époque, du moins pour mieux la comprendre. Il s'agirait de sortir du contexte moderne-colonial qui utilise l'éthique pour imposer une moralité par une normalisation, selon une échelle de valeurs dites « universelles ». Il s'agit désormais de proposer une éthique interpellée, suscitée, sollicitée par ceux qu'elle devait « normaliser », « cultiver » ou « civiliser », une éthique à la demande des subalternes.

¹⁷⁶ Segato, Rita, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda.*, Buenos Aires, Argentina, Prometeo Libros, 2015.

Il est possible de se demander si les subalternes, depuis leur position subalterne, peuvent parler¹⁷⁷. Et plus encore, s'ils peuvent énoncer une demande. Ma position face à cette question consiste à affirmer qu'en effet, le subalterne peut parler. Ce qui reste en suspens, ce sont les conditions de l'écoute et de l'interprétation, en même temps que l'écoute par elle-même (la question de savoir si le subalterne sera écouté et par qui). Ce que je soutiens, en suivant Karina Bidaseca¹⁷⁸, est que les subalternes parlent à voix basses, inaudibles pour le système-monde moderne. Je me propose de commencer cette étude en écoutant une demande qui peut paraître inexistante pour la plupart, car elle vient de ceux et celles qui tout en étant là, ne comptent pas, sont inaudibles pour les dominants.

On pourrait être tenté de penser qu'une éthique vient toujours d'une demande, d'une aspiration, d'un appel. Elle est, au fond, une partie appliquée, applicable, de la philosophie, qui traite des conditions du bien-vivre, et que plusieurs courants s'efforcent de normaliser, la prétendant et la présument normative. On pourrait, et peut-être devrait-on, situer chaque proposition éthique dans le contexte de la demande à laquelle elle fait écho. En plus de cette contextualisation historique, ce que je propose, c'est un profond bouleversement : c'est de renverser le lieu d'énonciation de la théorie éthique, le modèle anthropologique adopté, et les groupes sociaux considérés.

Comme déjà établi, il s'agit d'une éthique de « subalternes », qui a pour but de montrer en quoi les pratiques et les valeurs morales de personnes qui luttent et résistent au système-monde moderne, mettent en pratique de nouvelles aspirations morales, qu'il est important de reconnaître. L'objectif n'est pas d'adopter des normes conformes au modèle dominant, ni d'imposer ces aspirations en tant que nouvelles normes, il ne s'agit pas d'une éthique normative alternative, il ne s'agit pas d'occuper le lieu de l'opresseur pour dicter ce qu'il faut faire, ce qu'il faut penser, ou quelle est la bonne compréhension du monde et des humains, ou de leurs motivations pour l'action. Il s'agit de mettre en valeur les valorisations diverses, pour contrer les effets de domination exercés sur elles, pour

¹⁷⁷ Spivak, Gayatri Chakravorty, *¿Puede hablar el subalterno?*, El Cuenco de Plata, 2011. [Parution en tant que essai en 1985 sous le titre "Can the Subaltern Speak?: Speculations on Widow Sacrifice" dans le *Wedge Journal*]

¹⁷⁸ Bidaseca, Karina Andrea, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*, Buenos Aires, Editorial SB, 2010 ; Bidaseca, Karina, « "Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café": desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial », *Andamios*, vol. 8, no. 17, décembre 2011, pp. 61-89 ; Bidaseca, Karina, dir., *Poéticas feministas descoloniales desde el Sur*, Buenos Aires, Argentina, Red de Pensamiento Decolonial (RPD), 2018.

respecter ce que ces peuples déconsidérés considèrent comme important, pour eux. C'est un effort pour la libre détermination des peuples.

Cela veut dire que si un peuple originaire défend la vie et son territoire, il faut voir cette défense comme la mise en pratique d'une moralité également précieuse et donc cesser de les exploiter au nom du capital, ou de la croissance. Cela ne veut pas dire que les Occidentaux devront défendre leurs territoires ou les empêcher de se rendre au marché. Cela veut dire qu'il faudra cesser d'imposer nos modèles éthiques aux autres. Cela dénonce en quoi nos éthiques sont élaborées par et pour des groupes sociaux privilégiés, et ce que je propose, c'est de prendre en considération la moralité des dits « subalternes ».

Il s'agit aussi de se demander qui est derrière la demande (d'une) éthique. Est-ce une éthique pour les hommes, pour les femmes, pour les enfants, pour les avocats, pour les philosophes, pour les business men ? On peut croire que c'est une éthique pour l'humanité entière, mais l'histoire ne confirme pas cette affirmation, car par exemple, au moment même où tel pays défendait les droits « de l'homme » sur son territoire, lui-même était en train de les violer sur les territoires volés à d'autres¹⁷⁹. Il s'agit de prendre en charge la modélisation de l'humain à laquelle on fait référence dans les énoncés. Il s'agit de rendre explicite la demande à laquelle on est en train de répondre, et ce que sont les intérêts que nous servons dans nos développements intellectuels.

Finalement, il faut expliciter d'où l'on parle pour « dicter » l'éthique. Est-ce qu'on s'élève au-dessus de la pensée courante de son époque ? Est-ce qu'on est vraiment plus avancé, du reste aujourd'hui ? Est-ce qu'on surplombe la réalité au point de prétendre, de ce lieu privilégié, déclarer la « bonne » théorie ? Pour ma part, je ne me situe pas en position d'extériorité par rapport à mon époque et mon histoire : cette éthique est un effort en vue d'in-surger le monde, et cette insurrection m'a appris mon monde. Et sur ce monde, ce sont les luttes pour les vies plurielles et les résistances, qui m'ont appris le plus. En d'autres termes, je fais un travail de déploiement intellectuel d'une réalité vécue et défendue par les formes de résistance que connaît l'Amérique Latine.

Derrière les résistances des acteurs sociaux de la flore médicinale au Mexique et ailleurs, il y a une mise en œuvre, en même temps qu'un appel, de ce que je nomme *une éthique du care décoloniale*¹⁸⁰. La tâche qui est la mienne, c'est de la décrire, de l'expliquer, de

¹⁷⁹ Césaire, *Discours sur le colonialisme* suivi du *Discours sur la négritude*.

¹⁸⁰ Je rappelle que par « décolonial », j'entends anti-modernité, anti-colonialité, anti-patriarcat et anti-capitalisme, comme je le développerai avec la théorie décoloniale.

la mettre en valeur, et ce faisant, d'accompagner son développement. Une tâche performative.

J'entends la demande à laquelle je réponds comme venant de trois directions : d'une part ce sont les luttes pour les vies plurielles qui exigent une éthique à même de mettre la vie au centre, au-dessus du capital ; la deuxième voie, c'est la santé collective qui montre en quoi c'est la vie, et non la mort ou la maladie, qui doit commander la santé publique ; enfin, l'anthropocène en est venu à nous montrer les interrelations de la planète, de la terre avec le monde, et en quoi même la survie des dominants implique de limiter la puissance de la modernité, à l'œuvre présentement.

Ces trois voies ne font pas écho au même registre épistémologique, ni ontologique. Par conséquent, il n'y a pas la même production « académique » pour chacune, chacune se développe différemment. La défense de la vie passe par de petits gestes parfois privés, sans reconnaissance ; parfois elle se passe dans les rues, parfois on en entend les cris dans les espaces publics. La santé collective se réalise dans les services publics de santé, dans quelques formations pour la santé, et régulièrement dans les Associations de Médecine Sociale et Santé Collective (ALAMES¹⁸¹) qui se réunissent dans les pays d'Amérique Latine, où les recherches se partagent et où sont énoncées des prises de position. Quant aux études sur l'anthropocène, ce sont des théorisations académiques venant pour la plupart d'auteurs du Nord symbolique du monde. Il faut prendre une précaution épistémologique qui nous permette d'exercer d'abord une justice cognitive, et d'éviter au mieux les erreurs catégorielles.

Finalement, avant de commencer à tisser la réflexion selon laquelle je comprends et interprète les demandes, il faut une dernière clarification épistémologique : je n'adhère pas à l'idée d'un réalisme ou d'un objectivisme, je pense que le monde n'est autre que nos relations avec lui. En ce sens, cette demande est à la fois une perception et une interprétation miennes. Dont je ne sais si elle existe au-delà de moi, parce que je n'ai pas accès au monde au-delà de moi. C'est-à-dire que j'entends une demande éthique à partir de mon monde, de la même manière que les chercheurs signalent des « problèmes » sociaux, qui sont seulement « problématiques » pour celui qui les interprète et les justifie

¹⁸¹

Voir <http://www.alames.org/>, <https://www.alames.mx/home>,
<https://www.facebook.com/ALAMESMexico/>, <https://twitter.com/alamesmexico>

en tant que tels. Je vais expliciter en quel sens ce que je perçois de mon monde, je l'interprète et le justifie comme étant une demande éthique.

Les résistances qui défendent la vie et leur demande

La première voie de la demande éthique renvoie aux pratiques pour la défense de la vie, des modes de vie divers. Défendre la vie advient dans la prise en charge de la santé propre, dans les liens sociaux de réciprocité qui permettent de vivre, dans des contextes d'exclusion, avec des pratiques de soin non marchandisées, avec des soins de santé collective qui visent à échapper aux réductions de la médecine bio-hégémonique. C'est selon plusieurs scénarios, dans des contextes géographiques divers, dans des langues et selon des organisations différentes, que des collectivités diverses demandent la défense de la vie, de leurs vies multiples.

Cette éthique de luttes conduit la plupart de temps, sans qu'il soit d'usage de le théoriser, à donner sa vie pour défendre la vie. Ces luttes contre la discrimination et l'exclusion ont à plusieurs reprises et en diverses régions du monde fait état d'une forme de sagesse pratique¹⁸², une sagesse qui invite non à se soumettre, non à se vendre, ni à céder au système-monde contemporain¹⁸³. Dans l'exigence de justice et dans la défense de la vie des peuples originaires d'Amérique Latine, derrière les luttes pour la défense du territoire, à hauteur du cri contre les féminicides, j'ai trouvé un germe pour la construction d'un autre regard éthique, j'ai entendu la demande, et la nécessité, de développer une éthique.

Pour travailler, ils nous tuent, pour vivre, ils nous tuent. Il n'y a pas de place pour nous dans le monde du pouvoir. De les combattre ils nous tueront, mais de cette façon, nous créerons un monde où nous pourrions entrer tous et où tous nous vivrions sans mise à mort dans la parole. Ils veulent nous enlever la terre pour que notre chemin n'ait plus de sol. Ils veulent nous enlever l'histoire pour que notre parole meure dans l'oubli. Ils ne nous veulent pas indiens [indigènes, indios]. Morts, ils nous veulent.

Pour les puissants, notre silence était leur souhait. En nous taisant nous mourrions, sans parole nous n'existions pas. Nous luttons pour parler contre l'oubli, contre la mort, *pour la mémoire et pour la vie*. Nous luttons pour la peur de mourir la mort de l'oubli.

¹⁸² Salamanca López, Leonardo, « Buen vivir, decolonialidad y bioética. Discusiones, aportes y articulaciones. », *Polisemia*, vol. 17, juin 2014, pp. 86-93.

¹⁸³ Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, « 1996 Cuarta Declaración de la Selva Lacandona ».

Parlant depuis son cœur indien [indio], la Patrie reste digne et avec mémoire^{184, 185}. Cette demande n'est pas rhétorique. Elle ne peut être différée. Ce que les zapatistes énoncent comme demande, c'est la vie, leurs vies. Ce n'est pas une vie rhétorique, mais la plus urgente des vies. La vie en première personne, une première personne qui est communautaire. Cette exigence, cette lutte pour la vie qui a inspiré cette thèse est formulée ainsi par les zapatistes. Leur demande-exigence s'énonce ainsi :

Notre lutte est pour nous faire entendre, et le mauvais gouvernement crie à l'orgueil [grita soberbia] et se couvre les oreilles avec des canons.

Notre lutte est pour la faim, et le mauvais gouvernement offre du plomb et du papier à l'estomac de nos enfants.

Notre lutte est pour un toit digne, et le mauvais gouvernement détruit notre maison et notre histoire.

Notre lutte est pour le savoir, et le mauvais gouvernement distribue l'ignorance et le mépris.

Notre lutte est pour la terre, et le mauvais gouvernement offre des cimetières.

Notre lutte est pour un travail juste et digne, et le mauvais gouvernement achète et vend les corps et la honte.

Notre lutte est pour la vie, et le mauvais gouvernement offre la mort comme avenir.

Notre lutte est pour le respect de notre droit de gouverner et de nous gouverner nous-mêmes, et le mauvais gouvernement impose la loi du moins aux plus nombreux.

Notre lutte est pour la liberté de penser et de marcher, et le mauvais gouvernement met des prisons et des tombes.

Notre lutte est pour la justice, et le mauvais gouvernement se remplit de criminels et de meurtriers.

Notre lutte est pour l'histoire, et le mauvais gouvernement propose l'oubli.

Notre lutte est pour la patrie, et le mauvais gouvernement rêve de drapeau et de langue étrangers.

¹⁸⁴ *Ibid.* [Mes italiques]

¹⁸⁵ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "Por trabajar nos matan, por vivir nos matan. No hay lugar para nosotros en el mundo del poder. Por luchar nos matarán, pero así nos haremos un mundo donde nos quepamos todos y todos nos vivamos sin muerte en la palabra. Nos quieren quitar la tierra para que ya no tenga suelo nuestro paso. Nos quieren quitar la historia para que en el olvido se muera nuestra palabra. No nos quieren indios. Muertos nos quieren.

Para el poderoso nuestro silencio fue su deseo. Callando nos moríamos, sin palabra no existíamos. Luchamos para hablar contra el olvido, contra la muerte, por la memoria y por la vida. Luchamos por el miedo a morir la muerte del olvido.

Hablando en su corazón indio, la Patria sigue digna y con memoria".

Notre lutte est pour la paix et le mauvais gouvernement annonce la guerre et la destruction.

Toit, terre, travail, pain, *santé*, éducation, indépendance, démocratie, liberté, justice et paix. C'étaient nos drapeaux au petit matin de 1994. C'étaient nos revendications pendant la longue nuit de 500 ans. Telles sont, aujourd'hui, nos exigences^{186, 187}.

Voilà leurs demandes, leurs exigences, formulées dans leurs propres paroles. Toutefois, la modernité-colonialité est experte à s'approprier de l'autre et à assimiler la différence. Il est possible d'interpréter de manière moderne, coloniale, capitaliste et patriarcale ces demandes-exigences. C'est précisément pour accompagner leur lutte que je me suis donné la tâche d'explicitier ce qu'elles visent, ou plus précisément de les traduire inter-culturellement, particulièrement celle que j'ai écrite en italiques : « Notre lutte est pour la vie ». Il ne s'agit pas d'une *vie* susceptible d'être comprise dans les catégories de la modernité, et expliciter ce que cela implique pour moi constitue la première demande que j'espère contribuer à faire entendre et accompagner en faisant cette étude.

Bien entendu, les zapatistes comprennent (senti-pensent) et explicitent le sens de leurs luttes [dans le sens qu'ils n'ont] : en ce sens, ils n'ont pas besoin de cette explicitation pour eux-mêmes. Ce besoin ne surgit qu'en vue des relations avec les autres, de l'interculturalité, c'est-à-dire pour la convivance, pour vivre-avec les autres qui viennent de cultures diverses, qui parlent des langues diverses. Parce que dans cette même déclaration (Quatrième Déclaration de la Jungle Lacandona), ils ont explicité cette invitation comme n'étant pas exclusive, réservée à eux ou aux peuples originaires, mais

¹⁸⁶ Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, « 1996 Cuarta Declaración de la Selva Lacandona ». [Mes italiques]

¹⁸⁷ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "Nuestra lucha es por hacernos escuchar, y el mal gobierno grita soberbia y tapa con cañones sus oídos.

Nuestra lucha es por el hambre, y el mal gobierno regala plomo y papel a los estómagos de nuestros hijos.

Nuestra lucha es por un techo digno, y el mal gobierno destruye nuestra casa y nuestra historia.

Nuestra lucha es por el saber, y el mal gobierno reparte ignorancia y desprecio.

Nuestra lucha es por la tierra, y el mal gobierno ofrece cementerios.

Nuestra lucha es por un trabajo justo y digno, y el mal gobierno compra y vende cuerpos y vergüenzas.

Nuestra lucha es por la vida, y el mal gobierno oferta muerte como futuro.

Nuestra lucha es por el respeto a nuestro derecho a gobernar y gobernarnos, y el mal gobierno impone a los más la ley de los menos.

Nuestra lucha es por la libertad para el pensamiento y el caminar, y el mal gobierno pone cárceles y tumbas.

Nuestra lucha es por la justicia, y el mal gobierno se llena de criminales y asesinos.

Nuestra lucha es por la historia, y el mal gobierno propone olvido.

Nuestra lucha es por la Patria, y el mal gobierno sueña con la bandera y la lengua extranjeras.

Nuestra lucha es por la paz, y el mal gobierno anuncia guerra y destrucción.

Techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, independencia, democracia, libertad, justicia y paz. Estas fueron nuestras banderas en la madrugada de 1994. Estas fueron nuestras demandas en la larga noche de los 500 años. Estas son, hoy, nuestras exigencias".

ouverte à l'humanité entière. Cette demande n'est telle que dans un horizon de communication inter-culturelle ainsi que je l'élaborerai dans la dernière étape du prochain chapitre.

On peut être amené à penser que l'appel auquel je fais référence est d'ordre symbolique, que je suis en train d'utiliser une métaphore pour justifier la démarche. Mais l'exigence d'une « éthique » -en tant que substantif-, et aussi l'exigence à l'égard de comportements dits « éthiques » -en tant qu'adjectifs-, sont récurrentes dans les mouvements sociaux latino-américains¹⁸⁸, aussi bien que dans la médecine sociale, au centre même de ce qu'on nomme « santé collective », à distinguer de la « santé publique ».

La santé collective en demande d'un renouvellement de l'éthique

La santé collective met au centre de la réflexion les processus d'attention et dés-attention qui peuvent permettre d'éviter un certain nombre de morts, elle dénonce une vision techniciste de la santé publique hégémonique qui coupe les problèmes des contextes, qui soutient une objectivation prétendument indispensable pour répondre avec la thérapeutique appropriée. Edmundo Granda nomme cette « santé publique » plutôt une « enfermología pública » qui pourrait se traduire par une « maladies publique », car centrée sur les maladies plutôt que sur les malades ; pour lui, cette maladies publique s'édifie sur trois prémisses : la première, c'est d'expliquer la santé depuis un paradigme philosophique centré sur la maladie et la mort. La deuxième, c'est l'usage de la méthode positiviste pour cerner les risques, et l'usage du structuralisme et du fonctionnalisme pour la compréhension des réalités sociales. La troisième, c'est la reconnaissance de l'État comme l'organisme privilégié pour la prévention de la maladie¹⁸⁹.

Pour Edmundo Granda, la compréhension et la mise en œuvre de la santé collective impliquent un tour éthique, un changement des valeurs épistémiques concernant ce qui compte pour expliquer une situation donnée, concernant la visée ultime de la santé publique, qui, traditionnellement, ne se concentre que sur la maladie comme mal à exorciser. La santé collective implique des changements qui réfutent les trois prémisses de la « maladies publique » : tout d'abord, il convient plutôt de réfléchir à la vie, à la personne, et à la santé qu'aux causes de mort ou à l'incidence des maladies.

¹⁸⁸ Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, « 1996 Cuarta Declaración de la Selva Lacandona ».

¹⁸⁹ Granda, Edmundo, « ¿A qué llamamos salud colectiva, hoy? », *Revista Cubana de Salud Pública*, vol. 30, no. 2, 2004.

Deuxièmement, il faut résister à la tentation de penser à l'égard d'« objets », pour parvenir à penser bien plutôt aux « sujets ». Enfin, il faut reconnaître, et faire germer, d'autres formes d'organisation du public, et non seulement la fonction « sanitariste » de l'État.

Edmundo Granda nous invite à penser la santé comme quelque chose qui advient de l'intérieur du vivre et par lui, et il faut se rappeler que ce vivre n'est pas phénoménologiquement divisé selon les dichotomies de la modernité, mais qu'il est à la fois biologique et social. La santé publique alternative, la santé collective, doit réfléchir à la fois à l'action à mener et à la structuration du vivre¹⁹⁰.

Une des formulations d'Edmundo Granda pour se référer à une autre éthique, c'est qu'il nous faut aller à la recherche du moment historique où les dualismes de la modernité se sont institués, pour parvenir à retrouver leur point de rencontre dans l'espace et le temps afin de construire un regard du monde libre de cette dissociation¹⁹¹. On y trouve une mise en lumière de la recherche d'intégration de ce qui vaut, pour les décisions dans le domaine de la santé, ce qui implique la contestation des prémisses de la maladologie publique citées auparavant et une insistance sur la pertinence qu'il y a à penser la vie socio-culturellement. Ce qu'on appelle « santé collective » comporte déjà, clairement inscrite en elle, la dimension éthique : cette nouvelle valorisation éthique nous appelle à prendre nos décisions de soin en pensant à la vie dans son sens plutôt qu'à la santé.

Cette santé publique surgirait depuis le local, aurait son origine dans le monde présent, respecterait ce qui est temporel, essaierait de comprendre le complexe, ne jetterait pas le divers, donnerait une grande valeur à ce qui est auto-poïétique, reconnaîtrait plusieurs rationalités, et parmi elles, la scientifique (métaphore du « pouvoir de la connaissance ») ; elle aurait un axe éthique très fort, avec lequel elle conforterait le renforcement des mouvements sociaux par lesquels, à la fois, elle pourrait faire pression avec plus de force sur l'État intermédiaire stratégique et ainsi faire face aux pressions des pouvoirs supra et sub nationaux (métaphore du « bon pouvoir socialiste »), pour vivre un monde plus humain et non pas nécessairement pour prendre le pouvoir (encore une fois la métaphore du « pouvoir de la vie »)^{192, 193}.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 15.

¹⁹² Granda, Edmundo, « La salud pública y las metáforas sobre la vida », *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, vol. 18, no. 2, 2000, p. 95.

¹⁹³ Traduit de l'espagnol par l'autrice: «Esta salud pública surgiría desde lo local, se originaría del mundo del presente, respetaría lo temporal, intentaría comprender lo complejo, no desecharía lo diverso, daría un gran valor a lo autopoyético, reconocería varias racionalidades, y entre ellas la científica (metáfora del “poder del conocimiento”); tendría un eje ético muy fuerte, con lo cual apoyaría el fortalecimiento de los movimientos sociales con los que, a su vez, podría presionar con más fuerza al Estado intermediador estratégico y enfrentar las presiones de los poderes supra y subnacionales (metáfora del “buen poder

Dans ce fragment, on voit à l'œuvre un recours direct à l'axe éthique de la santé collective, indissociable de changements épistémiques et politiques, de telle sorte qu'elle puisse, avec eux, soutenir ce changement de paradigme. Parce que, pour le dire clairement, prendre soin de la santé collective signifie s'engager envers les vies, dans toutes leurs dimensions. Vies qui doivent pouvoir se dérouler de différentes manières. Le problème étant que les sciences « avancent », la clinique médicale « évolue » et les problèmes fondamentaux de l'existence humaine demeurent quant à eux intacts. Or, prendre soin de la santé collective fait appel à la *phronesis* aristotélicienne, cet art de « bien décider » ; et cet appel est urgent, car les problèmes « de la vie » ne font qu'augmenter, pour ce qui concerne une grande partie du monde ¹⁹⁴.

La dernière phrase est également intéressante, où est souligné que ce qu'on cherche, c'est à vivre dans un monde plus « humain ». Il apparaît comme une évidence que ce qu'on cherche, c'est la vie ; cependant ce n'est pas une évidence. Souvent, on oublie que construire des maisons, améliorer les processus chirurgicaux ou augmenter les transactions internationales a pour but de soutenir la vie, du moins, certaines vies humaines. Toutes nos actions ont une référence directe avec la vie, non qu'elle soit la réalité suprême, mais parce qu'elle est existentiellement notre réalité radicale, dans laquelle vont nous apparaître toutes les autres, qui seront d'abord seulement contingentes, des réalités de second degré seulement ¹⁹⁵. Même installés dans un individualisme néolibéral égocentré, nous devons faire face à la vie, du moins à la nôtre. Il nous est impossible d'échapper à la vie, et paradoxalement c'est la mort nous environne.

La maxime éthique ainsi énoncée : « ce qu'on cherche, c'est de vivre en un monde plus humain », peut être elle aussi de fait contestée, car elle ne se trouve pas confirmée dans la plupart de nos mondes. Ce qu'il faut se demander, c'est comment il est possible de la valider plutôt que de la reléguer du côté de l'Histoire, ou bien dans l'ordre des essences, comme étant de droit ou encore par nature, ou enfin en en projetant l'origine dans une déité. Mon interprétation est qu'Edmundo Granda est en train de la fonder dans l'expérience historique, l'expérience incarnée des peuples originaires d'Amérique Latine

socialista”), para vivir un mundo más humano y no necesariamente para tomar el poder (nuevamente metáfora del “poder de la vida”).

¹⁹⁴ Granda, « Globalización de los riesgos en salud ».

¹⁹⁵ Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*. [Première édition par la Revue d'Occident en 1957].

qui mettent en pratique, parfois à tout prix, cette maxime¹⁹⁶. Cependant c'est là, dans cette énonciation, que je trouve véritablement en jeu cette demande d'éthique, alors que, laissée sans explicitation anthropologique et éthique, elle pourrait être interprétée comme rhétorique dans d'autres contextes culturels, et pourrait devenir aussi fallacieuse que la notion d'*homo economicus*. Et ce, étant donné que j'accepte dans toute sa portée l'idée de la défense de la vie et de la santé collective, que je me donne pour tâche l'explicitation philosophique de ce que veut dire cette proposition : « notre lutte, elle est pour la vie », à la fois dans sa dimension éthique, anthropologique, biologique, et aussi économique et politique.

La défense de la vie actualisée dans les luttes et mouvements sociaux n'est pas dissociable de la naissance de la Médecine Sociale et Santé Collective dans l'Amérique Latine : l'association ALAMES a été créée en 1984, se donnant pour but l'intégration de la vie, présentée plus haut dans le texte par la voix d'Edmundo Granda. ALAMES-México raconte l'histoire de l'association comme étant née de la confluence de la pensée critique en matière de santé et des luttes des peuples latino-américains pour la défense de la santé¹⁹⁷.

L'intégration de ce qui compte pour la santé et pour la vie, extrait des mouvements sociaux, est explicitement en jeu dans les décrets de l'Association. Le premier regardant comme indissociables la santé et la vie, les statuts contiennent une prise de position explicite contre le capitalisme et le néolibéralisme qui, en tant qu'ordres globaux, détériorent la planète et la dignité humaine ; les décrets 5 et 6 explicitent la relation avec les luttes pour la défense du territoire et la vie dans le monde. Ils convoquent comme valeurs expresses les défenses de la santé, de la vie digne et de la planète-terre. Ils font écho précisément à la dignité, à la souveraineté et au respect des peuples, de la nature et *du plurivers*, c'est-à-dire l'univers au pluriel, ils font écho directement à d'autres types de valeurs-savoirs, entre autres les valeurs-savoirs spirituelles. Ils se donnent aussi comme objectif de rendre justice aux connaissances des peuples originaires¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Voir Comité Clandestino Revolucionario Indígena- Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Declaraciones de la Selva Lacandona*. En ligne: https://radiozapatista.org/?page_id=20278

¹⁹⁷ ALAMES México, « Nuestra Historia », *ALAMES México*, <<https://www.alames.mx/home>>, consulté le 16 mars 2020.

¹⁹⁸ Asociación Latinoamericana de Medicina Social y Salud Colectiva, « Estatutos Asociación Latinoamericana de Medicina Social y Salud Colectiva », 1984, pp. 1-2.

Ces perspectives de lutte pour la médecine et la santé publiques souffrent d'un manque d'accompagnement philosophique. Si la tradition philosophique prétendait décrire en quoi la lutte pour la vie s'est déjà fait jour dans quelques conceptualisations éthiques antérieures, il faut cependant tenir compte du modèle de l'humain qu'elles convoquent, pris par des courants de pensée, des dichotomies entre les valeurs, les essences et les déités qui y sont postulées. Il y a une tendance majeure à inscrire les approches « nouvelles » dans les théories des traditions dominantes¹⁹⁹, mais dans ce cas, cette tendance va rendre difficile de comprendre en quoi cette proposition éthique incarnée est radicalement autre. Autrement dit, en regard de l'appel aux cosmoperceptions traditionnelles, non modernes, les « valeurs » convoquées par la médecine sociale font référence aux épistémologies et savoirs non-modernes, tout en utilisant les mots et les concepts de la modernité, qui ont un sens institué au monde. J'y vois une demande pour déployer ces sens non-modernes de manière non-moderne.

Ce que je propose est d'abord la reconnaissance de ces autres de la modernité. Et ensuite, la reconnaissance de leurs exigences dans les termes qui sont les leurs. À cette étape, je mets en lumière le besoin d'une éthique décoloniale, pour revenir par la suite à la volonté pratique de la médecine sociale, à la santé collective, et le comprendre en fonction des vies et de l'exigence de vivre.

En effet, les différences socio-historiques sont déterminantes en matière éthique, et ce sont les sujets dominants qui ont été pris en considération par l'éthique, dans l'histoire de la philosophie ; et plus radicalement, même si l'on trouve dans l'histoire de l'humanité des ébauches d'un vivre-autrement, elles n'ont pas été si couramment mises en pratique. Les éthiques dominantes dans l'histoire de la philosophie se sont affrontées à des problèmes majeurs pour leur mise en œuvre, même de la part des dominants occidentaux.

Il s'agit désormais pour nous de commencer par des postulats, de poser quelques axiomes, et de juger l'éthique qui en résultera par ses conséquences, conséquences dans les pratiques de soin domestique, conséquences dans l'attention à la vie au sein du cabinet médical, conséquences dans la structuration d'un système public de soin ; il s'agit en d'autres termes de tenir compte des conséquences dans nos vies, dans notre époque, et non pas de conséquences rhétoriques, hypothétiques, logiques ou discursives. Je propose

¹⁹⁹ Prologue à la deuxième édition Paperman, Patricia et Laugier, Sandra, *Le souci des autres: éthique et politique du « care »*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2011.

que l'adéquation de la proposition soit jugée par sa mise en œuvre. Autrement dit, je propose un tour épistémologique pour la validation de ma proposition, qu'elle soit jugée sur sa mise en œuvre et non pas seulement sur sa cohérence théorique interne.

L'anthropocène comme moment de demande

Le dialogue avec l'altérité implique toujours un risque, un risque de perte. Pour qu'il me soit possible de communiquer ce que je suis à l'autre, il me faut traduire des expériences et des sentiments propres. En plus, je dois traduire ma langue maternelle dans une autre langue, et je serai interprétée selon les critères d'une autre culture ; je vais y perdre plus que de la précision, je vais y perdre plus que des nuances. J'accepte une telle perte quand elle implique de gagner en compréhension²⁰⁰. Cependant, pour que ce dialogue ait lieu, cela exige une ouverture initiale. Comment traduire inter-culturellement, depuis les langues originaires jusqu'à l'espagnol, et de l'espagnol maintenant au français, ce que veut dire défendre la vie. Comment accompagner cette traduction entre des langues avec ses sauts de registre ? C'est d'autant plus difficile quand on considère que la racine en est dans les luttes et résistances contre le système-monde contemporain, qu'elle est passée par les luttes sociales, qu'elle est passée par la suite par quelques filières de l'Académie latino-américaine et que je me propose de la présenter dans une autre Académie, qui relève d'une autre culture.

Le premier prérequis pour ce dialogue est la reconnaissance de notre lieu d'énonciation comme lieu valide. Reconnaissance qui doit advenir autant au niveau interne, en conscience, qu'aux yeux des autres²⁰¹, sous forme d'une reconnaissance externe. Pour dialoguer avec la tradition occidentale, il faut que l'interlocuteur considère que je suis fondée à parler²⁰², il y faut également la reconnaissance de la socio culturalité de la connaissance, il faut reconnaître la pertinence d'autres épistémologies, il faut encore que l'interlocuteur puisse sortir de soi pour dialoguer avec l'autre, dans son altérité²⁰³. On peut trouver parmi les auteurs d'études occidentales des interlocuteurs avec lesquels on peut tenter une traduction interculturelle. Je me propose de présenter l'un d'entre eux.

²⁰⁰ Corona Berkin, *Producción Horizontal del Conocimiento*.

²⁰¹ Je le postule ici, mais cette distinction est fondamentale pour la compréhension de la colonialité et du système-monde contemporain, que je développe dans le prochain chapitre.

²⁰² Spivak, *¿Puede hablar el subalterno?* [Parution en tant que essai en 1985 sous le titre "Can the Subaltern Speak?: Speculations on Widow Sacrifice" dans le *Wedge Journal*]

²⁰³ Corona Berkin, *Producción Horizontal del Conocimiento*.

Cette demande éthique, entendue comme issue des luttes pour la vie, incarnée dans la médecine sociale et dans la santé collective, peut dialoguer avec quelques théorisations qui sont le fait d'auteurs des Académies nord-occidentales, dans le domaine des études sur l'anthropocène. Ces études sont elles aussi très variées et peuvent se voir contestées. Par conséquent, il me faut préciser la nature du dialogue que je propose. Je me réfère à l'interprétation de Michel Lussault sur l'anthropocène, tout particulièrement celle qu'il a développée tout au long de son cours public « Qu'est-ce que l'anthropocène ? »²⁰⁴. Ce qui suit sera la mise en relation de son approche avec quelques éléments de la théorie latino-américaine centrés sur le besoin d'une éthique ou plus précisément l'appel à une éthique.

Le concept d'anthropocène, attribué à Paul Josef Crutzen²⁰⁵, signifie l'influence de l'espèce humaine sur la terre, sur la planète, à tel point qu'il a été possible de le situer dans le temps géologique. C'est-à-dire de comprendre l'humanité comme une force majeure agissant sur « ce qui est autour d'elle », l'environnement, « la nature ». D'abord le concept vient des sciences de l'environnement, et très tôt, il impliquera les sciences sociales, les autres sciences, physique et biologie et plus largement les sciences humaines.

Au-delà de la discussion sur la pertinence du concept, sur la raison de sa popularité et la valeur d'une parole pour celui qui s'en fait le porte-parole, plus encore que d'accepter que le concept nous confronte à nos divisions disciplinaires et nous renvoie au fait qu'aucune discipline ne peut avoir le dernier mot sur ce que le concept veut dire, mon adhésion se fonde sur le fait qu'il nous a amenés aux limites conceptuelles de la modernité²⁰⁶. C'est grâce à cette mise à distance de la modernité, que les études décoloniales, la médecine sociale, la santé collective peuvent être mise en relation avec l'anthropocène.

La discussion sur la pertinence d'un concept, les rivalités pour en imposer un meilleur, sont encore des préoccupations de minorités dominantes. Bien qu'il soit peut-être intéressant d'inclure l'Amérique Latine concernant le nom de cette nouvelle époque, puisqu'il lui appartiendrait de donner son avis pour savoir s'il s'agit du capitalocène, ou

²⁰⁴ Lussault, Michel, *Qu'est-ce que l'anthropocène?*, Cours public pour l'École Urbaine de Lyon, 2019, disponible en ligne: <https://medium.com/anthropocene2050/quest-ce-que-l-anthropoc%C3%A8ne-8da66c93ff22>

²⁰⁵ Crutzen, Paul Josef, « Geology of mankind », *Nature*, 2002, <<https://www.nature.com/articles/415023a>>, consulté le 19 mars 2020 ; Crutzen, Paul Josef et Stoermer, Eugene F., « The Athropocene », *IGBP's Global Change newsletter*, 2000.

²⁰⁶ Lussault, Michel, « Leçon inaugurale. Planète, Terre, Monde : le global entre en scène. », 24 janvier 2019, <<https://www.sondekla.com/pro/event/9491>>, consulté le 17 mars 2020.

du régime patriarcal ou du règne des hommes blancs. Ainsi placée sous ces paramètres, cette discussion se fait encore sous les termes du maître²⁰⁷. Pour comprendre les crises de notre temps, l'Amérique Latine parle du « système-monde moderne, colonial, capitaliste et patriarcal » ; pour nous en effet, il est impossible de comprendre nos réalités sans questionner les quatre structures en même temps et au même titre.

Ce qui est intéressant dans le concept d'anthropocène et les discussions qu'il suscite, c'est qu'il permet d'entrer en dialogue par deux chemins : par la reconnaissance que la planète inclut aussi le Sud, que tous doivent s'engager dans des actions pour faire face à la crise (même si le Sud n'est pas le principal responsable) et parce que la crise met en question le capitalisme, partiellement également la modernité, et plus minoritairement encore le patriarcat. Je soutiens ces critiques en accord avec la théorie décoloniale, en ajoutant précisément la dimension de la colonialité. Ce qui veut dire que ce concept d'anthropocène peut être, à mes yeux, un concept pont.

Selon Michel Lussault²⁰⁸, ce que le concept d'anthropocène met en jeu, plus encore que celui de *réchauffement climatique* ou celui de *changements globaux*, c'est la question de l'habitation *humaine* de la planète. C'est en cela que le concept a la possibilité de s'affranchir des frontières scientifiques. Ce qui est en jeu dans la conceptualisation de l'anthropocène n'est rien de moins que la condition humaine. Que veut dire *l'anthropos*, en effet ?

Entre les enjeux que l'anthropocène met en lumière, je distingue la redéfinition des principes d'habitation de la planète : le fait que ce qu'il y a de local est toujours global²⁰⁹. Il y a une collusion, une hybridation d'échelles et de temporalités. Ce mixage d'échelles et de temporalités nous confronte aux problèmes politiques, environnementaux, sociaux que nous peinons à bien comprendre, à anticiper. Michel Lussault²¹⁰ pose la question éthique de savoir que penser et que faire, quand on comprend que la valorisation d'une action humaine doit prendre en considération le temps géologique et le temps historique

²⁰⁷ Lorde, Audre, « The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House », in *Sister Outsider: Essays and Speeches*, California, United States, Ed. Berkeley, CA: Crossing Press, 2007, pp. 110-114. [Première édition 1984].

²⁰⁸ Lussault, « Leçon inaugurale. Planète, Terre, Monde : le global entre en scène. »

²⁰⁹ Lussault, Michel, « La rupture des années 1950 ou la «grande accélération» », 14 février 2019, <<https://www.sondekla.com/pro/event/9614>>, consulté le 18 mars 2020 ; Lussault, Michel, « Pourquoi faudrait-il admettre la nouveauté de l'anthropocène ? », 28 février 2019, <<https://www.sondekla.com/user/event/9630>>, consulté le 18 mars 2020.

²¹⁰ Lussault, « La rupture des années 1950 ou la «grande accélération» ».

long, et non seulement le temps biographique. Est-ce que nous avons une responsabilité pour les générations futures ?

Une des implications le plus puissantes du concept, c'est qu'on ne peut séparer les actions minimales des individus humains des effets globaux²¹¹. Les réalités variées et leurs objets seront compris comme « d'hyper-objets », les lieux seront « hyper-lieux »²¹², ce qui implique de reconnaître le pouvoir des interconnexions entre eux, connexions visqueuses (ces objets sont collants et collés, ils ne sont pas seulement locaux), ils ne sont pas continus dans le temps (ils sont intermittents) et ils sont tous imbriqués²¹³. Ce qui est souligné par cette façon de comprendre le monde, ce sont les limites de la connaissance, la fragilité de notre compréhension²¹⁴.

Penser relationnellement le monde implique un changement de perspective, pour penser la planète, la terre et nous en son sein. Il faut reconnaître une interdépendance généralisée, personne n'est indépendant, singulier, ni autosuffisant. Nous sommes tous responsables de ce qui se passe dans le monde, non humains compris. Une deuxième implication, c'est que tout est local et global, comme nous l'avons dit, et que personne ne peut s'exempter de la responsabilité morale envers l'humanité. C'est-à-dire que l'interrelation générale du système nous oblige à repenser la responsabilité, les décisions et les politiques que nous lui associerons²¹⁵.

Penser l'anthropocène implique de penser la physique, la chimie, la biologie du globe, mais aussi l'habitation humaine dans ce système. Cela nous invite à penser à un modèle de conduite en tant qu'être humain sur cette terre, et la réponse, étant donné l'urgence de la crise planétaire, doit être celle d'un humain inscrit dans son époque, dans cette époque. Un humain, dans ces circonstances, qui ne peut être humain que dans ces possibilités et limites.

Cette approche exige de nous de prendre en charge nos souhaits et les aspirations qui nous portent à l'égard de ce que veut dire vivre humainement ; et il faut bien reconnaître que ce que voudra dire être humain devra prendre en compte les limites du globe, avec ce

²¹¹ Lussault, Michel, « Le système-PTM, un état des lieux », <<https://www.sondekla.com/user/event/9637>>, consulté le 18 mars 2020.

²¹² Lussault, Michel, *Hyper-lieux. Les nouvelles géographies de la mondialisation*, Paris, France, Seuil, 2017.

²¹³ Lussault, « Pourquoi faudrait-il admettre la nouveauté de l'anthropocène ? »

²¹⁴ Taleb, Nassim Nicholas, *The Black Swan : The Impact of the Highly Improbable*, Random House, 2010.

²¹⁵ Lussault, Michel, « Le système-terre et son gouvernement »,.

qu'il comporte, avec les dynamiques qui le commandent. La matérialité de la planète-terre est la première condition de possibilité pour la vie humaine et il faut bien l'admettre. On devra lui accorder la primauté logique et éthique, contrairement à la structuration moderne du monde²¹⁶.

Nous n'avons pas encore une éthique à la hauteur de notre époque²¹⁷, d'autant que la plupart d'entre elles partagent les principes de la modernité, soit sa rationalité, soit le fait qu'il serait possible de dissocier les « problèmes » de leurs circonstances. Plutôt que présenter la critique des éthiques dominantes, ce que je soutiens, et j'y insiste, c'est que les études sur l'anthropocène nous invitent aussi à repenser fondamentalement ce que veut dire être humain et vivre humainement. Elles aussi sont arrivées à la conclusion qu'il faut relier les échelles, les contextes, les problèmes et les implications. Elles aussi ont besoin d'une éthique qui ne soit pas que formelle, qui soit d'abord susceptible d'être incarnée, vécue. Il est urgent de changer notre manière de vivre. Pour ces raisons, je pense que cette proposition éthique répond aussi à leur aspiration.

Ce qui est commun à ces trois formes d'exigence (la demande pour la vie, la demande d'une santé collective, la demande issue de la compréhension du système planète-terre-monde) est la pertinence de l'englobement. Bien que chaque domaine prenne différents facteurs en considération, –par exemple les représentations du monde indigènes ne prendront pas en compte les études génétiques, ou moléculaires–, cela ne les empêchera pas de valoriser la vie à une autre échelle. À l'autre extrême, les études sur l'anthropocène (et les études en général depuis un regard occidental) ne considèrent pas que nos connaissances incluent déjà une position morale. L'appel à une éthique de la relation est aussi l'appel à l'intégration de la vie, de ce qui compte pour l'essentiel : l'acceptation du fait de la dimension relationnelle de la vie, non seulement de la vie humaine, et de ses conditions de possibilité.

La communauté scientifique « mondiale » connaît la façon dont sont globalement affectées les vies basées sur l'exploitation de combustibles fossiles, sur le changement global ou sur le réchauffement climatique. Et en même temps, on continue à vivre

²¹⁶ Degeorges, Patrick, « La quatrième voie : les politiques de la Terre face à l'Anthropocène », <<https://medium.com/anthropocene2050/la-quatri%C3%A8me-voie-les-politiques-de-la-terre-face-%C3%A0-lanthropoc%C3%A8ne-ab40d80fa0b>>, consulté le 25 mars 2020.

²¹⁷ Garrafa in Garrafa, Volnei, Kottow, Miguel et Saada, Alya, *Estatuto epistemológico de la bioética*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2005.

conformément à une éthique individualiste, en apaisant sa conscience avec une justice distributive utilitariste, qui n'a jamais eu aucune relation avec les conditions socio-historiques auxquelles nous faisons face. Plus encore, nous mettons en pratique des éthiques qui considèrent comme pensée vertueuse le fait de n'avoir pas de contenus historiques, qui estiment que de l'acceptation de prémisses formelles, s'ensuit l'acceptation de la mort d'individus particuliers. C'est ainsi que les visions du monde originaires de l'Abya Yala²¹⁸ nous montrent une moralité pratiquée, la mise en pratique d'une moralité tournée vers la vie globale et plurielle²¹⁹.

S'il y a un concept à retenir concernant cette attente, cette demande, c'est celui d'englobement. C'est le fait d'accepter un monde relationnel, ce qui fait appel à un autre type d'éthique, une éthique qui ne soit pas marquée par les catégories de la modernité, selon les mots d'Edmundo Granda : « Un monde global est un lieu dans lequel, pour une fois, le desideratum de la responsabilité morale et les intérêts de la survie coïncident et se fondent. La globalisation est, entre autres choses (et peut-être plus qu'aucune), un défi éthique et politique »^{220, 221}.

²¹⁸ Le mot "Amérique" est le nom imposé par les colonisateurs : il y a quelques peuples originaires andins qui appellent "Abya Yala" le territoire nommé "Amérique".

²¹⁹ Salamanca López, « Buen vivir, decolonialidad y bioética. Discusiones, aportes y articulaciones. »

²²⁰ Granda, « Globalización de los riesgos en salud », p. 127.

²²¹ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "Un mundo global es un lugar en el que, por una vez, el desideratum de la responsabilidad moral y los intereses de la supervivencia coinciden y se funden. La globalización es, entre otras cosas (y quizá más que ninguna), un desafío ético y político".

Une éthique décoloniale : Les éthiques du care depuis l'épidémiologie socioculturelle

L'éthique s'est définie comme une discipline philosophique qui traite des décisions humaines qui engagent l'action. Historiquement on peut l'associer à l'étude de la responsabilité, des valeurs, du mal et du bien. Que ce soit selon des approches particularistes, ou d'autres universalistes, la plupart demeurant rationalistes, il faut presque toujours délimiter la place concédée à la sensibilité humaine, la tendance étant de l'ignorer.

Conduire une réflexion sur l'éthique au sein de l'Institution académique implique l'usage de concepts, la connaissance de quelques auteurs, et plus largement, la référence à la tradition philosophique occidentale²²². L'éthique telle qu'elle est comprise et conceptualisée dans notre monde est un produit d'Occident. Répondre à la demande explicitée antérieurement m'oblige à faire un pas de côté par rapport à l'éthique instituée, car l'éthique qu'il m'incombe de mettre au jour est une éthique qui a la spécificité d'inclure la vie, alors que l'éthique instituée s'est maintenue dans un esprit colonial et colonisateur, pour lequel certaines vies importent moins que d'autres. Je vais commencer par expliciter en quoi l'éthique peut être comprise comme coloniale, pour soutenir ce que voudra dire une éthique décoloniale.

Dire que l'éthique est coloniale²²³ a deux sens : c'est dire d'abord qu'elle institue des hiérarchisations entre les êtres, les genres, les âges, en fonction également de la neurodiversité du psychisme, mais aussi les lieux géographiques, les ethnies, voire dans les savoirs et les rationalités. C'est précisément elle qui va fixer l'échelle de ce qui a valeur, de ce qui doit compter, de ce qui sera échangeable. Plus encore, l'éthique est au cœur du projet colonial, car elle est un outil pour désigner *les lignes abyssales*²²⁴ de l'humanité, qui vont justifier la violence, la torture et la mort. Elle va édicter ce qui sera marque de civilité et ce qui sera incivil, déterminer ce qui sera rationnel et ce qui sera sauvage. Bref, elle fixera, instituera et hiérarchisera des contenus moraux en suivant le modèle dichotomique de la modernité. En un mot, l'éthique va instituer le projet moral de la

²²² Kottow, Miguel, « Perspectivas bioéticas Sur Sur. Hacia una bioética latinoamericana », *Redbioética UNESCO*, vol. 10, no. 1, juin 2019, pp. 135-147.

²²³ Dans ce chapitre, je présente ce que serait une éthique décoloniale. Pour ce faire, j'analyse en quoi l'éthique peut être comprise comme coloniale. Dans le prochain chapitre, j'approfondirai la théorie décoloniale et ses implications.

²²⁴ Santos, *Una epistemología del Sur*.

modernité. Quant au deuxième sens, il pourrait être nommé comme le négatif du premier : ainsi, d'un côté l'éthique dominante va mettre en lumière ce qui compte, ce qu'on doit rechercher, et de l'autre elle va procéder par le vide, dire ce qui est négligeable, ce qu'il faut éliminer, ce à quoi il est justifié de faire violence.

Qu'entendons-nous cependant par colonialité ? La colonialité diffère du colonialisme. Le colonialisme fait référence à une époque historique de l'humanité, ou plutôt à des événements, des conquêtes historiques divers. Il n'y va pas de la même intention dans la colonisation des pays africains, dans les colonies états-uniennes, dans *l'annexion* des territoires d'outre-mer par la France, que dans *l'invention de l'Amérique*. Je parle ici de l'Amérique, et plus précisément de l'invention de l'Amérique Latine²²⁵. Le colonialisme évoque l'occupation militaire, économique, politique des lieux, des corps, des êtres, des choses, alors que la colonialité est d'ordre symbolique²²⁶, elle fait écho à la hiérarchisation imposée, instituée et naturalisée, des êtres, des lieux, des pouvoirs, des savoirs²²⁷, hiérarchie qui demeure à l'œuvre même après les indépendances de la plupart des pays. Il n'y a pas de hiérarchies « naturelles » dans le monde tant qu'on n'accepte pas une déité, une rationalité, ou une « nature » indépendante de nous²²⁸. C'est dire que toutes nos connaissances passent par nous, et si hiérarchie il y a, elle est une création, une institution humaine qui se fait passer pour naturelle.

Je partage la conceptualisation différenciée entre les études décoloniales et les études post-coloniales, la raison principale en étant d'ordre historique : la colonisation de l'Amérique Latine et des Caraïbes par l'Espagne et le Portugal dès le quinzième et jusqu'au dix-neuvième siècle a été fondamentalement distincte de celle de l'Afrique et de l'Asie entre le dix-huitième et le vingtième siècle. Ce que nous appelons « l'inflexion décoloniale » fait écho aux expériences et trajectoires (intellectuelles et politiques) propres à l'Amérique Latine²²⁹.

²²⁵ O'Gorman, Edmundo, *La invención de América : investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, Fondo de Cultura Económica : Secretaría de Educación Pública, 1984 (Lecturas Mexicanas. Primera Serie). [Parution 1958].

²²⁶ Il faut tenir présente à l'esprit la matérialité de la concrétisation de la colonialité. En effet dans le monde moderne dichotomique, il y a un risque, en la disant "symbolique", de contourner sa réalisation concrète.

²²⁷ Quijano, Aníbal, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Perú, Ediciones Sociedad y Política, 1988 ; Quijano, Aníbal, « América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día », janvier 1991 ; Quijano, Aníbal, « Colonialidad y modernidad/racionalidad », *Perú Indígena*, 1992 ; Quijano, Aníbal, « Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America », *Nepantla*, 2000.

²²⁸ Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2015. [Parution 2005]

²²⁹ Restrepo et Rojas, *La inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*.

L'Inflexion décoloniale peut être comprise de façon large comme l'ensemble des pensées critiques sur le côté obscur de la modernité produits depuis les 'damnés de la terre' (Fanon 1963²³⁰) qui cherchent à transformer non seulement le contenu mais les termes-conditions dans lesquels l'eurocentrisme et la colonialité se sont reproduits dans le système monde en infériorisant des êtres humains (colonialité de l'être), en marginalisant et invisibilisant des systèmes de connaissance (colonialité du savoir) et en hiérarchisant des groupes humains et des lieux dans un patron de pouvoir global, pour son exploitation en faveur de l'accumulation élargie du capital (colonialité du pouvoir). D'une manière plus restreinte, mais aussi plus précise, l'inflexion décoloniale fait référence à une série de catégories et des problématiques forgées et développées dans les dix dernières années par un collectif de représentants académiques majoritairement latino-américains, qui cherchent à visibiliser les effets structurants dans le présent de la colonialité^{231, 232}.

L'idée centrale étant que la modernité s'est construite sur la différenciation de « l'autre », selon les modalités dichotomiques qui sont les siennes, ou plus encore sur l'essentialisation de l'autre comme d'un étranger, comme étant d'une autre nature, d'une autre espèce ; et même dans son institution imaginaire, elle a instauré des scissions, marquant les limites de la rationalité moderne. Parce que selon sa conception, les lumières de la modernité sont plutôt singulières et singularisantes. La modernité a établi qu'entre les êtres, le dominant était l'homme, adulte, blanc. Qu'entre les savoirs, celui dit « scientifique » était le seul. Qu'il y avait dans le monde des lieux de civilisation, des lieux de vie, et des non-lieux (des lieux en voie de développement ?), des peuples qui n'étaient considérés que comme ressources à exploiter pour le bien « de vrais lieux de vie ».

Ce qui est à retenir, c'est que la modernité a divisé les mondes, les êtres, les savoirs, les lieux, les pouvoirs, de façon à s'établir comme le centre de référence, et en exclure d'autres vers la périphérie. Elle s'est donné pour tâche de dicter ce que doit être la véritable humanité par opposition à une humanité subalterne. Les éthiques modernes ont été collaboratrices du projet de la modernité. Elles se sont érigées sur les dichotomies, les

²³⁰ Parution en français en 1961.

²³¹ Restrepo et Rojas, *La inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*, pp. 37-38.

²³² Traduit de l'espagnol par l'auteurice: "La inflexión decolonial puede ser entendida de manera amplia como el conjunto de los pensamientos críticos sobre lado oscuro de la modernidad producidos desde los 'condenados de la tierra' (Fanon 1963) que buscan transformar no sólo el contenido sino los términos condiciones en los cuales se ha reproducido el eurocentrismo y la colonialidad en el sistema mundo inferiorizando seres humanos (colonialidad del ser), marginalizando e invisibilizando sistemas de conocimiento (colonialidad del saber) y jerarquizando grupos humanos y lugares en un patrón de poder global para su explotación en aras de la acumulación ampliada del capital (colonialidad del poder). De una manera más restringida, pero también más precisa, la inflexión decolonial se refiere a una serie de categorías y problemáticas acuñadas y decantadas en los últimos diez años por un colectivo de académicos, predominantemente latinoamericanos, que buscan visibilizar los efectos estructurantes en el presente de la colonialidad".

différences et les hiérarchisations. Elles se sont prises pour la norme et depuis leur prétendu lieu d'énonciation sans lieu (ce que Santiago Castro Gómez appelle *l'hybris du point zéro*²³³ : le non-lieu, extérieur, sans histoire, au-delà de l'histoire, neutre, objectif, aseptique) ont dicté ce qu'il fallait instituer, se sont efforcées de normaliser leur monde et à la fois « le reste » : le reste des êtres, des lieux, des savoirs.

La production de savoirs éthiques a continué à hiérarchiser les lieux : les auteurs académiques lisent et citent ce qui est produit dans le Nord symbolique du monde, ce qui s'écrit dans les langues dignes d'être lues²³⁴. Est accepté comme simple donné que la communauté « scientifique » est construite par des pays « du premier monde ». La seule façon d'écouter un subalterne, c'est qu'il renonce à sa langue propre et en vienne à parler depuis le Nord, et les langues dominantes. Si nous considérons la ressource limitée qu'est le temps dont dispose chacun dans sa recherche, il l'investira « nécessairement » dans les travaux issus du Nord, conformes aux critères de la modernité selon lesquels certains se croient autorisés à traiter de la colonialité dans l'ignorance totale des travaux élaborés par ceux qui sont directement confrontés à elle²³⁵. Être au courant de ce qui se produit, c'est être au courant de quelques lieux reconnus en tant que lieux d'énonciation valorisés. En plus, c'est souscrire à l'hypothèse que ce qui s'est produit dans le reste du monde doit d'une quelconque façon être réductible à ce que le Nord a déjà dicté, car l'innovation et la connaissance véritable doivent nécessairement se produire dans des lieux reconnus comme lieux d'énonciation des connaissances.

Les éthiques de la modernité ont soutenu la hiérarchisation des êtres. Les études féministes ont montré comment les éthiques dominantes privilégient un monde genré où la masculinité s'établit comme la norme²³⁶, mais au-delà, ces éthiques ont maintenu des suprématies raciales et ethniques²³⁷, elles contribuent à une institution du monde centré sur une catégorie d'âge, enfants et personnes âgées exclus, et plus largement, elles

²³³ Castro Gómez, Santiago, *Hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Colombia, 2005.

²³⁴ Kottow, « Perspectivas bioéticas Sur Sur. Hacia una bioética latinoamericana » ; Schramm, Fermin Roland et Kottow, Miguel, « Principios bioéticos en salud pública: limitaciones y propuestas », *Cad. Saúde Pública*, vol. 17, no. 4, 2001, pp. 949-956 ; Tealdi, Juan Carlos, dir., *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, Bogotá, Colombia, UNESCO, Red Latinoamericana y del caribe de bioética, Universidad Nacional de Colombia, 2008.

²³⁵ Colonialité théorisée systématiquement, depuis les années 1960 du moins. Avec des auteurs comme Pablo González Cassanova, ou Rodolfo Stavenhagen, par exemple.

²³⁶ Gilligan, Carol, *Une voix différente pour une éthique du care*, Paris, Paris Flammarion 2008 [Parution 1982] ; Paperman et Laugier, *Le souci des autres*.

²³⁷ Quijano, « Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America ».

contribuent à nier la neuro-diversité, s'érigeant sur un modèle psychique dit « universel » qui exclut toutes les différences cognitives en tant qu'inférieures, car est imposée la suprématie d'une conception de la rationalité.

Finalement, l'éthique peut être interprétée comme coloniale car elle continue à instituer la suprématie de quelques savoirs, de quelques auteurs qui doivent être lus, prioritairement avant tous les autres. Elle édifie comme dit précédemment, un centre et une périphérie de connaissances éthiques. Les éthiques de la justice, de la vertu ou la pensée kantienne en matière d'éthique continuent à être instituées en tant qu'incontournables. C'est-à-dire qu'il y a une hiérarchie et des jeux de pouvoirs à l'intérieur même du champ qui dicte la valeur et l'importance des connaissances concernant une prétendue valeur académique inhérente au savoir. Autrement dit, l'éthique persiste à consacrer la tradition et l'institution académiques comme justifiant ce en quoi la pensée des classiques a déjà tout conçu, autant que comme la recherche des valeurs d'un passé dit « vertueux ».

Une éthique pour les vies dans leur diversité et sa relation avec la bioéthique

Imaginer une éthique qui mette au centre les vies diverses exige de nous de revisiter l'éthique propre à la vie : la bioéthique. Surtout si l'on ajoute que la fin de ce travail de recherche, c'est de contribuer à la santé collective, la dimension éthique avec laquelle je dois dialoguer, c'est la bioéthique²³⁸.

Le terme de *bioéthique* a été postulé en 1970²³⁹ par le médecin Van Rensselaer Potter, rendu public dans un livre en 1971²⁴⁰, et précisé par lui comme *bioéthique globale*, quand elle fait face aux défis de l'environnement. La bioéthique était pour lui une combinaison de la biologie, de la médecine et « des valeurs humaines » ; elle est née pour répondre aux

²³⁸ Cette réflexion a été présentée dans plusieurs congrès. Voir: Le 24 octobre 2019, Communication avec le Dr. Paul Hersch Martínez "La ética del cuidado desde la epidemiología sociocultural: hacia una ética contra-hegemónica" au congrès de Médecine Sociale et Santé Collective (ALAMES-México) au Mexique. Le 17 janvier 2020, Conférence « Éticas del cuidado, decolonialidad e interculturalidad » au 1er Congreso Internacional de Bioética : Conocimiento, Derecho y Nuevas Tecnologías en Salud. Pasado, Presente y Futuro. UNAM, Mexique [en voie de publication in Rev. Redbioética/UNESCO, Año 11, 1 (21): 59-67 enero - junio 2020].

²³⁹ Rensselaer Potter, Van, « Bioethics, the Science of Survival », *Perspectives in Biology and Medicine*, Autumn 1970, pp. 127-153.

²⁴⁰ Rensselaer Potter, Van, *Bioethics: Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, N.J, Prentice-Hall, 1971.

défis de la biomédecine et des technologies au service de la vie et de la santé, qui étant donné leur nouveauté, ne trouvaient pas de réponses dans les morales traditionnelles²⁴¹.

La bioéthique est née comme un effort d'interdisciplinarité quand il a été accepté que la connaissance médicale ne soit pas moralement neutre, ou bonne. C'est-à-dire quand on est amené à accepter que la formation et l'expérience clinique médicales n'incluent pas par elles-mêmes des garanties morales. Cette acceptation s'est produite d'abord avec les procès de Nuremberg, puis avec les scandales de Tuskegee, entre autres. Il est intéressant de considérer la façon dont on fait l'histoire de la bioéthique, car malheureusement le monde a été, et demeure, rempli d'iniquités, d'abus, de génocides qui ne sont pas toujours reconnus, et quand ils le sont, leur reconnaissance n'implique pas d'en faire une discipline académique²⁴². C'est-à-dire qu'il y a une colonialité instaurée à l'égard des êtres, à l'œuvre dans la classification des vies qui comptent, et des abus qui valent d'être retenus ; une colonialité qui se renforce quand on fait la liste des abus pris en compte pour fonder la bioéthique²⁴³.

Bientôt, la bioéthique s'est concentrée sur l'éthique de la recherche et s'est centrée sur la médecine biohégémonique par la voie des comités d'éthique clinique et de la recherche. Suivant les principes déclarés en 1978 dans le *Belmont Report*²⁴⁴ : autonomie, bienfaisance et justice. Cette conceptualisation a délimité la façon de penser la bioéthique, les thèmes susceptibles d'être abordés, et la façon de le faire : la bioéthique a été créée en tant qu'éthique principialiste²⁴⁵.

Je considère pourtant la production de connaissances en bioéthique comme également colonisée, car elle soutient que la connaissance déclarée à Helsinki ou à New York est directement applicable au reste du monde, sans prendre en considération les conditions socioculturelles qui entourent la médecine, la clinique, la santé dans sa multi-

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² Césaire, *Discours sur le colonialisme suivi du Discours sur la négritude*. [Parution 1950]

²⁴³ Salamanca López, « Buen vivir, decolonialidad y bioética. Discusiones, aportes y articulaciones. » ; Yáñez Ríos, Randy Joaquín, *Bioética en Latinoamérica: Articulaciones entre Bioética, Biopolítica y Colonialidad*, Tesis de magister, Chile, Universidad de Chile, 2017 ; Kottow, « Perspectivas bioéticas Sur Sur. Hacia una bioética latinoamericana » ; Garrafa, Kottow et Saada, *Estatuto epistemológico de la bioética*.

²⁴⁴ National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, Department of Health, Education and Welfare, « The Belmont Report », 30 septembre 1978.

²⁴⁵ Beauchamp, Tom L. et Childress, James F., *Principles of biomedical ethics*, 4th édition, New York, Oxford University Press, 1994.

dimensionnalité, dans ses déterminants sociaux, les conditions de la recherche, et plus généralement en ignorant toute la sociologie de la connaissance²⁴⁶.

La bioéthique et la biomédecine hégémoniques partagent des prémisses épistémiques qui montrent leur caractère colonial²⁴⁷ : elles ont des prétentions d'universalité, se considérant anhistoriques, asociales, et adhérant à l'idée d'une rationalité unique et univoque²⁴⁸. Elles font une lecture de la santé et du dommage comme d'une donnée individuelle de façon telle qu'elles relèguent toutes les autres dynamiques, qui sont pourtant nodales pour la compréhension de la vie, de la maladie et de la mort humaines ; par exemple : l'alimentation, le mode d'habitation, la pollution, les conditions de travail, l'exposition aux toxiques, la marchandisation du soin et de la vie, l'accès et l'accessibilité aux ressources thérapeutiques. Bref, elles dissimulent les facteurs sociaux qui interfèrent dans la compréhension de la vie et de la mort humaines²⁴⁹.

La décolonisation des savoirs concernant la santé et la douleur passe selon Joao Nunes, par l'exploration des processus de co-production, ou de construction hétérogène des connaissances en matière de santé. Pour lui, la véritable réalisation du droit à la santé passe par la reconfiguration des savoirs de la biomédecine, pour reconnaître ce que la colonialité du savoir avait relégué en tant que négligeable, c'est-à-dire l'importance de domaines sociaux, politiques, culturels, économiques, psychologiques, environnementaux, qui sont aussi déterminants que les connaissances moléculaires, biologiques ou biochimiques²⁵⁰.

La justification de la décolonisation

Il n'y a pas à cela de nécessités objectives : il n'est pas « nécessaire » de décoloniser l'éthique. Cependant, pour briser la tendance rationaliste, objectiviste, normative, privilégiée, en un mot : coloniale, de faire de l'éthique, il est indispensable à mes yeux de

²⁴⁶ Garrafa, Volnei, Martorell, Leandro Brambilla et Nascimento, Wanderson Flor do, « Críticas ao principialismo em bioética: perspectivas desde o norte e desde o sul », *Saúde e Sociedade*, vol. 25, no. 2, juin 2016, pp. 442-451 ; Tealdi, dir., *Diccionario Latinoamericano de Bioética* ; Garrafa, Kottow et Saada, *Estatuto epistemológico de la bioética*.

²⁴⁷ Garrafa, Kottow et Saada, *Estatuto epistemológico de la bioética*.

²⁴⁸ Garrafa et Porto in Tealdi, dir., *Diccionario Latinoamericano de Bioética*.

²⁴⁹ Nunes Arriscado, Joao, « Saúde, direito à saúde e justiça sanitária », *Revista Crítica de Ciências Sociais*, vol. 87, 2009, pp. 143-169.

²⁵⁰ *Ibid.* ; Schramm et Kottow, « Principios bioéticos en salud pública: limitaciones y propuestas » ; Schramm, Fermin Roland, « A bioética de proteção é pertinente e legítima? », *Revista Bioética*, vol. 19, no. 3, 2011, pp. 713-724 ; Kottow, « Perspectivas bioéticas Sur Sur. Hacia una bioética latinoamericana » ; Tealdi, dir., *Diccionario Latinoamericano de Bioética*.

la décoloniser. C'est-à-dire qu'il faut le faire impérieusement en regard du but que je poursuis dans cette étude : mettre en œuvre une éthique au service de la santé collective qui inclut les subalternes dans leur pleine différence.

Le Nord, l'Occident, peuvent bien se passer de la théorie décoloniale, de la même façon qu'ils ont ignoré, ou exterminé, toute connaissance autre, en réaffirmant la colonialité du savoir. Castoriadis disait que peut-être la haine envers l'autre n'est que l'avers de l'amour de soi²⁵¹, et dans la course égocentrée pour imposer la vision ultime du monde, la tradition occidentale défend ses intérêts ; et bien sûr, elle peut n'avoir aucun intérêt à entendre le côté obscur de la modernité.

Il semble pertinent de maintenir les divisions de la modernité, des divisions disciplinaires, divisions entre des domaines distincts, divisions qui permettent de tenter de séparer la production intellectuelle occidentale de sa politique coloniale. Il semble y avoir une tendance à penser séparément leurs façons de s'imposer violemment sur les corps, sur les lieux, sur les mondes, au nom d'une humanité dite universelle de laquelle nous, les peuples du Sud, n'avons jamais été partie prenante. Il semble impertinent de nommer les fantômes d'un passé (présent ?) colonial, qui ne peut pas s'en sortir indemne, non plus qu'être indemne du tribunal de leur raison unique. Comment séparer l'idée d'universalisme occidentale de tout ce qui en son nom s'est réalisé, s'est effectué de violence, a été tué ?

Il faut peut-être rappeler une définition *forte* de la colonialité en tant que technologie de pouvoir fondée sur une prétendue connaissance de l'autre. C'est l'institution d'un imaginaire qui établit des différences incommensurables entre le colonisateur et le colonisé, entre l'être rationnel (et ses institutions, ses valeurs, et son universalité) et le barbare (nomade, émotionnel, irrationnel, instable, toujours contingent et relatif). Sur cette institution imaginaire de l'homme occidental, se sont élaborés les moyens de la normalisation de l'autre, de l'homogénéisation des différences²⁵².

Qui aspire à la décolonialité ? Sinon les colonisés. Il y a une croyance partagée qui consiste à croire que la théorie décoloniale se fait contre l'Occident, et que selon les

²⁵¹ Castoriadis, Cornelius, *Ciudadanos sin brújula*, Ciudad de México, Coyoacán, 2002. [Collection d'essais publiés sous forme de livre en espagnol. Parution 1999]

²⁵² Castro Gómez, Santiago, « Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro », in *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Argentina, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

catégories occidentales de compétition, la théorie décoloniale, si elle parvenait à être reconnue (par les dominants ?) s'imposerait à l'Occident en déclenchant des processus indésirables (pour les dominants ?). Il est commun de croire que ce que cherchent les peuples colonisés, c'est à prendre le pouvoir, une revanche, occuper le lieu de l'opresseur. Ces peurs infondées proviennent des idées modernes répandues sur le monde, l'humain, et ses motivations pour l'action.

Pour apaiser ces peurs, il faut rappeler que l'Occident existe aussi en nous, et que ce combat se fait d'abord contre *les yeux d'Occident* que nous portons sur nous-mêmes²⁵³. Santiago Castro Gómez²⁵⁴ distingue deux types de colonialité : l'interne et l'externe. De l'intérieur, il s'agissait de se laisser former en tant que subalterne, de développer les raisons « légitimes » pour lesquelles nous ne faisons pas partie du premier monde, de nous concevoir depuis notre manque, depuis notre *blessure coloniale*²⁵⁵. La colonialité externe quant à elle valide tout ce que le colonisateur représente : il s'agit d'essayer de s'européaniser, de se contrôler pour devenir plus rationnels, plus modernes, plus civilisés, de combler les manques dont l'Occident nous a gratifiés, et ce faisant, de réaffirmer la validité de la norme, la validité de l'Occident comme modèle du monde. Bref, la colonialité interne construit le subalterne en tant qu'inférieur, tandis que la colonialité externe construit le colonisateur en tant que norme supérieure.

La décolonisation est un mouvement d'abord intérieur, qui a pour but la validation de la parole des subalternes reconnus comme dignes et dignes de se proclamer, dignes d'accès à la parole²⁵⁶. C'est-à-dire que c'est une aspiration sinon à effacer de soi la blessure coloniale, du moins à se penser comme autre et davantage qu'un subalterne, prisonnier d'une identité subalterne, à se reconnaître comme une identité en résistance, et non pas seulement par une identité définie à partir de la subalternité et de l'infériorisation imposées par le dominant²⁵⁷. À valoriser toutes les connaissances, genres, couleurs de peau, et pratiques que l'Occident nous a appris à voir avec dégoût.

²⁵³ Mohanty in Mohanty, Chandra, Russo, Ann et Torres, Lourdes, *Third World Women and the Politics of Feminism*, United States of America, Indiana University Press, 1991. [Parution de l'article en 1984]

²⁵⁴ Castro Gómez, « Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro ».

²⁵⁵ Concept développé par Walter D. Mignolo, pour nommer la douleur infligée au subalterne quand il est subalternisé par ses manques apparents. J'approfondirai ce concept dans le chapitre d'esthétique.

²⁵⁶ Spivak, *¿Puede hablar el subalterno?* [Parution 1985]

²⁵⁷ Santos De Sousa, Boaventura, « Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-Colonialismo e Interidentidade », *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 66, juillet 2003.

Je connais, comprends, et partage jusqu'à un certain point les efforts pour déshomogénéiser la vision des subalternes, car il y a des Nords dans le Sud, et des Suds dans le Nord²⁵⁸, c'est-à-dire qu'il y a des différences de genre, de classe, de race, d'ethnie, de langue qui impactent profondément les trajectoires de vie et de mort des personnes, et qui ne sont pas négligeables. Plus radicalement, la vie humaine n'est pas linéaire et se construit dans des fluctuations existentielles, d'une manière telle qu'il est difficile de se maintenir identique à soi-même ; et cette fluctuation est plus large quand il s'agit de groupes sociaux ou de pays. De plus, l'histoire des pays d'Amérique Latine n'est pas la même. Parler de « subalternes » occulte les hiérarchies et les différences entre eux²⁵⁹. Cependant, je choisis une autre position politique : je voudrais unifier les luttes. Dans cette thèse je choisis de me centrer sur tout ce qui serait susceptible de nous unir, et non sur toutes nos différences. Je postule qu'il est possible de se mettre en relation avec les autres avec des buts partagés, sans se perdre –ou renoncer à– soi-même. J'élabore cette position politique non-moderne dans le chapitre d'esthétique.

La colonialité est, comme il apparaît, de l'ordre de la relation²⁶⁰. Elle indique le type de rapport à établir entre les êtres, les âges, les couleurs de peau, les genres, les lieux et les savoirs, elle indique l'ordre de *l'inter* dans les interrelations²⁶¹. La colonialité du savoir a exclu, avant même qu'elle ne s'énonce, la possibilité de penser ou pratiquer l'éthique autrement. Les classements répondent toujours aux choix humains, aux valeurs mises en œuvre. C'est-à-dire que les colonialités diverses sont la réalisation des éthiques, des morales de la modernité. Les éthiques rationalistes ont contribué à la colonialité du savoir, en tant que validant un seul type de connaissances ; les éthiques de la vertu ont contribué à la colonialité de l'être en tant qu'elles édictent ce qui est valorisable, civilisé, et comment « se contrôler » ; les éthiques de la justice ont engendré la colonialité du pouvoir, en tant qu'elles établissent le règne de l'homme qui cherchant à maximiser son profit et à dominer les autres, ne pense qu'à lui-même, égoïstement²⁶².

Décoloniser l'éthique signifie accepter d'écouter les voix étouffées qui procèdent à des engagements moraux dans leurs actes, chaque jour, sans pour autant l'explicitier. C'est

²⁵⁸ Santos, *Una epistemología del Sur*.

²⁵⁹ En le reconnaissant, je développe l'intersectionnalité que la diversité exige dans le prochain chapitre.

²⁶⁰ Quijano in Lander, Edgardo, dir., *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Argentina, CLACSO-UNESCO, 2000.

²⁶¹ Lugones, María, « Colonialidad y género », *Tabula Rasa*, décembre 2008, pp. 73-101.

²⁶² Voir Anibal Quijano. Dans les références citées, il montre en quel sens la colonialité du pouvoir soutient la logique capitaliste.

étudier les pratiques quotidiennes pour voir en quoi elles révèlent ce qui compte véritablement pour les humains [réels], nos contemporains. Parler d'une décolonisation de l'éthique est une invitation à étudier les expériences morales des autres, les cadres interprétatifs des autres, les exclus, ceux qui

partent de leurs ressentis divers, [qui] parlent des langages différents et [qui] agissent selon des rationalités différentes, mais tous ces ressentis, langages, rationalités et actions surgissent de leur expérience immédiate *vulnérée* [marquée de vulnérabilité], de leur monde commun menacé, de leur vie quotidienne *conflituée* [marquée de conflits], de leurs identités déchirées ^{263,264} .

Faire une éthique décoloniale veut dire accepter de considérer que le monde est construit socio culturellement, et que nos valorisations, nos expériences de la vie, de la mort, de la maladie sont toutes configurées culturellement²⁶⁵. Plus encore, une éthique décoloniale commence avec la conviction profonde de la diversité humaine, de la diversité des manières d'appréhender le monde, d'une pluralité de sensibilités et par conséquent d'une diversité possible de configurations du sens²⁶⁶. Autrement dit, une éthique décoloniale commence par affirmer que notre expérience du monde est plus vaste que l'explication que fait d'elle la rationalité moderne²⁶⁷.

Les éthiques du care

Les éthiques du care sont des approches psychologiques, sociologiques et philosophiques élaborées par des femmes, majoritairement, dans différents endroits du monde –y compris l'Amérique Latine– à la suite de la psychologue états-unienne Carol Gilligan, qui les a publiées pour la première fois en 1982 dans le livre intitulé *In a different voice*²⁶⁸. Ce livre a été écrit d'abord pour répondre à l'interprétation de Lawrence Kohlberg qui défendait la supériorité du développement moral des jeunes garçons par rapport aux filles, la pierre de touche de son argumentation étant la valeur attribuée aux jugements universels. Il évaluait en effet les prédicats « objectifs », « impersonnels », « au-delà des circonstances » comme la preuve d'une moralité supérieure :

²⁶³ Granda, « Globalización de los riesgos en salud », p. 117.

²⁶⁴ Traduit de l'espagnol par l'autrice: “parten de sentires diversos, hablan lenguajes distintos y, se mueven con racionalidades diferentes, pero todos esos sentires, lenguajes, racionalidades y acciones surgen de su experiencia inmediata vulnerada, de su mundo comunal amenazado, de su vida diaria conflictuada, de sus identidades desagarradas”.

²⁶⁵ Laplantine, François, *Anthropologie de la maladie: étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*, Paris, Éditions Payot, 1992.

²⁶⁶ Pierron, *Vulnérabilité: pour une philosophie du soin*.

²⁶⁷ Santos, *Una epistemología del Sur*.

²⁶⁸ Édité par Havard University Press

il est difficile de dire « différent » sans impliquer « mieux » ou « pire », comme nous avons tendance à construire une seule échelle de mesure et comme cette échelle a été généralement élaborée et standardisée à partir de données interprétées par des hommes et obtenues à la suite d'enquêtes, dont les participants étaient principalement ou exclusivement des hommes, les psychologues « ont été prédisposés à considérer le comportement masculin comme la « norme » et le comportement féminin comme une sorte de déviance ». Par conséquent, lorsque les femmes ne se conforment pas aux standards établis par les psychologues, la conclusion habituelle a été que quelque chose n'allait pas chez ces dernières²⁶⁹

Quelle validité attribuer aux jugements qui déprécient les morales féminisées par le patriarcat ? Carol Gilligan commence par dénoncer le piège de concevoir certains traits, certains valorisations et conduites comme étant meilleures, en masquant le fait qu'on va les encourager de façon différenciée selon des critères patriarcaux.

Les éthiques du care se construisent en face des éthiques de la justice, mettant en question le modèle d'humain adulte, indépendant et autonome, que ces dernières postulent comme point de départ de la condition humaine²⁷⁰, et qui en fait n'est presque jamais complètement à l'œuvre dans la vie de la plupart des membres de l'humanité, car nous sommes tous vulnérables, et nous avons besoin d'autres pour survivre, et pour bien vivre²⁷¹.

La particularité de l'éthique du care, selon Gilligan²⁷², est la valeur accordée à la sensibilité, aux besoins des autres, ainsi qu'au sentiment d'être responsable du bien-être des autres. Cette attention portée à autrui ne peut pas ignorer les détails propres à la situation. Tout au contraire, la validité des prédicats et jugements sera fonction des conditions spécifiques propres aux choix à faire, la valeur sera donnée aux relations, à l'interdépendance. Ce que les éthiques du care proposent, c'est de redéfinir ce que signifie être humain, particulièrement en questionnant la prétendue indépendance et l'autonomie comme conditions de départ.

Les éthiques du care en sont arrivées à proposer un terrain commun ; mais une argumentation qui a pour but de prendre en charge la diversité humaine, je dirai au-delà de la colonialité du savoir et des êtres, ne peut pas envisager un développement homogène. Chaque développement répondra aux contextes socio-culturels divers,

²⁶⁹ Gilligan, *Une voix différente pour une éthique du care*, p. 32. [Parution en anglais 1982]

²⁷⁰ Held, *The ethics of care*.

²⁷¹ Tronto, Joan C., *Moral Boundaries : A Political Argument for An Ethic of Care*, New York, Routledge, 1993 ; Tronto, Joan C., *Caring Democracy : Markets, Equality, and Justice*, New York, NYU Press, 2013.

²⁷² Gilligan, *Une voix différente pour une éthique du care*.

chacune des chercheuses dans ce domaine envisagera différents objectifs, et ce n'est pas là une faiblesse, mais un effort de congruence.

Ce n'est pas mon objectif de présenter une description de toutes les élaborations qu'on pourrait étiqueter comme relevant des « éthiques du care », mais de créer un chemin d'argumentation à partir de quelques autrices avec qui je trouve des affinités, pour construire une éthique décoloniale. Cela dit, il peut y avoir des contradictions considérables entre la théorie décoloniale et certains développements des éthiques du care, particulièrement avec les auteurs qui essaient de maintenir l'universalisme et les théories de la justice « à côté » des approches du care²⁷³. Ce disant, ce n'est pas mon intention d'entrer dans des discussions sur le bon concept, ou la bonne théorie, mais de décrire les formulations des éthiques du care qui permettent l'inflexion décoloniale.

Un tournant important pour les éthiques du care est la relation établie avec le domaine politique, développée par Joan Tronto^{274, 275}. La division en usage entre privé et public a relégué dans la sphère domestique les conditions de survie de l'espèce humaine, et ce faisant, elle a désigné, par la voie de la naturalisation, la sphère privée comme étant le « royaume » des femmes, et des exclus. Quant à la politique, la vie de la communauté, et les décisions « vraiment importantes », elles ont constitué le « royaume » du public réservé à quelques hommes. Un des arguments de la théorie du care sera de considérer la moralité comme inhérente aux choix humains, y compris les choix publics faits par des hommes.

La vie morale n'est pas un royaume distinct et autonome des entreprises humaines ; elle est le résultat des pratiques quotidiennes des groupes de personnes. La moralité est toujours contextuelle et historique, même quand elle se prétend universelle^{276, 277} .

Selon Joan Tronto, l'institution et la mise en œuvre des frontières morales, notamment privé-public, sont porteuses d'inégalité, en ce qu'elles privilégient quelques modalités au sein des sociétés, ne retenant que quelques caractéristiques comme « universelles et

²⁷³ Clement, Grace, *Care, Autonomy and Justice : Feminism and the Ethic of Care*, Westview, 1996 ; Marín, Gloria, « Ética de la justicia, ética del cuidado. », *Asamblea de Dones d'Eix*, 1993, p. 14 ; Carosio, Alba, « La ética feminista: Más allá de la justicia », *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 12, no. 28, juin 2007, pp. 159-184.

²⁷⁴ Tronto, *Moral Boundaries* ; Tronto, *Caring Democracy*.

²⁷⁵ Voir les chapitres sur Care et justice in Paperman et Laugier, *Le souci des autres*.

²⁷⁶ Tronto, *Moral Boundaries*, p. 62.

²⁷⁷ Traduit de l'anglais par l'autrice: "Moral life is not a distinct and autonomous realm of human endeavor; it arises out of the ongoing practices of a group of people. Morality is always contextual and historicized, even when it claims to be universal".

impartiales ». Cette prise de position hors contexte se fait seulement au prix d'une ignorance de la réalité et de ses circonstances constitutives, générant une simulation fictive du monde où il serait possible de prendre des décisions depuis un point de vue universel²⁷⁸.

L'égalité posée comme postulat de départ dans l'analyse de la moralité nous rend insensibles à l'égard de l'inégalité qui opère dans le monde, et nous conduit à l'accepter. Pour Joan Tronto, cette entrée éthique formelle qui part de l'individu tout-puissant, renvoie à l'éthique propre du néolibéralisme, qui essaie de masquer l'histoire qui pourrait dénoncer les raisons des inégalités et leurs façons d'opérer et de se maintenir²⁷⁹. Nous ne pouvons pas tous effectuer les mêmes choses, car nos cerveaux mêmes sont construits socio-culturellement²⁸⁰, car également la compétence morale est le résultat d'une éducation de la sensibilité²⁸¹, car enfin nos possibilités mêmes sont encadrées par nos contextes, notre alimentation, notre couleur de peau, notre langue : « Dans un monde où il y a des formes de domination, être habilité à faire des choix n'est pas une définition adéquate de la liberté, car elle ignore le contexte et les structures sociales qui façonnent ces choix »^{282, 283}.

La politisation du care proposée par Joan Tronto²⁸⁴ nous aide à comprendre la valeur des interrelations et leur place dans les institutions du monde. Le fait est que le care est réparti de façon inégale car il est marqué par d'autres valeurs culturelles et sociales, y compris par la racialisation, l'ethnicité et la classe. Il n'y a pas de société qui puisse fonctionner sans « citoyens »²⁸⁵ et la plupart d'entre elles ont construit des projets de nation et de monde sur l'exploitation de la sphère « privée », et particulièrement sur l'exploitation des femmes et des exclus.

²⁷⁸ Tronto, *Moral Boundaries*.

²⁷⁹ Tronto, *Caring Democracy*.

²⁸⁰ Maturana R., Humberto et Varela, Francisco, J., *El árbol del conocimiento : las bases biológicas del entendimiento humano*, Buenos Aires, Lumen : Editorial Universitaria, 2003.

²⁸¹ Molinier, Pascale, Laugier, Sandra et Paperman, Patricia, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, France, Éditions Payot & Rivages, 2009.

²⁸² Tronto, *Caring Democracy*, p. 91.

²⁸³ Traduction de l'anglais par l'autrice: "In a world in which there are forms of domination, making choices is not an adequate definition of freedom because it ignores the context and social structures that shape those choices".

²⁸⁴ Tronto, *Moral Boundaries* ; Tronto, *Caring Democracy*.

²⁸⁵ Catégorie également moderne et exogène pour une pensée décoloniale. Cf. Spivak "L'État est propriété de l'Europe" in « Nationalism and Imagination » dans la bibliographie de cette étude.

L'éthique du care envisage une compréhension neuve de la manière dont la société valorise les actions et privilégie les valeurs quotidiennes. Depuis une vision centrée sur l'organisation publique qui relève totalement des États modernes, nous établissons que l'éthique du care présente pour l'État ou les sociétés (cela dépendra de notre compréhension du public et de la politique) l'exigence de garantir les ressources collectives grâce auxquelles il soit possible de vivre des vies pleinement humaines²⁸⁶.

Les éthiques du care contestent la division entre les sphères privée et publique, entre la moralité du face à face et les morales ou valeurs morales « objectives » de la vie publique. Cette contestation vise à soutenir que ce qui est personnel est tout autant politique, que ce et ceux qui ont été mis au ban de la morale universelle de la justice ont en fait une moralité, aussi importante que cette dernière, en tant que c'est celle qui soutient leur vie dans le monde. Bref, « Les perspectives du *care* sont en ce sens porteuses d'une revendication fondamentale concernant l'importance du *care* pour la vie humaine, des relations qui l'organisent et de la position sociale et morale des *caregivers*»²⁸⁷.

L'enjeu des éthiques du care s'avère épistémologique en devenant politique : elles veulent mettre en évidence le lien entre notre manque d'attention à des réalités négligées et le manque de théorisation (ou de façon plus directe, le rejet de la théorisation) de ces réalités sociales « invisibilisées ». Il s'agit alors de renverser une tendance de la philosophie, et de chercher non à découvrir l'invisible mais à voir le visible²⁸⁸.

Il ne s'agit pas seulement de proposer une échelle de valeurs autre, ou une anthropologie qui reconnaisse et valorise l'interdépendance de la vie humaine, et qui se prolonge en une éthique et une politique du care. Il s'agit bien plutôt de mettre en question radicalement ce qui incombe à la personne derrière les théorisations, de reconnaître les structures de pouvoir à l'œuvre dans le monde, au sein même de l'Académie, également dans les problèmes susceptibles d'être traités, les causalités susceptibles d'être retracées et les choix dits « intellectuels », qui sont de fait porteurs des valeurs marquées par la colonialité, le capitalisme et le patriarcat. Et ce, particulièrement quand ces choix le dissimulent. Il s'agit de redonner valeur et importance à la vie telle qu'elle est vécue, à la réalité expérimentée, et de mettre en question la valorisation moderne qui donne à la raison et ses universels, aussi beaux qu'inexistants, la suprématie morale. Cette éthique

²⁸⁶ Voir introduction Tronto, Joan C., Mozère, Liane et Maury, Hervé, *Un monde vulnérable: pour une politique du « care »*, Paris, Éditions la Découverte, 2009.

²⁸⁷ Laugier in Molinier, Laugier et Paperman, *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, p. 166.

²⁸⁸ Laugier in *ibid.*, p. 187.

est la réalisation « d'une philosophie soucieuse du monde social et de ses transformations, avec un tournant particulariste de la philosophie morale à comprendre comme une recommandation envers un monde social porté par des différences »²⁸⁹.

L'éthique du *care* se comprend alors comme une théorie critique dénonçant et exhibant les procédés par lesquels se sont opérées, dans nos sociétés, une marginalisation du souci des plus vulnérables et une non-reconnaissance des pratiques, des personnes et des institutions qui portent ce traitement de la société²⁹⁰.

Il y a une diversité cachée et homogénéisée par les logiques de la modernité, particulièrement par ses prétentions d'universalité. Les éthiques du *care* partent de la reconnaissance d'une diversité niée, elles proposent de regarder les personnes et les pratiques invisibilisées dans la société, en même temps qu'elles proposent d'étudier les mécanismes structurels de pouvoir qui rendent possible cette subalternisation.

Les registres du *care*

Ce qu'on nomme sous le terme de *care* diffère du sens du mot *soin* en français. La traduction même de l'appellation de la théorie a été l'objet d'une réflexion en France. En espagnol nous avons le mot « *cuidado* » proche du concept *care* en anglais. Le *care* a deux dimensions, il renvoie à une disposition, une attention aux autres, comme une façon de répondre d'eux, et il inclut aussi une dimension pratique, le fait de répondre à ces réalités auxquelles nous avons prêté attention. « Le terme espagnol *cuidado* recouvre les deux dimensions du terme anglais, la subjectivité comme préoccupation, responsabilité, disposition, et la dimension matérielle : le *care* comme travail ou action »²⁹¹.

La définition la plus utilisée du *care* est celle proposée par Berenice Fisher et Joan Tronto pour suggérer que le *care* réfère à toute activité qui envisage de soutenir, maintenir, réparer, continuer le monde, de façon à soutenir les vies multiples au sein de ce monde de la meilleure manière possible²⁹². Ce qui implique que nous pouvons être attentionnés à l'égard des êtres, comme des espaces et des objets, et prendre soin d'eux. Il n'y a pas d'anthropocentrisme associé à la définition du *care*.

²⁸⁹ Brugère, *L'éthique du « care »*, p. 91.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 75.

²⁹¹ Molinier, *Le care monde: trois essais de psychologie sociale*, p. 114.

²⁹² Fisher, Berenice et Tronto, Joan C., « Toward a Feminist Theory of Caring », in Abel, E.K. et Nelson, M., dir., *Circles of Care*, Albany, New York, SUNY Press, 1990.

Pour Joan Tronto, il est important de distinguer dans la conceptualisation du care cinq moments avec cinq valeurs associées :

- Caring about : renvoie au fait de prêter attention à l'altérité, ce qui implique la valeur de *l'attentivité* (qui pourrait être traduite partiellement par sollicitude).
- Caring for : le fait de se charger de sa responsabilité envers autrui, qui renvoie à la responsabilité comme valeur.
- Care giving : le prendre soin, donner des soins, qui implique la valeur d'une compétence dans l'action.
- Care receiving : la valorisation de la réception du care, ce qui renvoie à la réactivité (responsiveness) comme valeur.
- Caring with : la possibilité de se soucier des autres en partage avec eux, ce qui renvoie aux valeurs comme la pluralité, la communication, la confiance, la solidarité ²⁹³.

Une des principales contributions de la théorie du care concerne l'ouverture de sa définition, qui a été clairement conceptualisée par Virginia Held²⁹⁴ : le care est à la fois la disposition à prêter attention, comme le fait d'y répondre d'une façon appropriée contextuellement. L'éthique du care implique la reconnaissance de l'importance de satisfaire les besoins des autres, plus encore de la valeur morale que cela comporte. *Caring (cuidar-prendre soin)* veut dire non pas seulement le fait de se rendre compte des nécessités du monde, ou des problèmes sociaux, mais d'en répondre et de leur faire face. Et à ce sujet, il devient indispensable de nous rendre compte que la principale stratégie de l'irresponsabilité des privilégiés consiste à privilégier l'ignorance, à exercer une inattention ciblée, c'est-à-dire à refuser de prêter attention à autrui et à justifier le manque de réponse et d'actions par le fait de « ne pas se rendre compte qu'il y avait un besoin à satisfaire ». Cette ignorance privilégiée s'est construite historiquement pour une large part sur la naturalisation de la féminisation des attentions à autrui comme étant une espèce de compétence génétique, particulière aux femmes²⁹⁵.

Virginia Held clarifie en quoi nous avons besoin d'une élaboration *éthique* du *care*, et non seulement du *care* lui-même, ce qui constitue une invitation à penser le care et le caring. C'est-à-dire qu'il n'est pas suffisant d'observer, reconnaître ou décrire le rôle du

²⁹³ Tronto, *Caring Democracy*.

²⁹⁴ Held, *The ethics of care*.

²⁹⁵ Tronto, *Moral Boundaries* ; Tronto, *Caring Democracy*.

care pour nous et nos sociétés, mais qu'il convient de réfléchir sur la moralité qui y est en jeu pour lui donner sa pleine valeur, de valoriser l'anthropologie qu'il implique et la politique qu'il propose²⁹⁶. À partir de sa proposition, le care est entendu comme une pratique et une valeur, ce qui souligne la reconnaissance qu'on doit aux attitudes et aux personnes qui exercent le care (caring persons and caring attitudes) :

Le care est tout à la fois une pratique et une valeur. Comme pratique, il nous montre comment il faut répondre aux besoins et pourquoi nous aurions à le faire. Il construit de la confiance et du souci des autres (souci mutuel) et de l'interdépendance entre personnes. Ce n'est pas une série d'actions individuelles, mais une pratique qui se développe, avec ses attitudes appropriées. Il a des attributs et des standards susceptibles d'être décrits, mais plus important est ce qui devrait être continuellement amélioré [de façon soutenue] à mesure qu'un care adéquat se rapproche d'un bon care. Les pratiques du care doivent exprimer les relations du *caring* qui rassemblent les gens, et elles doivent le faire de façon à ce que chaque fois elles deviennent plus satisfaisantes moralement. Les pratiques du *caring* doivent graduellement transformer les enfants et les autres en êtres humains qui soient de plus en plus admirables moralement^{297, 298}.

Cette conceptualisation met l'accent sur les registres philosophiques du concept, sur le fait qu'il est possible de le conceptualiser et qu'à partir de sa pratique, il est possible de postuler des visées pour se développer d'une façon humaine, pour vivre humainement, pour soutenir les vies dans leur pluralité. Bien que le care soit une pratique concrète, elle inclut des dispositions morales, des valeurs, susceptibles d'être retracées et à partir desquelles il soit possible de proposer une autre société, ou des bases pour un véritable vivre-ensemble. Ce qui, considérant le care comme pratique, comme disposition et comme valeur, revient à souligner le besoin de soutien nécessaire pour assurer les vies plurielles dans le monde. À partir de ce constat, nous pouvons imaginer une autre société, qui prenant en considération la vulnérabilité, mette au centre les liens sociaux comme valeurs fondamentales.

²⁹⁶ Held, *The ethics of care*.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 42.

²⁹⁸ Traduit de l'anglais par l'autrice: "Care is both a practice and a value. As a practice, it shows us how to respond to need and why we should. It builds trust and mutual concern and connectedness between persons. It is not a series of individual actions, but a practice that develops, along with its appropriate attitudes. It has attributes and standards that can be described, but more important that can be recommended and that should be continually improved as adequate care comes closer to being good care. Practices of care should express the caring relations that bring people together, and they should do so in ways that are progressively more morally satisfactory. Caring practices should gradually transform children and others into human beings who are increasingly morally admirable".

Virginia Held a développé le registre le plus général du care comme valeur morale pour les sociétés et le monde²⁹⁹. Il me reste à décrire en quoi, pour certaines sociétés (comme la mienne, mexicaine), le concept du care n'appartient pas au monde académique. C'est en effet un terme d'usage populaire, utilisé et compris de différentes façons pour les différents acteurs de la société. Personne n'a besoin de définir « cuidado » en espagnol, il fait partie de l'univers du visible, de l'évident, même de la culture. En fait à plusieurs reprises, en essayant de présenter les théorisations des éthiques du care, nous en sommes venus³⁰⁰ à préciser quelque chose qui est intégré dans la vie courante, et qui, de par cette intégration, est devenu banal. Tout particulièrement quand, comme c'est mon cas, nous travaillons dans la santé publique. Ce que je veux souligner c'est l'amplitude du concept, qui au moins dans ses connotations en espagnol et en anglais, comprend à la fois des actions et valeurs quotidiennes, vécues, et jusqu'à une théorie morale.

Ce qui est fondamental dans le concept du care, c'est précisément de mettre au centre de la réflexion éthique la vie, telle qu'elle est vécue, et ce qui compte pour des voix subalternisées. Et pour rendre compte du pouvoir et du tournant de cette éthique avec ses implications, il me faut reprendre les travaux de Pascale Molinier, qui commence par nous rappeler que le care est d'abord un travail, et que de ce fait, il est traversé de rapports de domination³⁰¹. Elle nous rappelle aussi que prêter attention à ces *voix basses*³⁰² (les voix couramment étouffées de ceux et celles qui ont été subalternisés par le système-monde), constitue déjà une confrontation face à la structuration du monde, qu'elle reconnaît comme moderne, coloniale, néolibérale et patriarcale³⁰³. C'est-à-dire que je propose de lire les théorisations de Pascale Molinier avec une clé décoloniale, et que je lis dans sa proposition une éthique du care décoloniale.

Dans la reconnaissance du care comme travail, Pascale Molinier souligne le spectre du care : il est à la fois une théorie tout comme une pratique incarnée, dont les normes font corps et n'en sont pas dissociables³⁰⁴. Elle tire argument de la non-séparation théorie-vie-

²⁹⁹ Held, *The ethics of care*.

³⁰⁰ Ce "nous" réfère à l'effort de corréler les éthiques du care avec la santé publique, que Paul Hersch Martínez et moi avons initié. À plusieurs reprises dans des congrès, ou pour la publication d'articles dans des revues de santé publique, nous avons pu constater l'intérêt et la richesse qu'il y a à utiliser académiquement le terme "cuidado" en espagnol. Précisément à cause des usages courants.

³⁰¹ Molinier, Pascale, *Le travail du care*, Paris, La Dispute/ Snédit, 2013.

³⁰² Bidaseca, Karina, « "Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café": desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial », *Andamios*, vol. 8, no. 17, décembre 2011, pp. 61-89.

³⁰³ Molinier, *Le care monde: trois essais de psychologie sociale*.

³⁰⁴ Molinier, *Le travail du care*.

monde et conduit des analyses à la fois académiques et situées sur plusieurs terrains de recherche psychologique, qu'elle articule nécessairement avec ses analyses éthiques et politiques. Il importe pour elle de montrer que dans l'analyse des situations réelles, l'arrogance du point de vue moral universel est clairement mise au jour, surtout quand le jugement moral s'érige envers un subalterne³⁰⁵.

L'éthique du care est un changement de polarité par rapport à la distribution des pouvoirs, y compris dans les situations de *la civilisation du travail* qui est la nôtre, où « Ce qui était privé devient public, ce qui était à la périphérie devient le centre, ce qui était doté d'une valeur subalterne devient le plus important »³⁰⁶. C'est-à-dire que le fait de prêter attention aux actions, attentions et pratiques des subalternes du monde montre en quoi la reproduction de la vie sur la planète ne repose pas sur les individus prétendus indépendants des éthiques universalistes et du néolibéralisme, mais sur des liens d'interdépendance, des liens affectifs. Mais ce qui importe le plus, c'est ce qu'il est impossible de mesurer, et qu'on ne peut compter ni comptabiliser.

Pascale Molinier souligne les dimensions symboliques du care : si on définit le care comme la réponse à un besoin, il se construit sur une attention, une attention qui est elle-même le fruit d'une culture qui nous apprend à symboliser et à interpréter. Prêter attention à autrui est le produit d'une éducation qui montre (ou non) à quoi faire attention, qui détermine quels sont les besoins légitimes et ce qu'il est légitime d'ignorer, ou de façon plus policée, envers qui et envers quoi on est autorisé à exercer l'indifférence des privilégiés, à faire montre de ces « petites *désattentions* » justifiées. Il faut se rappeler que le care est souvent muet car « Dans les situations réelles, le besoin est souvent muet, il faut le deviner, l'inventer. Prendre son temps, observer, tourner autour. Interpréter, c'est percevoir et imaginer »³⁰⁷. C'est dans cette définition du care que nous sommes en mesure de pointer l'élément le plus ineffable : « C'est cet art de l'ajustement à des situations toujours particulières qui caractérise ce qu'on appelle *care*, le soin envisagé comme souci des autres, et c'est aussi ce qui en constitue l'informe, l'invisibilité ou la discrétion »³⁰⁸.

Le care est dans les détails, la vie est dans les détails. Parfois, prendre soin se fait avec un regard ou un geste, parfois par un silence, ou un oubli, et toutes ces attitudes sont

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 35.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 75.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 80.

déterminantes du travail du care, et constituent précisément les attitudes morales qui accompagnent, fondent et soutiennent ce qu'on appelle « les éthiques du care ».

Les situations sont ambiguës, chargées d'affects ; il n'est pas facile de prendre des décisions, de juger de ses propres actions ou de celles des autres, de se distancier, de savoir ce que l'on pense ou ressent, de construire des règles communes. Conserver le sens de l'humanité commune est un processus instable qui requiert une élaboration collective, la présence active des pairs et paires³⁰⁹.

On parle d'un complet changement dans l'approche de l'éthique. Cela ne tient pas seulement au fait de se tourner vers les liens sociaux, vers la vie comme enjeu central de la morale, ni d'accepter seulement la particularité de chaque situation comme étant non négligeable ; cela ne consiste pas seulement dans l'acceptation des rapports de pouvoir qui ont imposé les normes éthiques et politiques dans nos sociétés. Mais cela appelle aussi à reconnaître l'instabilité de ce que signifie être humain : des dynamiques psychiques instables, des affections fluctuantes, des codes culturels qui donnent forme aux dilemmes de la vie quotidienne, et qui sont déterminants pour la prise de décisions, pour expliquer les motivations de nos actions.

La plus grande puissance du concept du care, c'est son amplitude, qui va des « petits riens » invisibilisés, réalisés par les subalternes du monde, qui passe par la reconnaissance de liens sociaux qui soutiennent les vies plurielles dans le monde, qui va jusqu'à déceler, dans la structuration du système-monde moderne, la marque des hiérarchies, des exclusions, des rapports de domination, en vue de préserver les privilèges d'une minorité au détriment de la plus grande part de l'humanité et de la vie de la planète. Le care est incarné, ses valeurs sont destinées à être incarnées, même si, en tant qu'humains, nous n'aurons jamais de garanties de sens moral. C'est bien plutôt en reconnaissant notre indétermination radicale, notre radicale vulnérabilité et le manque de guides pour nos actions, que nous pourrions devenir pleinement responsables.

Le care est inconfortable parce qu'il nous confronte à notre propre hésitation, à nos manques, à nos peurs, à nos désirs et nos affects. Il peut même être choquant dans une logique patriarcale, parce que féminisé. Le care est inconfortable car il nous confronte à notre manque de certitudes morales et à tout ce qui n'est pas mesurable, et qui pourtant est le centre de cette expérience d'être humain dans le monde.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 129.

La force du concept de care en effet ne vient pas d'une élégante argumentation savante, mais de l'expérience partagée de vivre en humain sur terre. Il s'enracine dans nos vies particulières, et il nous oblige à arrêter notre regard sur les liens sociaux et les petits riens qui nous ont permis de vivre, pour ce qui nous concerne, et qui nous demeurent habituellement invisibles. Il nous confronte à ce en quoi la structuration différenciée du vivre est le résultat des rapports de pouvoir, qui passent habituellement inaperçus tant ils paraissent aller de soi.

L'épidémiologie socioculturelle

Je fais appel à l'épidémiologie socioculturelle pour donner une image de la réalité à laquelle nous devons faire face. Si les connaissances obéissent à un projet³¹⁰, répondent aux intentions de ceux qui les portent, c'est en fonction de ce projet qu'on choisit la description du phénomène à comprendre. Si le but est pour moi de me rapprocher d'une éthique pour la vie, qui prenne en charge les dommages, les souffrances et les morts évitables, qui soit compatible avec la théorie décoloniale et les éthiques du care, cela implique pour moi une lecture du risque, de la santé et de la maladie, qui dépasse la compréhension atomisée de la modernité.

L'épidémiologie socioculturelle constitue justement une approche dialogique du phénomène de la santé altérée, comme processus collectif et qui, par conséquent, se nourrit des savoirs et ressources reconnus comme scientifiques, aussi bien que des savoirs et ressources locaux non validés ou non reconnus nécessairement en tant que tels. [...] la santé est redéfinie comme une expression éminemment relationnelle, qui synthétise diverses dimensions de la qualité de vie. Ce qui n'exclut pas les expressions physiques et corporelles du processus pris comme référence, mais les contextualise^{311, 312}.

L'épidémiologie socioculturelle propose un changement de perspective pour la compréhension de la santé, de la vie, des dommages et des risques ; elle commence par une vision processuelle de la vie, ou plutôt, des trajectoires de vie, toujours socioculturelles, qui seront interprétées de façon relationnelle.

³¹⁰ Fourez, *Cómo se elabora el conocimiento*.

³¹¹ Hersch in Argueta, Corona M. et Hersch Martínez, dir., *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, p. 183.

³¹² Traduit de l'espagnol par l'autrice: "La epidemiología sociocultural constituye justamente una aproximación dialógica al fenómeno de la salud alterada como proceso colectivo y por tanto se nutre de saberes y recursos reconocidos como científicos, pero también de saberes y recursos locales no validados o reconocidos necesariamente como tales. [...] la salud es redefinida como una expresión eminentemente relacional, que sintetiza diversas dimensiones de la calidad de vida. Esto no pasa por alto las expresiones físicas y corporales del proceso referido, sino que las contextualiza".

Elle s'oppose, comme le suggère son nom, à la division disciplinaire de la modernité, c'est-à-dire qu'on fait appel aux sciences sociales et aux humanités pour comprendre les processus d'attention et dés-attention qui provoquent des atteintes à la vie, qui seraient évitables³¹³. Il faut préciser qu'elle prend sérieusement en compte les savoirs de la médecine moderne, mais pour les contextualiser dans les autres structures sociales qui façonnent le monde vécu ; plus encore, elle s'emploie à prendre sérieusement en compte l'expérience toujours personnelle de la souffrance humaine. C'est à cela que fait référence ce qu'on nomme « culturel ».

L'ES [Épidémiologie Socioculturelle] prétend faire l'étude des facteurs de risque à partir d'une clé préventive structurelle qui prend en considération la réalité biologique et environnementale dans sa relation intime avec la culture et les rapports socioéconomiques et politiques [...] les processus de santé-maladie et d'attention-dés-attention sont toujours médiés symboliquement, maintenant des connotations qui vont au-delà de celles émanant des facteurs biologiques, car elles expriment et motivent des relations, conflits, intérêts et valeurs dont les racines sont politiques et culturelles^{314, 315}.

Le point d'entrée dans la compréhension de la vie selon le point de vue de l'épidémiologie socioculturelle renvoie au fait d'accepter qu'il n'y ait aucun domaine de la vie humaine qui soit indépendant des autres, y compris les pratiques médicales. C'est-à-dire que ce que nous pouvons expérimenter en étant malade, même dans un hôpital, que nous soyons patient ou membre du personnel soignant, est profondément marqué par « le reste » de la vie, par le reste du monde³¹⁶.

Cependant, ce ne sont pas seulement les dimensions symboliques qu'on essaie de mettre en relation avec les réalités et les vécus « biologiques », mais aussi les structures sociales, économiques, politiques qui ont un effet parfois déterminant sur les trajectoires de vie : l'accès à l'eau, l'exposition aux toxiques, les conditions de travail, l'accessibilité des médicaments, dans un monde où la marchandisation du soin et de la vie est devenue courante.

Le défi d'une approche comme celle de l'épidémiologie socioculturelle, c'est de passer des *considérations* sur les limitations respectives des perspectives

³¹³ Hersch Martínez, « Epidemiología sociocultural ».

³¹⁴ *Ibid.*, p. 514.

³¹⁵ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "La ES pretende el estudio de los factores de riesgo en una clave preventiva estructural, considerando a la realidad biológica y ambiental en su íntima relación con la cultura y las relaciones socioeconómicas y políticas. [...] los procesos de salud-enfermedad y de atención-desatención están siempre mediados simbólicamente, manteniendo connotaciones tan trascendentes como las emanadas de los factores biológicos, pues expresan y motivan relaciones, conflictos, intereses y valores de raigambre política y cultural".

³¹⁶ Pierron, *Vulnérabilité : pour une philosophie du soin*.

quantitatives et qualitatives vers l'*intégration fondée* des propositions, qui viennent nécessairement des processus concrets de participation sociale dans le diagnostic des problèmes de santé. La véritable participation sanitaire ne peut pas éluder les diverses lectures que la population effectue autour des maladies ; elle ne peut pas ignorer la diversité des représentations et des stratégies de réponse qui sont instrumentées par une ample gamme d'acteurs sociaux^{317, 318}.

Ce qui est le plus radical dans la proposition d'une compréhension complexe et relationnelle de la vie et de la mort humaines, ce sont les défis humains qu'elle implique : en particulier, de mettre en question le savoir scientifique, au-delà des discussions méthodologiques, ou disciplinaires, pour construire avec les communautés les diagnostics de santé collective, même au-delà de la compréhension à laquelle chacun peut accéder. Ce qui implique un engagement avec les groupes sociaux pour faire diminuer les morts et dommages évitables. Et le mettre en œuvre passe par des échanges dialogiques entre mondes symboliques différents, ce qui implique des défis herméneutiques. Plus radicalement, cela interroge les institutions de recherche, dans la définition et la visée instituées du but de la connaissance.

On connaît le propos : « les gens ont des problèmes et les institutions académiques ont des départements et des chercheurs »³¹⁹. Cette approche se propose d'inverser le but de la recherche, non pas seulement pour comprendre le monde mais pour diminuer effectivement ces problèmes, ou plutôt les dommages et les morts évitables. Par l'adjectif « évitable », je veux insister sur le fait que, si l'on reconnaît la finitude comme limite ultime irrémédiable de notre humanité, cependant d'entre tous les dommages qui surviennent et toutes les morts qui adviennent, quelques-uns seraient absolument prévisibles et évitables, si l'on y prêtait attention³²⁰. Il y a des communautés oubliées du monde où est permis ce qui est interdit « ailleurs », où les droits (même le droit à la vie)

³¹⁷ Hersch Martínez et González Chévez, *Enfermar sin permiso. Un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades nosológicas de raigambre nahua en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla*, p. 60.

³¹⁸ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "El reto con un planteamiento como el de la epidemiología sociocultural es el de pasar de las consideraciones sobre las limitaciones respectivas de los enfoques cuantitativos y cualitativos a la integración fundamentada de las propuestas, procedentes necesariamente de procesos concretos de participación social, de experiencias aplicadas que incluyen procesos participativos en el diagnóstico de los problemas de salud. La verdadera participación sanitaria no puede eludir las diversas lecturas que la población lleva a cabo respecto a las enfermedades; no puede pasar por alto la diversidad de representaciones y de estrategias de respuesta que son instrumentadas por una amplia gama de actores sociales".

³¹⁹ Hersch in Argueta, Corona M. et Hersch Martínez, dir., *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*.

³²⁰ Hersch Martínez et González Chévez, *Enfermar sin permiso. Un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades nosológicas de raigambre nahua en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla*.

sont plutôt des privilèges. On reconnaît par-là la distribution différenciée des causes de dommage et de mort dans le monde.

Ce qui est central pour comprendre le tour proposé par l'épidémiologie socioculturelle, c'est que le contraire de la santé n'est pas la maladie mais les formes diverses de dés-attention³²¹, les manques de *care* (tant comme disposition attentionnée que comme actions pour répondre aux besoins d'autrui). En effet, ce qu'on nomme « dommage » ou « mort » « évitables », le seraient si quelqu'un était à même de leur prêter attention. Mais nous avons des dynamiques structurelles et individuelles qui nous permettent d'exercer des irresponsabilités privilégiées envers certains acteurs de la société. L'épidémiologie socioculturelle propose d'étudier les dés-attentions qui entraînent ces dommages, pourtant évitables. Donc, de changer le paradigme santé-maladie pour cet autre paradigme de compréhension des risques et dommages en santé, et d'adopter l'axe des dynamiques socioculturelles d'attention et dés-attentions, que je pourrais renommer l'axe des *cuidado-descuido ou cuidado-incuria* en espagnol. Ce qui pourrait se traduire par *care-décare ou care-incurie*, pour souligner non seulement l'attention requise mais la réponse à donner à cette nécessité une fois détectée.

Quand on change de regard, pour se tourner, depuis un paradigme de compréhension individuelle du dommage, vers les chemins de dés-attentions qui entraînent des dommages pourtant évitables³²², cela appelle à étudier les mécanismes qui structurent des irresponsabilités privilégiées collectives envers certaines communautés, certains pays, certaines ethnies, certains métiers. « La dés-attention est le résultat, et à la fois, un mécanisme par lequel sujets, familles, communautés et collectivités sont éliminés du panorama, absents, disqualifiés et devenus jetables »^{323, 324}.

Paul Hersch propose une lecture en clé décoloniale de la réalisation des modalités qui permettent d'éviter des dommages de santé, et il conclut sur l'affirmation selon laquelle le système-monde, avec ses caractéristiques de modernité, colonialité, capitalisme et patriarcat, fonctionne comme un dispositif pathogénique structurel. C'est-à-dire que par la hiérarchisation imposée et naturalisée des savoirs, des pouvoirs, des êtres, et des lieux,

³²¹ Hersch Martínez et Pisanty Alatorre, « Desnutrición crónica en escolares ».

³²² *Ibid.*

³²³ *Ibid.*, p. 565.

³²⁴ Traduit de l'espagnol par l'autrice: «La desatención es resultado y, a la vez, un mecanismo por el cual sujetos, familias, comunidades y colectividades son eliminados del panorama, ausentados, descalificados y tornados desechables ».

le système-monde détermine de façon différenciée selon les occurrences, quels dommages et quelles morts seront acceptables³²⁵.

Dire de la colonialité qu'elle fonctionne comme dispositif pathogénique structurel implique de reconnaître que certains facteurs qui pourraient être des indicateurs épidémiologiques notoires sont négligés, et parfois explicitement exclus. Ce qui revient à engendrer activement des *absences programmées*, ainsi que les nomme Boaventura de Sousa Santos ³²⁶. Entre ces indicateurs structurels qui montrent la récurrence des effets de la colonialité dans l'épidémiologie, on relève un certain nombre d'éléments³²⁷ :

- Sous-citoyenneté : qui se constate dans les conditions de travail différenciées qui ont un impact direct sur la santé, soit physique par les postures corporelles imposées, soit mentale par les facteurs de santé connexes. Nous constatons aussi une distribution différenciée des causes de mortalité et morbidité en fonction de la classe sociale et de l'appartenance ethnique.
- Distribution différenciée des services de santé : les villes présentent une concentration des services et il y a des lieux inexistant pour les systèmes de soin. Il y a une dés-attention à l'égard des dimensions affectives et émotionnelles qui accompagnent les trajectoires de vie et de mort des personnes, autant de la part de ceux qui actualisent les vulnérabilités que du personnel soignant.
- Opérateurs de contrôle idéologique : par la définition même de ce qui sera compris comme « facteur satisfaisant élémentaire » pour la santé publique et les politiques de santé ; par l'orientation, la portée et le contenu des formations en matière de la santé (complètement marqués par ce que l'industrie pharmaceutique détermine comme rentable, en fonction de l'étude des sources de profit).
- Distribution du risque différenciée géographiquement : entre des lieux de vie et des lieux où la mort sera tolérée : en accordant des licences d'extraction sur des terres habitées, et des licences aux industries qui polluent, en tolérant l'exposition aux toxiques ou pesticides, ou à l'exploitation minière.

³²⁵ Hersch Martínez, Paul, « La colonialidad como dispositivo patogénico estructural: hacia una sociología de las emergencias en el campo de la salud », in Santos De Sousa, Boaventura, Nunes Arriscado, Joao et Meneses, Maria Paula, dir., *Polifonias da saúde: participação e interculturalidade no direito à saúde*, Coimbra Portugal, Centro de Estudios Sociales, Universidad de Coimbra, En voie d'impression.

³²⁶ Santos, *Una epistemología del Sur*.

³²⁷ Hersch Martínez, « La colonialidad como dispositivo patogénico estructural: hacia una sociología de las emergencias en el campo de la salud ».

Chaque trait de hiérarchisation (du système-monde) relève de parcours de dés-attentions qui lui sont propres et qui vont s'exprimer dans les dommages provoqués et, finalement, dans des morts qui auraient été évitables. C'est-à-dire que la hiérarchie établie entre les êtres va déterminer les critères de morbi-mortalité, entre ceux qui vont mourir de faim, ceux qui vont mourir de cancer, etc. La hiérarchisation des savoirs va servir pour disqualifier toutes les stratégies locales de résistance aux conditions du vivre qui sont imposées : ainsi en va-t-il de l'usage de plantes et de toute autre ressource « populaire », ou peut-être devrait-on dire, *des remèdes des pauvres*. La hiérarchisation des lieux va se réaliser dans des affectations socio-environnementales différenciées³²⁸.

L'épidémiologie socioculturelle cherche à penser une *écologie des savoirs*³²⁹ et à faire des liens globaux-locaux entre les expériences dites subalternes et les zones stratégiques de coprésence de savoirs. Dans le programme de recherche *Actores Sociales de la Flora Medicinal en México*, diverses études ont été conduites dans l'esprit de l'épidémiologie socioculturelle, entre autres: l'analyse des maladies nahuas, de racine préhispanique, dans des communautés de Puebla et Guerrero³³⁰, des analyses d'itinéraires de dénutrition chez des enfants³³¹, l'accompagnement du développement de la médecine intégrative dans la santé publique dans la ville de México, tout particulièrement dans le cas de la phytothérapie clinique³³², le rôle de l'affectivité dans la participation publique en matière de santé³³³, la marchandisation du soin et la nécessité de s'endetter pour se maintenir vivant³³⁴, ainsi que d'autres approches qui peuvent être relevées dans la série « Patrimonio Vivo » du programme de recherche³³⁵.

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ Santos, *Justicia entre saberes* ; Santos, *Una epistemología del Sur*.

³³⁰ Hersch Martínez et González Chévez, *Enfermar sin permiso. Un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades nosológicas de raigambre nahua en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla* ; González Chévez, Lilian et Hersch Martínez, Paul, « Aportes para la construcción del perfil epidemiológico sociocultural de una comunidad rural », *Salud Pública de México*, vol. 35, no. 4, juillet 1993, pp. 393-402 ; Hersch Martínez, « Tlazol, ixtlazol y tzipinación de heridas ».

³³¹ Hersch Martínez et Pisanty Alatorre, « Desnutrición crónica en escolares ».

³³² Hersch Martínez, *Integración de Saberes y Poderes. Plantas medicinales y servicios públicos de atención en la Ciudad de México* ; Benguigui, *Un centre de médecine intégrative à México : hybridations de savoirs et utilisation des plantes médicinales*.

³³³ Hersch Martínez et Sedano Díaz, « Las comisiones de salud como espacios dialógicos de relevancia para la epidemiología sociocultural. Ejemplos de caso en comunidades de Guerrero y Oaxaca » ; Sedano Díaz, *La dimensión afectivo-emocional en la participación social para la salud. Recapitulación de una experiencia en San Luis Acatlán, México del 2010 al 2015*.

³³⁴ Hersch Martínez et Rodríguez, « Un marcador epidemiológico invisibilizado: el endeudamiento en una población afromexicana de Oaxaca ».

³³⁵ Disponible: <https://pasfminah.wixsite.com/misitio/blank>

Pour faire une synthèse, l'épidémiologie socioculturelle travaille à une compréhension englobante des risques, des dommages et des morts qui adviennent dans un monde structuré de façon différenciée suivant la logique du système-monde (moderne, colonial, capitaliste et patriarcal)³³⁶.

De même que la bioéthique partage des prémisses avec la médecine bio-hégémonique, comme je l'avais soutenu auparavant, les éthiques du care partagent des perspectives avec l'épidémiologie socioculturelle : la multi-dimensionalité de la vie humaine, la socio-culturalité de la vie, du monde et de la production et reproduction du sens, l'importance du lieu d'énonciation et la nécessité constante de contextualisation.

La proposition d'une éthique du care décoloniale pour la santé collective que je développe ici se base sur ces deux théories. À partir de ces postulats, je me propose de tisser trois dimensions partageables entre ces courants : une anthropologie de l'humain vulnérable qui souligne l'interdépendance inhérente à la vie humaine, une analyse des dynamiques d'attention/care et dés-attentions/carelessness qui entraînent des dommages évitables, et enfin une contextualisation indispensable pour la connaissance et l'action.

Une éthique pour la santé collective

Si l'éthique est la discipline qui étudie les décisions concernant notre agir, peut-être faut-il commencer par insister sur ce constat selon lequel nous, les humains, ne savons jamais en toute évidence que choisir. Pour nous éviter ces errances et aussi de nous tromper, nos diverses cultures ont conçu différentes façons d'essentialiser et de substantialiser le mal, l'affectant notamment à un groupe social considéré comme autre, étranger, ou à un objet, comme s'il était indispensable de le circonscrire en n'importe quel élément pour l'exorciser et nous en prémunir. Cependant les humains ont continué à commettre des actes atroces, sans limite aucune, à tel point que tout est (et a été) possible. En considérant l'histoire, on constate que si limite il peut y avoir, elle demeurera de l'ordre de l'imaginaire, relative à une culture et une histoire.

Le point de départ pour comprendre les décisions humaines est dans la liberté dont peuvent faire preuve les hommes, ou plutôt dans l'indétermination radicale qui est le propre de la condition humaine. Ce qui est à retenir, c'est que cette condition implique la possibilité d'être affecté par les autres, d'être sensible à leur vulnérabilité et d'être

³³⁶ Hersch Martínez, « Epidemiología sociocultural ».

vulnérable, mais ce qui demeure inaperçu, c'est d'interpréter toute affection comme un dommage que nous subirions. Comment penser que l'ouverture humaine à cette vulnérabilité ne renvoie qu'à la dimension individuelle du subir, comme si cette dimension du pâtir n'était pas aussi la source de tout apprentissage, comme si la vulnérabilité était un mal contre lequel il faille se défendre, et comme s'il était possible d'être un humain invulnérable, non affecté par les autres, comme s'il était possible de se maintenir vivant et en même temps complètement indemne de l'altérité, totalement indépendant de l'autre. Mais la vie sur terre est relationnelle, à tous les niveaux, et si on laisse un humain livré à lui-même, il ne pourra même pas survivre (je prends l'humain comme le nouveau-né, je n'arrive pas à comprendre pourquoi notre modèle d'humain est adultocentré, si ce n'est pour donner l'illusion d'un adulte libéré de ses dépendances).

Bien que je sache que pour soutenir cette éthique, il faille beaucoup préciser encore ce qu'il en est de cette condition humaine, je consacrerai tout le prochain chapitre à le faire, et postule provisoirement cette indétermination humaine radicale, qui consiste en un manque de réponses incontestables pour les situations auxquelles nous devons faire face. En même temps, conduire une réflexion sur l'éthique du care comme éthique décoloniale exige pour moi de rendre compte de mes choix intellectuels. Dans le cas présent, je reconnais ici l'absence de développement anthropologique (l'explicitation des axiomes et leurs implications) pourtant nécessaire pour soutenir l'argumentation, mais plus radicalement, je soutiens que choisir l'ordre d'exposition a déjà des implications éthiques et politiques³³⁷, dont nous verrons quelles elles sont et quels en sont les axiomes.

S'il est vrai que nous n'avons pas de réponse établie pour parer à toute situation (y compris les plus banales mais surtout les plus existentielles), il nous faut trouver les moyens pour répondre. Heureusement, la culture qui tisse nos appartenances va nous donner des réponses, depuis les plus pragmatiques jusqu'aux plus idéologiques. Il serait, théoriquement, possible de vivre selon les normes traditionnelles des sociétés, et de perpétuer ainsi un ensemble de réactions fixées par des codes. Mais le problème « éthique », c'est-à-dire le dilemme qui s'ouvre en nous, se présente sous différentes formes : il arrive de nouvelles situations pour lesquelles la culture n'a pas une réponse, les conditions socioculturelles changent et les réponses s'avèrent désormais inadéquates pour les personnes présentement confrontées à elles ; ou encore la culture entre en contact

³³⁷ Kittay in Laugier, Sandra, *Tous vulnérables ? le « care », les animaux et l'environnement*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2012.

avec une autre, qui montre la possibilité de vivre autrement. Dans certaines cultures, l'éthique s'est du reste doublée d'une casuistique, ce qui semblait pouvoir fournir des réponses pour tous les cas de figure, tout en témoignant de l'incertitude dans laquelle pouvait jeter toute situation nouvelle, par différence avec les codes établis. Même si ces situations présentent des problèmes pour la morale, ce n'est pourtant pas sur cela que je fonde une éthique, mais sur la responsabilité à laquelle elle appelle chacun.

C'est-à-dire que j'accepterais une moralité de la complète hétéronomie si elle était capable de susciter la responsabilité de l'agent. Ce qui pourtant n'est pas le cas. Nous ne nous sentons pas responsables si nous avons reçu d'un tiers la suggestion de nos actions (voire si nous en avons reçu l'ordre). Un dicton populaire mexicain se traduit ainsi : « Celui qui obéit ne se trompe pas »³³⁸, comme si cela pouvait prémunir contre toute errance, comme si cette garantie contre les erreurs était absolument rassurante. Ce en quoi elle constitue une tentation profonde. C'est par la démission totale de toute responsabilité que nous conférerait l'abri dans l'hétéronomie morale, que la banalité du mal a pu se développer³³⁹.

De plus, si nos décisions n'affectaient que nous-mêmes, je n'aurais aucune justification pour en appeler à la responsabilité, car chacun ferait face aux conséquences de ses propres décisions, à ses dépens. Le problème cependant tient à cette même indétermination humaine radicale qui fait que nous sommes tissés des autres et que le modèle d'humain individualisé et complètement indépendant de tout autre n'a aucune consistance. Par conséquent tous nos choix nous affectent, et d'un même mouvement, affectent les autres, au moins ceux qui se soucient de nous. Et selon les circonstances, peuvent affecter de proche en proche, toute l'humanité. Bref, la condition humaine implique une éthique de la responsabilité, car il y a des décisions à prendre en bien des circonstances, et les conséquences de ces décisions dépassent la figure du décideur individuel prétendu.

Le premier trait d'une éthique de responsabilité envers les vies, c'est qu'il s'agit d'une éthique où les personnes concernées au premier chef seront celles qui vont prendre les décisions. C'est ainsi une éthique de l'autonomie, qui consacre la personne autonome contre toute bureaucratisation de la morale. Un des problèmes des institutions du système-monde vient de ce que les institutions sont conçues pour maximiser la distance entre le

³³⁸ En espagnol: "El que obedece no se equivoca".

³³⁹ Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem*, New York, Viking Press, 1963.

décideur et les conséquences de sa décision. Par contre, une éthique de la responsabilité, que je relève sous le nom de « skin in the game » (la peau en jeu)³⁴⁰ ainsi que la nomme Nassim Taleb³⁴¹, consiste à prendre soi-même le risque des conséquences des décisions prises, en d'autres termes, le risque d'en être responsables.

Construire une éthique pour les vies, plurielles et imprévisibles, demande de l'autonomie. Personne ne peut indiquer à un autre comment vivre une vie qu'il ne vit pas lui-même. Chacun décide de la vie qu'il va vivre, du moins dans la limite des conditions où il se situe. Bien sûr qu'il ne s'agit pas d'une vie individualisée seulement, mais d'un concept de vie qui inclut un « je », avec les circonstances de son devenir-je, lesquelles ne sont pas accessoires mais le soutiennent dans son vivre³⁴². En d'autres termes, cela implique que l'autonomie individuelle non seulement n'exclue pas l'altérité ni les projets sociaux, mais se construise dans leur objectif³⁴³.

Il s'agit d'une éthique où la personne affectée, la personne vulnérable, aura un mot à dire sur ce qu'elle va vivre, et sur sa façon de le vivre. Ainsi par exemple, selon une approche féministe, c'est une éthique qui exige « rien sur-pour nous-sans nous ». C'est une éthique pour la libre détermination des peuples et des communautés, une éthique qui récuse toute délégation morale ; c'est une éthique de l'autonomie qu'il faut reconnaître à chacun.

Considérée sous un angle *dé-colonial*, cette éthique insiste largement sur l'effort pour faire cesser toute forme de colonialité, elle exige de se considérer elle-même comme un germe d'émancipation. En ce sens-là, les bonnes intentions caritatives ne seront pas suffisantes, une argumentation fondée sur une rationalité métonymique (qui prétend faire passer quelques traits de rationalité comme étant « la Raison » incarnée) ne constitue aucune garantie (tout au contraire) ; bref, dans une formulation populaire reprise par Eduardo Galeano « la seule chose qui se construit depuis là-haut, ce sont des trous, le reste commence en bas ». Le reste, c'est-à-dire tout le concret de la vie, hors tout projet de creuser pour en extraire des bénéfices, hors toute hiérarchisation, car sous l'angle de la hiérarchie on ne peut construire que de la colonialité, de la domination.

³⁴⁰ Taleb, Nassim Nicholas, *Skin in the Game: Hidden Asymmetries in Daily Life*, United States of America, Random House, 2018 (Incerto).

³⁴¹ Taleb, *The Black Swan*.

³⁴² Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*. [Première édition par la Revue d'Occident en 1957]

³⁴³ Castoriadis, *Los dominios del hombre*. [Parution 1986]

Pour ce qui regarde la santé collective, cette éthique ne tente pas d'éliminer ni de nier le mal ou les erreurs. Cette tâche, séduisante peut-être, est impossible : nous pourrions toujours nous tromper et faire du mal, à nous comme aux autres. Ce que je propose, c'est d'accepter notre faillibilité, si humaine. Ce à quoi nous pourrions aspirer alors, c'est à la responsabilité indissociable de cette faillibilité, et si nous faisons du mal, cette responsabilité se traduira en invitation à revenir sur nos pas, à repenser nos choix, à les corriger, à changer d'avis³⁴⁴.

La terreur à l'égard de l'erreur ne conduit pas à la certitude morale, sous le prétexte fallacieux de nous en tenir à ce qui est prescrit. La seule chose à quoi elle nous pousse, c'est à des tendances à mentir et à cacher. Par honte en tout cas, dans l'entêtement comme stratégie sociale, et en fin de compte, dans la recherche d'irresponsabilité. Pour mettre en œuvre une éthique humaine, il nous faut accepter notre faillibilité pour devenir responsables, c'est-à-dire capables de répondre de nos fautes, et non être seulement embarrassés par elles. Être humain implique d'être, toujours, dans le risque de se tromper.

Il est bien sûr possible de faire trop de mal, de perpétrer des actions impardonnables, de détruire quelque chose qu'il serait impossible de restituer, de commettre des dommages irréparables. Nous devons nous battre contre l'idée des éthiques néolibérales selon lesquelles il est possible d'attribuer une valeur d'échange à toute chose dans la vie. Car il y a de l'irremplaçable. Seuls ceux qui ont subi un dommage pourront déterminer ce qui pourrait réparer le dommage ou leur restituer ce qu'ils ont perdu, et l'acceptation de l'insubstituabilité de tout être humain nous amènera à reconnaître que la restitution ne signifie pas équivalence, parce que tout n'est pas comparable, ni remplaçable.

Contrairement à ce qui est présumé, l'éthique n'a jamais pu être totalement intégrée dans le projet de la modernité. Elle repose sur des êtres humains, par trop soumis aux émotions, par trop instables, par trop contradictoires, toujours partiels, contingents, inconstants, dans des circonstances également instables et incertaines. L'éthique a essayé de nous civiliser en nous imposant des critères, peu humains (et peu réalistes) pour la plupart d'entre nous. Ce que je cherche, c'est à modeler une éthique à notre image, et elle devra se contenter de notre instable humanité.

C'est précisément à cause de l'extrême singularité de la vie humaine, qu'il nous faut une éthique des détails, une éthique contextualiste, une éthique de la pluralité des voix. Cette

³⁴⁴ Castoriadis, *Ciudadanos sin brújula*.

éthique repose sur trois éléments constitutifs : une compréhension de l'humain vulnérable et relationnel, un regard sur les dynamiques d'attention et dés-attention dans la prise de décisions, et une contextualisation indispensable pour tout choix. C'est en développant chaque dimension que je vais poursuivre cette réflexion.

La vulnérabilité comme point de départ

Si cette éthique est développée en fonction d'une demande, la première réponse à la demande consiste à souligner la relationalité de la vie humaine, l'englobement des vies dans un contexte, la complexité des rapports, et le risque inhérent à toute tentative de séparer ou diviser. La première considération de cette éthique du care décoloniale sera de ne pas tenter de réduire l'interdépendance du monde humain, ni de domestiquer quiconque. C'est en conséquence un appel à la perplexité : s'il faut prendre une décision, elle sera prise dans des situations fluctuantes, et (peut-être) malheureusement, en fonction d'une information incomplète³⁴⁵.

À cette étape de notre réflexion, la question à traiter sera de savoir quelles sont, pour la prise de décisions, les implications de la prise en compte de l'interrelationalité de la vie humaine, et comment les articuler avec une épidémiologie socioculturelle, pour permettre de comprendre quels dommages seraient évitables et comment les réduire.

C'est une éthique qui va à l'encontre de l'image du décideur individuel, qui n'existe jamais en tant que tel, car par la socio-culturalité de l'être dans le monde humain, même les décisions les plus « personnelles » se rapportent aux autres, à leur image, avec leurs symboles, leurs attentes ou leurs jugements. Il n'y a pas d'individualité indépendante : nous prenons en considération les autres, parfois même sans le vouloir. Bien sûr que cela présente un risque, le risque de la soumission.

Si l'éthique du care est l'éthique de l'attention aux autres, cette attention aux autres, dans une logique d'oppression patriarcale, s'est réalisée au prix d'un renoncement à soi-même. Devenir une femme à part entière impliquait de deviner les besoins des autres et d'y répondre, trop souvent avant même de prendre en considération ses besoins ou ses ressources personnels. L'éthique du care, davantage portée par des femmes, a été comprise comme l'éthique de l'abnégation : l'art de répondre aux autres avant soi-même. C'est du reste précisément l'argument de Carol Gilligan³⁴⁶ pour soutenir qu'il fallait

³⁴⁵ Taleb, *The Black Swan*.

³⁴⁶ Gilligan in Paperman et Laugier, *Le souci des autres*.

garder l'éthique de la justice en fonction de certains objectifs, comme un juste milieu entre l'égoïsme et l'abnégation. Le risque, et donc la limite, des éthiques de justice serait de ne penser qu'à soi-même, le risque des éthiques du care étant de ne penser qu'aux autres.

Cet argument se construit sur une idée dichotomique de l'humanité : soit je suis pour moi, soit je suis pour l'autre. Mais la vie n'est pas ainsi faite : les autres ont des manières d'être en moi, et je participe de ce qu'ils sont. La vie n'est pas un choix entre toi ou moi : parfois je suis prête à donner de moi pour soutenir les autres, le problème venant de ce que cela ne soit pas un choix, mais une obligation, l'obligation de tout donner aux autres (sans le choisir et sans choisir les récepteurs du care).

Pour la sociologue Nadya Araujo Guilmares, le care a été conceptualisé et institué en tant qu'obligation naturalisée et en tant que travail professionnel, mais ce qui a échappé aux théorisations du Nord, c'est de reconnaître l'expérience du care comme un type *d'aide* sociale, quand la personne qui va répondre au besoin n'est pas celle « naturellement » responsable. Elle distingue le travail du care comme un travail d'abord basé sur une division sexuée du travail ; de plus, elle utilise la catégorie de « circuits de care » pour décrire la façon dont s'exerce le care en Amérique Latine. Elle en distingue trois : le circuit professionnel, où le care est reconnu en tant que travail (même exploité) dans une relation néolibérale d'échange mercantile. Le deuxième circuit concerne le care en tant qu'obligation, où les activités ne sont pas reconnues en tant que travail mais en tant que « souci des autres » : c'est une relation fondée sur l'affectivité. Et le troisième circuit, plus invisible que les deux premiers, est le circuit de « l'aide », aide qui se fonde sur une relation sociale de réciprocité³⁴⁷.

Nadya Araujo Guilmares raconte l'histoire de femmes du Brésil et la façon dont elles *s'entraident* les unes les autres dans leurs responsabilités, en matière de care. Ainsi, quand par l'intersectionnalité des oppressions, elles n'ont pas un accès suffisant aux deux premiers circuits du care, elles ont recours à l'aide de voisines ou d'amies ; par exemple : l'une pourra garder les enfants dont la mère doit sortir pour faire face à d'autres responsabilités. Ce qui est à retenir de cet exemple, c'est que la structuration du système-monde ne permet pas à tous les États de faire face aux besoins de care, car ils répondent

³⁴⁷ Araujo Guimaraes, Nadya, « Trabajadores/as del cuidado », Clase, Curso Internacional - Políticas del cuidado con perspectiva de género CLACSO, avril 2020, <<https://www.clacso.org/politicas-del-cuidado-con-perspectiva-de-genero-2020/>>, consulté le 18 mai 2020.

aux intérêts du capitalisme, du patriarcat, de la modernité et de la colonialité. Par conséquent, les femmes sont laissées sans aide pour soutenir leur monde vivant, et elles ont développé des stratégies pour ce faire, des stratégies de vie commune qui ne passent pas par l'échange mercantile, ni par la puissance de l'État, ni par l'essentialisation des comportements dits « féminins ». Parfois, ces accords *d'aide* impliquent une rémunération financière, et l'autrice raconte comment les femmes qui *aident* ont des critères moraux fondamentaux : ainsi, même quand elles gardent les enfants pour que la mère puisse travailler, elles prennent en compte le fait que souvent la mère doit travailler car le père est en prison ou qu'elle a été laissée abandonnée. Ainsi donc, elles prennent en considération les circonstances avant de fixer un prix pour leur assistance³⁴⁸.

Les personnes socialement subalternes, soumises à la hiérarchie du système-monde, ont toujours eu besoin «de circuits d'aides », mais le nom néolibéral de *l'aide* est *service*, qui est quant à lui rémunéré (bien que dans des conditions d'exploitation) quand ce sont les besoins des dominants qu'il faut satisfaire. Quand on est le sujet qui participe des modes d'oppression, et ils sont pluriels (race, ethnie, classe, genre, etc.), il faut s'arranger dans le domaine « privé » par ses « propres moyens » (qui sont en fait des personnes, et mettent à contribution des liens sociaux) ; mais ces « moyens » sont interdépendants : en fait « l'arrangement » relèvera d'un recours au public, mais de ce public de sous-citoyens parce que considéré comme subalterne³⁴⁹. C'est au vécu de telles oppressions simultanées et multiples que fait écho le concept d'intersectionnalité³⁵⁰, dans le sens où se jouent là l'éthique et la politique du care des subalternes.

Il est indispensable d'inclure ici le concept d'intersectionnalité, car l'argumentation se soutient seulement dans les cas subalternes, où ni les gouvernements, ni l'institution familiale ne répond complètement aux besoins, pour soutenir la vie des personnes. Et cela s'avère bien différent en fonction de la place que nous occupons dans la société : si étant au nombre des privilégiés, nous serons tentés de penser que tout va bien, car nous pouvons payer nos « services », ou bien parce que ce sont les femmes qui assumeront les tâches du care ; mais si nous sommes parmi les subalternes, et si nous subissons plusieurs modes

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ Viveros Vigoya, Mara, « La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación », *Debate Feminista UNAM*, vol. 52, 2016, pp. 1-17.

³⁵⁰ Crenshaw, Kimberle, « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », *Stanford Law Review*, vol. 43, no. 6, juillet 1991, pp. 1241-1299.

d'oppression, nous aurons davantage besoin des autres. Dans le cas cité, ce sont des mères seules, ou des familles pauvres, qui entrent dans le circuit de care de type « aide ».

La réponse d'*aide* de la part de la communauté peut être comprise comme relevant du romantisme, si nous sommes privilégiés dans la société et si nous pouvons financer tous nos « services » ; mais si nous sommes subalternes, nous savons que ce sont ces aides indispensables qui soutiennent la vie, quand elle est condamnée à mort par le système-monde. Cependant, nous pouvons élargir l'analyse et montrer que cette moralité ici mise en lumière n'est pas que *romantique* : elle admet en fait des échanges économiques. Ce qu'elle nous montre, c'est qu'il est possible de prendre en considération les interactions des formes d'oppression que subit la personne avec laquelle on est en relation, et non pas seulement de céder au désir de maximiser notre revenu. Ce qu'elle met en évidence, c'est qu'il y a des valeurs autres que l'argent, et qu'elles peuvent être également puissantes et mises en acte.

La moralité à l'œuvre derrière *l'aide* n'est pas propre seulement aux femmes, au Brésil, elle est courante aussi au Mexique, tout particulièrement autour de l'éducation des enfants. Le gouvernement envisage des licences d'ouverture de maternité et de crèches pour une minorité de la population (qui travaille dans le secteur formel d'activité, garanti par les lois du travail), et pourtant, même dans ce cas de figure privilégié, il y aura des urgences : les enfants peuvent tomber malades, ou des situations se produire où une mère qui travaille devra faire face avec « ses propres ressources ». Dans chaque cas, c'est la femme qui devra trouver une solution, et habituellement, cela impliquera de se tourner vers les autres femmes qui *aident*, et contribuent à soutenir les vies dans leur pluralité. Bien sûr que les circuits seront sollicités en ordre hiérarchique selon la position sociale de la femme : d'abord, si on a le choix (grand conditionnel), ce sera en recourant au travail formel du care, puis à l'obligation familiale, et finalement à l'aide sociale (qui n'implique ni l'Etat ni ses institutions).

Cette moralité du soutien, de la réciprocité, de l'aide, du care, se voit à l'œuvre dans plusieurs types de gestes : on pourra garder les enfants (avec ou sans rémunération), on pourra partager de la nourriture (voir les exemples des « ollas comunes » en Amérique Latine, ou le travail de *Las Patronas* qui nourrissent les migrants « illégaux » au Mexique), on pourra cuisiner pour les femmes quand elles sont malades ou si elles viennent d'accoucher, on pourra accompagner les enfants des voisines de l'école à la maison. Cela demeure une moralité au féminin, de femmes à l'égard d'autres femmes,

des femmes qui ne peuvent pas payer pour le care et qui à cause de l'intersectionnalité des contraintes subies, ne peuvent « tenir leurs obligations » dans le domaine familial non plus.

Trop souvent, on interprète cette volonté d'être attentive aux besoins de l'autre comme une sorte de bonne volonté, comme provenant d'une essence de la féminité en lien avec la douceur, ou bien avec de la timidité, du manque de force ou de courage pour porter ces thèmes dans la sphère publique. Mais cette interprétation ne prend pas en compte l'intersectionnalité des oppressions auxquelles ces femmes, pour la plupart des subalternes du monde, font face chaque jour :

Elles ferment les yeux sur l'avancée des droits, bien sûr qu'elles savent qu'il existe un monde où le droit s'applique, où l'on peut le faire valoir et où l'on gagne, mais ce n'est pas leur monde, celui où il faut endurer, serrer les dents, se faire sourde aux insultes, combattre le mépris par l'humour, se lever le matin, demain matin, tous les matins. Beaucoup d'énergie, d'efforts sans relâche pour ne pas ployer et tenir bon. [...] Qu'on ne leur reproche pas d'être dépolitisées, soumises ou irresponsables, le monde les a généralement laissées tomber. Quel paradoxe ! Notre monde n'est pas supporté par la force d'un Titan, mais par la force quotidienne et démultipliée de toutes les femmes qui, d'une façon ou d'une autre, se soucient, prêtent attention, récurent, nettoient, changent le linge et les vêtements, organisent un repas de fortune, s'affairent³⁵¹.

Tout semble aller comme si l'affirmation d'un égoïsme, d'un individualisme était la mesure de l'intelligence, de la rationalité, et par conséquent la seule forme légitime du lien public. C'est-à-dire que si les femmes ne se battent pas pour leurs droits, si les opprimés supportent l'oppression, cela sera interprété par le système-monde comme l'acceptation de la structuration du monde, ou comme la marque de son bien-fondé. Eh non, ce n'est pas le cas. Parce que la vie est plus importante à leurs yeux que le droit, ou qu'avoir raison. Parce que se battre pour « ses droits » implique beaucoup de privilèges : d'être reconnu comme interlocuteur, comme sujet de droits, d'avoir du temps pour le faire. Et les femmes qui soutiennent le monde conjuguent des formes de contraintes entrecroisées de telle façon qu'elles sont souvent sous-estimées. Mais il ne faut pas interpréter le silence comme preuve d'acceptation : elles soutiennent la vie, elles se réveillent chaque jour pour enseigner au reste du monde la valeur de la vie³⁵².

³⁵¹ Molinier, *Le travail du care*, p. 207.

³⁵² Ziadah, Rafeef, « We teach life, sir », 2011, <<https://www.youtube.com/watch?v=aKucPh9xHtM>>, consulté le 19 mai 2020.

On reproche à l'éthique du care d'être une éthique des bons sentiments. Je me demande si le problème tient à ce que les sentiments privilégiés sont considérés comme « bons », ou si le problème vient de ce qu'il soit fait appel à l'affectivité. Pourtant, accepter l'englobement de la vie humaine implique de valoriser nos émotions³⁵³, cela se fonde dans la vulnérabilité comme constitutive de la condition humaine. Comme signalé auparavant, la vulnérabilité implique la possibilité humaine d'être blessé par l'altérité (non seulement par les humains), mais ce qui n'est pas précisé, c'est que cette affectabilité implique aussi la possibilité de l'empathie ; c'est-à-dire que c'est aussi la source de tous les sentiments (y compris les bons). Une éthique du care va accepter la vulnérabilité humaine comme donnée de départ irrécusable, et par conséquent la dépendance humaine généralisée, et pour ce faire, elle ne peut faire abstraction de la psychologie des affects³⁵⁴.

Trop souvent nos décisions sont prises par nos émotions ou du moins sous le poids de nos émotions³⁵⁵, c'est pour cela qu'on attend « le bon moment » pour demander quelque chose, le moment opportun en fonction de tous les paramètres humains ; on accorde, même de façon trop tacite, que la situation – émotionnelle aussi – va jouer un rôle sur les choix. Il s'agit donc ici de prendre en compte la dimension affective du soin, de la vie, dont nous savons que le patriarcat et le système-monde essaient de se protéger³⁵⁶.

Rien n'est jamais dit qui ne soit mis en scène, exprimé par la voix, le geste et le corps tout entier [...] Cet ethos privilégie l'ironie, l'autodérision, les formes narratives, l'expressivité et les jeux de langage, une sorte de légèreté apparente qui peut vite se transformer en sensibilité exacerbée, du rire aux larmes ; tout cela n'a aucun intérêt ni légitimité depuis la position virile qui valorise l'autorité, le sérieux, la fermeté, le chiffre ou l'abstraction³⁵⁷.

Il s'agit d'une éthique dissimulée, une éthique « des petits riens »³⁵⁸, où l'on ne peut séparer l'attitude, l'intention, le geste, des actions, des mots, des décisions, du contexte. Accepter l'interrelation de la vie humaine comme condition première implique d'aller vers une éthique où tout compte, où il n'y a pas de centre et de périphérie, où tout se joue en chaque partie. En regard, par conséquent, une éthique normative s'avère impossible : inadéquate et indésirable.

³⁵³ Anne Le Goff in Laugier, *Tous vulnérables ?*, p. 49.

³⁵⁴ Molinier in *ibid.*, p. 88.

³⁵⁵ Cf. Hochschild Rusell, Arlie, *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo.*, Buenos Aires, Argentina, Katz Editores, 2008.

³⁵⁶ Molinier, *Le travail du care.*

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 128.

³⁵⁸ Molinier, *Le travail du care.*

Si le premier mouvement de l'éthique du care est l'attention, ce qu'il faudra nécessairement éviter par opposition, c'est l'inattention, l'indifférence. Le care implique de reconnaître l'altérité de l'autre, reconnaître l'autre en tant que personne, et cela implique une volonté en même temps qu'une attitude :

I don't care, en français, cela peut se traduire littéralement par : « Je m'en fiche ». Il peut bien arriver à l'autre n'importe quoi de déplaisant ou de désagréable, cela m'est indifférent. Cela ne me touche pas. Et puis, de quel autre me parles-tu ? Cette apathie ne repose pas seulement sur un ensemble d'erreurs et de manques à penser, elle implique aussi un défaut de perception. La perception est un processus actif qui implique la volition. Ainsi un objet, une personne peuvent être dans le champ de vision mais ne pas être perçus³⁵⁹.

Cette éthique du care dénonce ainsi que la visibilité et l'invisibilité, ainsi que ce qui est invisibilisé, résultent de choix, de décisions personnels et sociaux, parce qu'on apprend à faire attention aux autres ou à les traiter en tant qu'objets ou moyens. En espagnol, nous utilisons le mot « dés-attention » (*desatención*) pour montrer en quoi il s'agit d'une indifférence, d'une ignorance validée, même politiquement correcte : étant donné que nous ne pouvons ou ne voulons pas « voir » le tout, il convient de fragmenter, et cela implique de mettre entre parenthèses quelques éléments, certaines personnes, des variables, comme relevant du contexte, relégués dans l'environnement. Et ce « *descuido* » (qui pourra se traduire par *carelessness* en anglais, et par « négligence » ou « distraction » en français) implique dans le sens du mot une charge de banalité et de légèreté. En conséquence de quoi l'omission s'avère tout à fait accidentelle, effet fortuit des circonstances : les dés-attentions vont de soi. Soutenir une éthique du care implique de faire le choix d'aller contre l'objectivation des personnes, contre les dés-attentions structurées par le système-monde ; parce que toutes ne sont pas également ignorables : là aussi, il y a des hiérarchies.

En fait, en espagnol nous avons deux mots pour signaler le manque d'attention et de care, qui renvoient à deux directions bien distinctes. Nous disposons de « *descuido* » et « *incuria* ». Bien qu'étymologiquement issus du latin, les mots nous renvoient à la distinction entre care et cure, care (*cuidado/ des-cuido*) ayant une connotation cognitive, en référence au latin *cogitatus*, tandis que *incuria*, du latin *cura* (cure en anglais et *cura* en espagnol) renvoie au soin. Culturellement, dans l'espagnol du Mexique actuel, les deux renvoient au fait de ne pas prêter attention, avec les implications cognitives et

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 65.

émotionnelles que cela induit ; pourtant « descuido » implique un oubli, une omission, un faux-pas, une « boulette », le cœur de la définition référant à une action qui, même dommageable, est et reste réparable³⁶⁰. Tandis que « incuria » implique le peu de soin exercé, et plus directement une négligence³⁶¹ : une incurie implique un fort défaut de care, une indifférence lourde de conséquences.

Comment distinguer ce qui sera considéré comme un « descuido » et ce qui constituera une incurie ? Y a-t-il des manques d'attention qui provoquent de si forts dommages à l'égard de la vie qu'ils engendrent la mort ou la maladie ? Ne pas accepter l'interrelation et l'interdépendance humaines n'entraîne-t-il pas des dommages évitables ?

Ma réponse est affirmative en ce sens que l'interprétation individualiste de la maladie entraîne et va quelque fois jusqu'à provoquer le mal. Pour le justifier, je me propose de décrire une pathologie d'origine préhispanique, qui reste en vigueur comme maladie, c'est-à-dire comme cadre interprétatif et référence pour l'être au monde des communautés originaires nahuas des Provinces de Guerrero et Puebla au Mexique. Je prends l'exemple du *tlazol* car en tant que provenant d'une façon non occidentale de voir le monde, il ne suit pas les dichotomies de la modernité. L'analyse ici présentée se fonde sur les recherches de Paul Hersch Martínez et Lilián González Chévez³⁶² qui la concluent en disant du *tlazol* :

Le *tlazol* nous révèle que la privation affective tue, médiée ou non par la dénutrition ; il nous indique que la réalité diagnostique est une construction socioculturelle ; il nous suggère à la fois qu'indépendamment des procès de vérification déjà faits ou à faire, la qualité du système des relations de l'individu, et la qualité même des affects et de ses émotions ont prééminence dans son état de santé, ce qui conteste la chosification et la marchandisation actuelles de la biomédecine^{363, 364}.

³⁶⁰ Voir <https://dle.rae.es/descuido>

³⁶¹ Voir <https://dle.rae.es/incuria>

³⁶² Hersch Martínez, « Tlazol, ixtlazol y tzipinación de heridas » ; Hersch Martínez et González Chévez, *Enfermar sin permiso. Un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades nosológicas de raigambre nahua en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla*.

³⁶³ Hersch Martínez et González Chévez, *Enfermar sin permiso. Un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades nosológicas de raigambre nahua en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla*, p. 218.

³⁶⁴ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "El *tlazol* nos revela que la deprivación afectiva mata, medie o no la desnutrición en ello; nos indica que la realidad diagnóstica es un constructo sociocultural; nos sugiere a su vez que independientemente de los procesos de verificación hechos o por hacer, la calidad del sistema de relaciones del individuo, y la calidad misma de sus afectos y de sus emociones tiene preeminencia en su estado de salud, impugnando la cosificación y mercantilización actual de la biomedicina".

Le tlazol fait partie d'un groupe des maux qu'on nomme les « aires d'ordure »³⁶⁵ ; ces aires ont une racine préhispanique, et cette maladie en particulier est pédiatrique, elle affecte les enfants mineurs, et plus usuellement les nourrissons. La cause en est l'infidélité du père de l'enfant, même si l'infidélité de la mère pourrait le susciter aussi. L'enfant contracte la maladie quand le père le prend dans ses bras après « avoir été »³⁶⁶ avec une autre femme. Une autre manière de la contracter consiste pour l'enfant à être en contact avec une situation adultérine ou une personne « en chaleur », cette « chaleur » pouvant finalement résulter d'un travail effectué sur toute une journée et d'un contact avec l'enfant avant qu'elle ne se soit « refroidie ».

Les symptômes incluent des manifestations d'irritation de l'enfant, qui pleure beaucoup, présente une montée de température, cesse ou diminue son alimentation et sa croissance et surtout un phénomène d'adduction des jambes (contracturées et violemment croisées l'une sur l'autre), ce dernier symptôme étant la clé diagnostique, la condition indispensable, que la médecine moderne nomme pathognomonique. Le *tlazol* est désigné comme « ordure » et l'enfant *tlazoludo* est considéré comme « quelqu'un qui porte une ordure ».

Les personnes qui traitent le tlazol sont les *curanderas* de la communauté, donc des femmes sages qui ont appris à soigner et guérir. Le traitement prescrit de prendre de l'eau où des cochons se sont vautrés (prise très tôt ce jour-là, avant qu'ils n'y aillent) et de la faire bouillir avec des plantes, la sélection de plantes variant selon la communauté et incluant normalement : les tlazoltomates (« de matón grande » *Nicandra Physaloides*, Solanaceae et « delgado » *Physalis Hixocarpa*, Solanaceae), le « injerto » (*Psittacanthus calyculatus*, Lorantaceae), et le « cordoncillo » (*Piper Amalago*, Piparaceae). Les femmes y ajoutent des tablettes de tzipipatle (façonnées avec du pain, du lait et de la poudre de coquillage de crabe de fleuve) faites maison³⁶⁷. Le traitement se fait les jeudis et vendredis seulement, le bain se fait autour de midi, et il est important d'être discrète, de façon à ce que personne ne se rende compte du prélèvement de l'eau, ou du bain lui-même. Des prières catholiques (Le pater noster, et le credo) vont accompagner tous les gestes, et cela

³⁶⁵ Il faut prendre en compte que trois traductions sont ici imbriquées : du náhuatl, langue d'origine, à l'espagnol, puis de l'espagnol au français. Les «aires de basura» en espagnol pourront se traduire par aires réservées aux ordures, aux déchets, à la mise au rebut. Elles font référence aux produits jetés hors espace de vie. Il faut se rappeler qu'on les traite selon une cosmo-perception non occidentale, qui ne suit pas les dichotomies de la modernité, et dans ce cas, entre ce qui est matériel et ce qui sera considéré comme immatériel ou symbolique.

³⁶⁶ «Haber estado» en espagnol.

³⁶⁷ Hersch Martínez, « Tlazol, ixtlazol y tzipinación de heridas ».

implique à la fois de penser à la guérison de l'enfant. Il faut compter quatre bains, sur plusieurs jeudis et vendredis.

L'épidémiologie socioculturelle nous invite à offrir des cadres interprétatifs variés et de les valoriser au même titre. Dans le présent cas, il me paraît intéressant d'en mentionner deux : tout d'abord une lecture à partir de l'histoire des divinités mésoaméricaines et de la fonction de contrôle éthico-religieux de la maladie sur l'axe santé-salut, où la relation avec la dimension religieuse soit centrale, de façon qu'il devienne évident que « la médecine traditionnelle » véhicule une relation corps-esprit, individu-autrui, homme-nature, médecine-religion. Une autre lecture possible serait l'approche biomédicale ; là il faudra s'occuper des dossiers cliniques des enfants pour y faire le constat que la cause apparente est une dénutrition sévère, même si celle-ci ne réussit pas toujours à rendre compte de tous les symptômes, y compris le principal (les jambes contracturées étroitement serrées)³⁶⁸.

Une troisième lecture est proposée, celle des sciences sociales. L'ethnographie a montré le machisme patriarcal à l'œuvre dans les communautés, avec la naturalisation d'un désir sexuel fort chez l'homme, qui « l'oblige » à devoir prouver sa virilité en maintenant plusieurs partenaires sexuelles, pendant que les femmes sont formées à croire que le désir sexuel est non-naturel et immoral chez elles (ce double standard genré est retraçable dès l'époque préhispanique ³⁶⁹). La violence envers les femmes est un indicateur épidémiologique d'importance dans l'analyse du tlazol, ainsi que l'alcoolisme des hommes de ces communautés. Autant de comportements qui semblent conforter un « droit » des hommes à l'expression de leur virilité, quelles qu'en soient les incidences sur leur entourage.

Un regard sociologique et géographique sur ces communautés nous oblige à reconnaître la vulnérabilité activement entretenue par la dés-attention des gouvernements à leur égard, parce qu'elles sont racisées. C'est-à-dire que la faim est naturalisée pour certaines d'entre elles, et n'est pas considérée dans sa dimension structurelle par la biomédecine, au moment d'établir un diagnostic ou un traitement : la médecine mexicaine occidentalisée va privilégier une lecture biomoléculaire cartésienne.

³⁶⁸ Hersch Martínez et González Chévez, *Enfermar sin permiso. Un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades nosológicas de raigambre nahua en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla.*

³⁶⁹ *Ibid.*

Le modèle [médical hégémonique] n'a pas de *réponse* pour le tlazol en tant que privation socioéconomique, pas plus que de cadre *explicatif ou compréhensif* du tlazol en tant que manifestation d'un agent incorporel pathogène, celui des « aires d'ordure ». Cette dernière dimension du tlazol en tant qu'indicateur est ici soulignée : la possibilité que les émotions, les attitudes et le comportement en général d'une personne puissent affecter sa santé ou celle d'un autre au travers de mécanismes qui ne sont pas physiques (ou qui n'ont pas été détectés en tant que tels)^{370, 371}.

Si l'on prend au sérieux ces implications sociales, qui sont usuellement interprétées comme contextuelles, il faudra se rendre compte que le tlazol révèle en quoi l'absence est pathogène. Ces enfants font l'objet de désattention de la part de leurs mères (souvent jeunes) soumises à la violence patriarcale, de désattention de la part de leurs pères, accentuée par le machisme et l'alcoolisme, de désattentions de la part des gouvernements parce qu'ils appartiennent à des peuples originaires. Et le remède est en grande partie dans l'attention, la présence répétée que la *cuidadora* va donner.

Parfois le traitement impliquera pour l'enfant d'habiter chez la thérapeute, parfois elle va prendre en charge son alimentation pendant le traitement, et ces actions vont mobiliser tout le circuit du care féminin à l'intention de l'enfant, de telle sorte que même la mère, grâce à l'intervention de la *curandera*, va prêter attention et donner *cariño* (tendresse-amour) à son enfant. C'est dire que le traitement du tlazol inclut dans sa réponse, par la voie de la « simple » présence humaine, l'antidote envers la cause centrale du mal : des absences significatives et pathogéniques.

Cette pathologie est intéressante du point de vue relationnel car elle souligne notre interdépendance, et en quoi mes actions affectent les autres qui m'entourent. Cette manière d'être affecté ne respecte pas la division de la modernité entre somatique et psychologique : elle est à la fois affective, cognitive et physiologique. Elle renvoie également à une dimension morale, la transgression en matière de limites maritales, mais elle peut être beaucoup plus subtile : cela peut inclure le désir (sans son accomplissement), ou certaines attitudes dans d'autres maladies, qui font partie du complexe des « aires d'ordures ». Nous y trouvons aussi une modalité « physiologique »

³⁷⁰ Hersch Martínez, « Tlazol, ixtlazol y tzipinación de heridas », pp. 49-50. [Italiques dans l'original]

³⁷¹ Traduit de l'espagnol par l'autrice : "El modelo no tiene respuesta para el tlazol como privación socioeconómica ni tampoco marco explicativo o comprensivo para el tlazol en tanto que manifestación de un agente incorpóreo patógeno, el de los "aires de basura". Esta última dimensión del tlazol como marcador es subrayada aquí: la posibilidad de que las emociones, las actitudes y el proceder en general de una persona puedan afectar la salud de ella misma o de otra mediante mecanismos que no son físicos (o que aún no han sido detectados como tales)".

qui affecte des adultes, et cela peut leur advenir seulement pour avoir été en contact avec quelqu'un qui a commis une transgression morale (ou en a eu seulement l'intention)³⁷².

Le défi consiste à s'efforcer de sortir des catégories de la modernité pour décider quel est le facteur déterminant, et d'essayer à l'inverse de ne reléguer aucune lecture, mais de les maintenir ensemble, pour étudier comment elles s'entremêlent, se soutiennent, voire comment coexistent lectures biomédicales avec interprétations éthico-religieuses préhispaniques, comment les remèdes incluent des personnes et des gestes, des données socio-culturelles et des symboles, et comment l'affectivité fragilisée par l'absence rend malade.

Au centre de cette analyse apparaît centralement l'intention : la conduite, suggèrent le savoir populaire et aussi la sagesse universelle, transcende dans ses effets ce qu'on voit et elle exprime au final, forcément, la vraie intention. L'intention compte, se matérialise, se manifeste, est réelle, demande attention ; elle demande d'être formée consciemment^{373, 374}.

Est centrale la dimension narrative et explicative qui est donnée par l'explication « culturelle », dans le cas présent par l'explication d'un mal dans l'air, ou dans des « aires d'ordure », qui facilitent le recours à des métaphores et des analogies pour exprimer et traduire l'affectivité. Ce qui comporte à la fois une dimension collective³⁷⁵. Cet exemple souligne l'importance des intentions, pour la vie, la vie n'admettant pas une lecture individuelle, ne se réduisant au substrat considéré comme « biologique » par l'Occident.

Si le Moi est relationnel, il ne l'est pas seulement vis-à-vis des autres du présent, il l'est aussi vis-à-vis de l'environnement et des autres du passé, car appartenir à une lignée et à un territoire fait partie des « conditions du concept d'être humain » dirait sans doute Piergiorgio Donatelli. Nous leur sommes plus ou moins reliés, en fonction des guerres, des occupations et des migrations, et ces lignées ou ces territoires sont plus ou moins mythiques ou effacés en fonction des traumatismes de la mémoire collective³⁷⁶.

Bien que souligner la relationalité de la vie humaine ne soit pas une nouveauté philosophique, on peine encore à en tirer les conséquences éthiques et politiques. Ainsi qu'à faire le lien avec d'autres disciplines, d'autres cultures. Cette proposition

³⁷² Hersch Martínez, « Tlazol, ixtlazol y tzipinación de heridas ».

³⁷³ *Ibid.*, p. 54.

³⁷⁴ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "En el centro de este análisis aparece centralmente la intención: la conducta, sugiere el saber popular y también la sabiduría universal, trasciende en sus efectos lo que vemos y expresa al final, ineludiblemente, la verdadera intención. La intención cuenta, se materializa, se manifiesta, es real, requiere atención; requiere ser conformada conscientemente".

³⁷⁵ Voir Chapitre 3 in Molinier, *Le care monde: trois essais de psychologie sociale*.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 137.

anthropologique est beaucoup plus radicale qu'une option « éthique » féminine, entre autres choix possibles : il s'agit d'un constat simple, susceptible d'être établi par chacun dans sa vie, il ne correspond pas seulement à une théorisation mais à une expérience vécue, même si elle est invisibilisée. Et cette expérience n'est pas réduite aux limites modernes, elle ne s'inscrit pas dans la temporalité d'une vie humaine, mais elle s'ouvre à l'histoire longue, elle ne se contente pas d'une spatialisation dans le corps singulier, mais peut inclure le territoire, se diffusant ainsi dans le temps comme dans l'espace.

Chaque humain peut comprendre le langage des attachements, que l'on puisse parler pour les arbres, les montagnes ou les ancêtres, ou parler pour soi dans l'attachement qui nous lie à eux. Les attachements sont la marque de l'humain, plus profonde et plus vivace que la raison, la technique ou l'instrumentalisation du rapport au monde³⁷⁷.

Nos liens sociaux nous font vivre, nous soutiennent dans la vie et peuvent, par leur absence ou leur présence, nous faire du bien ou mal. Notre compréhension de l'éthique, de la prise de décisions, si elle ignore nos attachements, ignore la source la plus profonde de motivation pour les actions et les décisions. Élargir le champ de responsabilité humaine passe par la compréhension relationnelle de la vie humaine.

Une éthique pour la vie est une éthique relationnelle, car la vie est relationnelle. Pour l'Académie, pour la tradition occidentale, le comprendre et éventuellement le vivre, implique des efforts de mise en relation et d'intégration de ce qui a été désarticulé par la rationalité moderne. Mais pour plusieurs autres, entre autres les peuples originaires d'Amérique Latine, c'est seulement du sens commun, parce que leurs vies, leurs mondes et leur compréhension sont eux aussi relationnels.

Les dynamiques d'attention et dés-attention du système-monde

La caractéristique partagée par les demandes qui sollicitent cette éthique est celle d'une éthique holistique, complexe, qui puisse rendre compte des interrelations et interdépendances qui soutiennent la vie. Cela ne relève pas d'un désir de complexifier à l'envi la vie ni les conditions de la prise de décisions ; mais cela renvoie au plus près des descriptions de ceux qui étudient les conditions de vie des hommes, et qui s'ingénient à les défendre et les soutenir.

Insister sur l'interdépendance généralisée des vies revient à promouvoir une autre conception du vivre-ensemble à travers la primauté d'un lien démocratique

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 143.

soucieux de ne pas exclure celles et ceux qui sont confrontés à des situations de vulnérabilité, ce qui nécessite une attention des autres, des politiques publiques de soutien, pour envisager un retour de la capacité d'agir³⁷⁸.

C'est dire qu'on peut faire une lecture interrelationnelle de la vie à partir des formes de résistance des peuples originaires, de la santé collective, des études de l'anthropocène, et toutes ces lectures incluent plusieurs registres entremêlés : biologiques, sociaux, politiques, physiques, médicaux, anthropologiques, philosophiques. Fabienne Brugère, dans la citation précédente, souligne la dimension politique de l'attention. Elle comprend l'interrelationalité comme appelant à un lien « démocratique » envers l'altérité, qui actualise et prenne en considération à égalité la vulnérabilité. Cependant je ne partage pas l'interprétation du sens du terme « démocratie » en tant qu'équivalant à la « diversité » ou « pluralité ».

La démocratie a été chargée de sens par la modernité, et même si l'histoire officielle en situe l'origine en Grèce, cette histoire « oublie » le patriarcat, l'esclavage et le régionalisme (la primauté donnée à certains lieux) qui sont indissociables de sa réalisation historique. Dans les études décoloniales et les épistémologies du Sud, sont à l'œuvre des réflexions pour soutenir « l'esprit » de la démocratie, même s'il est accepté qu'il faut d'abord la décoloniser³⁷⁹. Sont ainsi mises en œuvre et théorisées par exemple à Cherán et à Chiapas au Mexique³⁸⁰, de nouvelles conceptualisations portant sur la démocratie « directe » (sans représentation, sans partis). Cela ne va pas sans des débats sur le droit, où l'on se demande s'il est possible de le décoloniser³⁸¹, étant donné qu'il est un des grands outils du maître pour imposer et légitimer le système-monde moderne.

Dans cette étude, je décide de ne pas me prononcer sur la question de la démocratie. C'est un point nodal à mentionner explicitement, car ce lien est trop souvent admis comme allant de soi pour plusieurs auteurs, ce lien étant au cœur de la théorisation politique des éthiques du care³⁸². Cependant je vise une (autre ?) politique du care. Pour comprendre ce que je veux dire par-là, il faut d'abord comprendre que la politique n'est pas pour moi le domaine du politique. Le politique renvoie au pouvoir tel qu'il a été institué historiquement (ce que Rancière nomme « police » ou instance de contrôle), tandis que

³⁷⁸ Brugère, *L'éthique du « care »*, p. 84.

³⁷⁹ Santos De Sousa, Boaventura et Mendes, José Manuel, dir., *Demodiversidad: Imaginar nuevas posibilidades democráticas*, Ciudad de México, AKAL, 2017.

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ Santos De Sousa, *Derecho y Emancipación* ; Araújo, Sara, « O primado do direito e as exclusões abissais: reconstruir velhos conceitos, desafiar o cânone », *Sociologias*, décembre 2016, pp. 88-115.

³⁸² Tronto, *Caring Democracy*.

la politique fait référence à cette pratique commune de structuration du sensible, à ce traitement à égalité des sensibilités pour construire un monde commun ; ce qui inclut à la fois ce qui peut être perçu, nommé et pensé, et la façon de le faire³⁸³.

La question de la politique prise en ce sens est au centre de ma démarche. Ce que je mets entre parenthèse dans cette étude, c'est le domaine du politique : l'institution factuelle et historique de la démocratie comme régime politique. Cette mise entre parenthèse se fonde sur mon exigence d'une décolonisation, d'une démarchandisation et d'une démocratisation de la démocratie³⁸⁴, qu'il reste à réaliser. Il est problématique à mes yeux d'accepter une définition de la démocratie qui impose d'admettre qu'elle est ce qu'elle n'a jamais été dans les faits : une définition contrefactuelle. Cette tendance nous porte à croire trop souvent que si la réalité ne s'adapte pas aux concepts, le problème relève de la réalité.

Quand je parle d'une politique du care³⁸⁵, j'évoque ces conduites qui regardent une façon d'être parmi d'autres, façon d'être qui se fonde sur l'affectivité qui nous constitue, sur la vulnérabilité à laquelle nous sommes exposés, sur nos possibilités même d'être affectés, et à travers nos affects, de percevoir, de nommer, d'imaginer notre être, ainsi que le monde. Cette dimension en tant que *politique* porte un accent emblématique sur le lien, qu'il soit démocratique ou tyrannique dans l'ordre institué, vertical ou horizontal. La politique relationnelle, le lien social soucieux de l'autre a plusieurs manières de s'instituer, et aucune ne va de soi.

Si la condition humaine est relationnelle, en effet, cela veut dire qu'elle implique inexorablement des liens, des attaches : elle est formée et soutenue par ces échanges étroits avec d'autres, et l'on peut porter attention sur le type de liens ou sur leurs façons de fonctionner. Pourtant, ce que je me propose de faire dans cette section, c'est de réfléchir sur la manière dont nous mettons en jeu ces liens au moment de prendre des décisions, qu'elles soient « individuelles » (c'est-à-dire qu'elles impliquent « peu » de monde) ou qu'elles soient « collectives ».

³⁸³ Rancière, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*.

³⁸⁴ Santos De Sousa, Boaventura, *Democratizar la democracia: Los caminos de la democracia participativa*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

³⁸⁵ Cette thèse ne propose pas un chapitre de politique. Cependant dans les réflexions finales, je développe plus précisément les problèmes qui se posent à accepter les politiques du Nord dans les Suds, y compris certaines politiques du care.

Tel que souligné par Fabienne Brugère dans la citation précédente, insister sur l'interdépendance de la vie humaine nous oblige à repenser la dimension publique, et les conditions de notre vivre-ensemble, car il y aura des liens, des personnes, des lieux qui seront exclus de cet espace public, et d'autres qui y seront toujours considérés.

Une éthique du care décoloniale implique notamment de réfléchir sur la manière dont les décisions envers l'autre « vulnérable » sont prises. Comment sont-elles structurées ? Quels facteurs ont été institués comme déterminants pour la prise de décision et quels facteurs sont contextuels ? En d'autres termes : Comment l'on modèle la prise de décisions quand ces décisions sont *sociales* ?

Joan Tronto a dénoncé notre conception du domaine public et des décisions qui s'y prennent comme modelée sur l'idée de la morale en tant que domaine séparé de la vie sociale, en tant qu'indépendante. Une morale dont les valeurs sont considérées comme inhérentes aux actions, aux intentions ou aux personnes. Ce qui reproduit les injustices et les préjugés du système-monde, en posant comme seules valides voire naturelles, les valeurs des dominants et l'irresponsabilité des privilégiés envers les plus vulnérables, justement parce qu'ils se croient justifiés par leurs valeurs ³⁸⁶. Joan Tronto conclut par une analyse foucauldienne de la société qui met les rapports de pouvoir au centre, de la même façon que Fabienne Brugère, adhérant au sens hérité de cette tradition politique, maintient le qualificatif « démocratique ». On peut voir là des choix de lecture sociologique de la société, mais d'autres sont possibles.

Cela nous confronte à un autre défi : notre tâche éthique se heurte aux approches d'autres disciplines, puisque nous nous proposons de penser les liens sociaux et la façon dont ils sont pris en compte dans les décisions, ainsi que le statut sous lequel ils seront considérés. Toute notre approche dépendra de notre conception de la société, du public, du droit, du politique et de la politique, qu'il reste sans cesse à questionner.

Joan Tronto a raison d'insister sur le fait que la morale n'est pas une sphère indépendante de la vie sociale, une sorte d'abstraction en regard du monde économique et politique, ce monde raciste, colonial, patriarcal. Elle a dû insister contre cette lecture, car c'est la tendance de la philosophie de s'abstraire du monde, comme l'a dénoncé aussi Sandra Laugier³⁸⁷. Cela peut paraître incroyable, mais les philosophes ont institué cette tendance

³⁸⁶ Tronto, *Moral Boundaries*.

³⁸⁷ Laugier in Molinier, Laugier et Paperman, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*.

à ignorer les conditions historiques, mais aussi les sciences sociales, et ont décidé arbitrairement, pour élaborer leurs théories, quelles étaient les « lois » qui ordonnaient le monde au singulier (tantôt affirmant que l'homme est bon par nature ou bien qu'il est un loup pour l'homme). D'autres philosophes sont allés jusqu'à prétendre qu'ils allaient penser « le point zéro » de l'humanité, et donc élaborer leurs théories « dans des conditions idéales » (sans expliciter comment ils auraient su quelles étaient ces conditions, et sans revenir au monde réel). D'autres encore nous proposent des éthiques pour des conditions « idéales » qui ne se réalisent jamais. Ce combat que mènent les éthiques du care pour amener et obliger l'éthique à être et rester dans le monde prend ainsi tout son sens.

En fait, c'est à cause de la modélisation « individuelle » de l'humain dans l'abstrait, à laquelle procèdent la plupart des éthiques modernes, que j'ai dû énoncer mon anthropologie comme « une anthropologie relationnelle », malgré la redondance. Toute anthropologie est nécessairement relationnelle parce qu'elle a pour but de comprendre l'humain, et l'humain est inexorablement interdépendant. Si l'anthropologie n'est pas « relationnelle », elle n'est pas humaine non plus. Cependant la philosophie s'est donné licence de penser l'humain comme individuel, adulte, neurotypique, voire pire encore, comme naturel. J'approfondirai cette tendance à se prendre soi-même comme mesure de l'humanité dans le prochain chapitre.

Dans cette étude, je me réfère à un modèle du monde social issu des sciences sociales, et des sciences sociales en santé. Ce que je cherche à faire, c'est à inscrire l'éthique et la démarche philosophique sinon dans le monde, au moins en interlocution avec les autres disciplines qui étudient la vie et la mort humaines.

Ce qui est à retenir, c'est que cette pensée critique en sciences sociales telle qu'elle est conceptualisée aujourd'hui, a sa racine dans ce que les États-Unis ont nommé la « French Theory » en regroupant des auteurs très variés comme Roland Barthes, Michel Foucault, Gilles Debord, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Jacques Derrida et Jean-François Lyotard. Nous pourrions trouver dans ces auteurs le germe des études décoloniales³⁸⁸ et postcoloniales. Le sociologue Yves Livian³⁸⁹ propose trois facteurs communs pour

³⁸⁸ Il y a des lectures des études décoloniales qui rejettent cette interprétation et en voient la racine théorique dans une autre lignée, comprenant des auteurs comme Orlando Fals Borda et Paulo Freire. Pour mon cas, mon argumentation est issue des deux : les sociologues d'Amérique Latine et les études des opprimés, ainsi que les études culturelles qui ont leur racine dans la *french theory*.

³⁸⁹ Cours sur «Les grands auteurs français des sciences sociales», 20 février 2020, Lyon, France.

comprendre l'idée de la société et de l'individu chez ces penseurs : un positionnement contre les grands récits, c'est-à-dire contre les mécanismes explicatifs globaux ; une critique du système capitaliste et des conséquences de la concentration des pouvoirs ; et finalement ce qui est connu comme « la mort du sujet », qui implique l'acceptation de la socio-culturalité de l'individu, avec les rapports du pouvoir qui le traversent, la mise en question de la rationalité et du cartésianisme, bref, une position qui va à l'encontre de toute tentative de dissociation de l'humain.

La clé pour comprendre le fonctionnement de la culture et de la société depuis les théories sociales contemporaines, permet de réfléchir à la production et reproduction sociale de sens³⁹⁰ qui est structurée et configurée socio-culturellement³⁹¹. Les décisions de vie et de mort humaines seront prises, mises en forme, et affectées par la socio-culturalité du monde, qui dessine des tendances mais qui se réalise différemment dans chaque cas. Les décisions en matière de santé, de politiques publiques de santé, de soin et de care sont chargées des imaginaires du monde culturel au sein duquel elles s'élaborent³⁹².

La maladie qui se présente est toujours une maladie qu'on se représente ; non pas le strict reflet objectiviste de la chose, mais son interprétation. Même la naturalisation de la maladie, dans la nosographie, demeure une construction symbolique propre à l'herméneutique médicale, appropriation théorique préparant une réception existentielle et pratique par la religion, les arts, les pratiques sociales, les mœurs, etc. ³⁹³

C'est-à-dire qu'il y a des liens herméneutiques qui soutiennent la fragile stabilité du monde commun et qui affectent le monde médical, y compris dans les décisions prises. Dans le contexte d'une théorie décoloniale, je propose de prendre en compte plus précisément quatre tendances comme formatrices du monde, à l'insu même du monde : la modernité et sa colonialité, le patriarcat et le capitalisme. Chacune de ces tendances est une force symbolique, qui crée, présente et impose certains éléments selon un sens et une valeur qui leur sont assignés. Les individus dès lors adoptent, acceptent, résistent, contestent et changent ces significations.

Ce qu'il est important de souligner, c'est que ces tendances dictent ce qu'il faut penser, ce qu'il faut sentir, comment il faut imaginer, ou leurs contraires : ce qu'il ne faut pas penser, sentir ou rêver ; c'est-à-dire qu'elles édictent quels sont les éléments déterminants

³⁹⁰ Thompson, *Ideología y Cultura Moderna. Teoría Crítica Social en la era de la comunicación de masas*.

³⁹¹ Grimson, *Los límites de la cultura*.

³⁹² Pierron, *Vulnérabilité: pour une philosophie du soin*.

³⁹³ *Ibid.*, p. 83.

et constitutifs du monde, mais plus profondément, elles dictent même ce qui n'existe pas, ce qu'on ne considère pas : elles produisent activement des absences, de l'inexistence³⁹⁴. Plutôt que de développer la sociologie en jeu derrière ces affirmations, je me propose d'en tirer les implications éthiques. Si le monde est organisé de façon telle qu'il y a des lieux, des personnes, des problèmes invisibilisés et par conséquent « non-existants », comment les prendre en compte quand il faut décider ? Autrement dit, s'il y a des dynamiques instituées pour faire attention, et des dynamiques sociales de dés-attentions instituées (naturalisées), comment imaginer une éthique qui ne continue pas à soutenir la modernité ? Comment prendre en compte les incuries naturalisées à l'heure de décider ?

D'abord, il faut reconnaître que notre monde est partiel, et qu'il a été fragmenté pour répondre à certains projets d'humanité³⁹⁵. Ces dynamiques de dés-attention naturalisées nous appellent à faire des pauses, non pour voir l'invisible, mais pour voir le visible³⁹⁶. Il s'agit de reconnaître que nous avons des tendances à ignorer la quotidienneté, par habitude, parce qu'elle est quotidienne, par trop ordinaire. Nous sommes tous prêts à accepter la part d'imaginaire à l'œuvre dans toute société mais pour Castoriadis³⁹⁷, comme nous le verrons plus loin, la politique naît quand nous sommes en mesure de questionner les fondements « évidents » de notre vivre-ensemble, ceux qui sont interprétés comme une évidence, et de mettre au jour l'institution, dans l'imaginaire, de toute société.

Dans cette perspective des dominants, toutes les vies, tous les individus n'ont pas la même valeur, et cette valeur s'exprime *en intensité de présence dans le champ perceptif*. Le paradigme de l'invisibilité doit être mis de côté. Les travailleuses du *care* ne sont pas du tout *invisibles*. Il suffit de vouloir regarder pour les voir. Elles ne sont pas vues et leur point de vue ne compte pas. Dans une société démocratique comme la nôtre, le discours de l'égalité coexiste avec des pratiques délibérées d'indifférence et une indifférence délibérée à ces pratiques. [...] Des gens qui ne comptent pas³⁹⁸.

Ce qui est problématique, c'est que l'indifférence envers les subalternes n'est jamais directe, elle inclut de la condescendance, c'est pour cela que je maintiens le mot en espagnol de « désattention », parce que « Il n'y a pas, à la Villa Plénitude, des personnes attentionnées et d'autres qui ne le seraient pas, mais plutôt des moments, des configurations qui sont favorables à l'expression d'un souci et d'autres où l'indifférence

³⁹⁴ Santos, *Una epistemología del Sur*.

³⁹⁵ Fourez, *Cómo se elabora el conocimiento*.

³⁹⁶ Molinier, Laugier et Paperman, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*.

³⁹⁷ Castoriadis, *Los dominios del hombre* ; Castoriadis, *Ciudadanos sin brújula*.

³⁹⁸ Molinier, *Le travail du care*, pp. 66-67.

l'emporte »³⁹⁹. C'est-à-dire que notre monde n'est pas dichotomique, ce qu'il faut prendre en considération pour étudier les prises des décisions, ce sont les mécanismes structurés qui permet de donner « trop » d'attention aux problèmes des minorités riches, blanches, masculines, et peu –ou pas– d'attention aux autres. Cela ne suffit pas de dire qu'il y a des personnes qui ne comptent pas, qui ne se voient pas, mais il nous faut décrypter les mécanismes d'apaisement des consciences qui ont été institués pour maintenir ce partage du monde. Dans l'épidémiologie socioculturelle, nous considérons cet exercice comme une analyse des dynamiques ou des itinéraires (selon le sujet étudié) d'attention et de désattention qui soutiennent la réalité observée, laquelle demeure pourtant observable avec un peu de volonté.

La colonialité est une des structures structurantes des dynamiques d'attention et désattention parce qu'elle est une hiérarchisation naturalisée. À travers cette hiérarchisation instituée de façon invisible, nous pouvons justifier que les incuries qui s'exercent dans le monde, si elles existent (parce qu'il est bien possible de nier leur existence), n'existent pas en tant qu'« incuries », mais ne sont que des « descuidos » : c'est à dire de « petites distractions », de « petits manques d'attention », « rien de méchant ».

Les personnages plus subalternes occupent des seconds rôles, voire figurent comme des éléments récurrents du décor, formant l'arrière-plan familier sur lequel se découpe la scène principale. Ils sont là, nous les voyons, mais ils n'attirent pas notre attention. [...] Brancardiers, aides-soignantes, personnel de nettoyage..., ces personnes sont, dans la vraie vie, bien plus que les médecins, les véritables agents moraux du care, ceux auxquels nous ne sommes cependant pas éduqués à prêter précisément attention. Au contraire, ils interviennent dans une région de l'expérience humaine dont nous préférons détourner l'attention⁴⁰⁰.

Parce qu'il y a de la beauté, et il y a du « sale boulot », qu'on préfère ne pas voir. Il y a de l'ordinaire, du dégoûtant. Au cœur même de l'être humain, il y a des déchets, de la corporalité, des fluides, des odeurs. Cela au niveau personnel ; mais au niveau social, Pascale Molinier attire notre attention sur des métiers, ou sur des couleurs de peau qui sont interprétées comme non-blanches, et par conséquent ignorées, voire ignorables. Mais on peut aller plus loin, et dire qu'il persiste dans le monde, et pour la justice internationale elle-même, une dés-sensibilisation envers le sang versé, s'il est celui du « terroriste »⁴⁰¹.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁴⁰¹ Ramos Tolosa, Jorge, « Propuestas para un análisis decolonial de Palestina-Israel », *Curso Internacional « Las Epistemologías del Sur y los saberes nacidos en las luchas » CLACSO*, octobre 2019 ; Gimeno

Il y a des réalités d'abus global, des génocides, des guerres, des pratiques d'extractivisme sans limite qui engendrent la mort, une nécro-politique globale envers certains pays, régions, ethnies. Et face à cela, nous préférons détourner notre attention.

Comment faire attention si nous sommes éduqués à ne pas le faire ? Nous sommes éduqués d'une telle façon que nous internalisons des critères de « pertinence »⁴⁰² qui nous permettent d'ignorer, d'éliminer, de discriminer ce qui se trouve relégué comme inessentiel, par différence avec ce qui importe. Cela fait que même si quelqu'un nous parle directement, nous adresse une demande, nous appelle, nous ne nous sentons pas concernés. Nous avons des excuses pour ne pas apprendre, ne pas savoir, et ne prêter attention qu'à « ce qui nous intéresse ».

Une éthique qui prend en compte les dynamiques d'attention et dés-attention qui nous ont structurés même existentiellement, exige de chacun un mouvement psychique de retournement contre les habitudes et les connaissances que nous reproduisons, auxquelles nous *croyons*. C'est une éthique où l'individu se donne la tâche impossible d'être autonome, dans le sens où il n'accepterait plus l'institution imaginaire de la société avec ses critères de pertinence comme évidence. C'est-à-dire qu'il nous faut accepter la contingence, le hasard à l'œuvre dans ce que nous savons, croyons, aimons. Nos préférences ne montrent pas la vérité, la bonté, ou encore la raison, elles montrent les lieux socioculturels que nous avons habités. Rien de plus accidentel que ce que nous aimons, ce qui nous intéresse, ce que nous défendons⁴⁰³.

À ce point de l'étude, le besoin de transdisciplinarité s'est fait plus évident : Comment distinguer les dynamiques d'attention et dés-attention qui affectent « la vie et la mort », de celles qui ne les affectent pas ? En fait, il n'y a pas sphères indépendantes dans le monde humain, les sens sautent d'un domaine à l'autre, tissés de liens, d'altérités toujours fluctuantes et relativement stables. Je développerai des exemples qui seront partiels (comme la vie elle-même et l'humanité), et dans la section suivante je montrerai pourquoi ma réponse face au monde incertain et instable, culturellement variable, consiste en une contextualisation locale et temporelle.

Martín, Juan Carlos, « El Sahara para los saharauis: re-existencia saharaui y colonialidad global », *Contra Relatos*, no. 11, décembre 2014, pp. 11-46 ; Ziadah, « We teach life, sir ».

⁴⁰² Santos De Sousa, *Na Oficina do Sociólogo Artesão aulas 2011-2016*.

⁴⁰³ Salamanca González, María Grace, « [No] Es cuestión de lógica o de cómo "las decisiones [no] se toman solas" », *En el Volcán Insurgente*, vol. 57, juin 2019.

Peut-être qu'il est temps de commencer à questionner le terme que j'essaie d'éviter, celui de « santé ». J'essaie de l'éviter parce qu'il y a derrière une charge biomédicale, qui dicte l'idée selon laquelle parler de « santé » veut dire parler plutôt de « maladie » et de mort. C'est la première prémisse contestée par Edmundo Granda dans sa proposition d'une « santé collective »⁴⁰⁴. Les dynamiques de pouvoir, la modernité et le néolibéralisme ont donné primauté au savoir biomédical, pour dicter ce que sont « la santé » et « la vie ». Mais l'attention biomédicale a des buts exclusifs, en même temps que partiels, entre autres maintenir l'équilibre homéostatique des êtres pour prolonger la vie.

Le problème pour parler de vie et de santé, c'est qu'il y a des discours contradictoires à l'œuvre. D'un côté, l'Organisation Mondiale de la Santé soutient que « La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité »⁴⁰⁵ et à l'autre extrême, nous avons des formations médicales et pour la santé qui sont plutôt fragmentaires, qui ne valorisent pas au même titre le bien-être mental et social et le bien-être physique.

Ce problème est d'autant plus grand quand on prend en compte la définition globalisante de la santé, mais il se pose au cœur même de la biomédecine. Prenons l'exemple de la mortalité humaine. D'abord il faut parvenir à l'accepter, à accepter que les humains meurent. Nous le savons, mais nous ne le croyons que difficilement. On peut se demander comment on définit la mort, et cela pourrait sembler un problème spéculatif, mais il ne l'est pas. En effet, même avec une lecture biomédicale « pure », la bioéthique hégémonique nous a montré en quoi il est ambigu de relier le maintien de la vie au fonctionnement du cœur, ou à la respiration. D'autant plus qu'il faut se demander si maintenir la respiration par le biais d'un respirateur équivaut à garder un être vivant.

Pourquoi les humains meurent-ils ? Quelles sont les causes de leur mort ? Là encore, plusieurs réponses sont possibles. Cependant dans la perspective de la médecine moderne, il n'y a qu'une cause déterminante. Et cette cause est l'un des indicateurs préférés en matière de santé publique pour prendre des décisions. Ce que je me demande, c'est ce à quoi on porte attention et ce qu'on ignore en établissant la cause de la mort d'une personne : les conditions de son vivre, c'est-à-dire son travail avec ses conditions, son alimentation, l'exposition aux toxiques, l'expression ou la répression des sentiments, est-

⁴⁰⁴ Granda, « ¿A qué llamamos salud colectiva, hoy? »

⁴⁰⁵ <https://www.who.int/fr/about/who-we-are/constitution>

ce cela qui compte ? Parce que le processus classificatoire des douleurs, souffrances et maux est un trait structurel dans toutes les cultures, et les causes des maux, des douleurs et de la mort varient selon la culture et l'époque. Quelques-unes prennent un sens officiel reconnu, d'autres peuvent être plus tard stigmatisées comme psychologiques ou sociologiques, et exclues du champ de la médecine, ou assimilées sous d'autres logiques épistémologiques ou herméneutiques dominantes⁴⁰⁶.

Dans la section précédente, le tlazol nous a montré en quoi les émotions peuvent se traduire en signes somatiques et en maladies ; mais ce n'est pas la seule condition de somatisation : dans cette même communauté, la honte peut rendre malade, aussi que la colère. En plus, les émotions peuvent s'amplifier si fortement qu'elles peuvent déclencher la mort. Les causes de mort « émotionnelles » ont été si puissantes dans l'imaginaire mésoaméricain que jusqu'au XIXe siècle (c'est-à-dire pendant et après l'époque coloniale), elles étaient considérées comme causes de mort officielles par le secteur médical, stipulées comme telles dans les actes de décès⁴⁰⁷.

Pour Paul Hersch et Lilián González⁴⁰⁸, il y a en effet une construction sociale de la réalité diagnostique, qui inclut la compréhension, la justification, et l'appellation même, de la mortalité humaine. Le diagnostic, la compréhension de la mortalité et des ressources thérapeutiques sont médiés par la perspective biomédicale et ses imaginaires, mais pas seulement : elles incluent aussi la culture et la sensibilité. Se concentrer seulement sur la rationalité médicale implique de privilégier un regard qui a tendance à ignorer l'importance des relations sociales sous lesquels les comportements se jouent ; elle a tendance à ignorer aussi les intérêts économiques, politiques, le rôle des représentations et la sociologie de la connaissance qui sont pourtant en jeu⁴⁰⁹.

Ainsi, le rationalisme médical résultant [de ce qui précède] débouche sur un trait fondamental : celui de dissocier la maladie du malade, changeant une cosmologie inscrite dans la personne humaine pour une cosmologie inscrite dans un objet (Queiroz, 1986). Cette dissociation est à l'origine de plusieurs insuffisances

⁴⁰⁶ Hersch Martínez et González Chévez, *Enfermar sin permiso. Un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades nosológicas de raigambre nahua en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla*.

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 54.

actuelles de la biomédecine, qui s'avèrent critiques, telles que son incapacité à s'occuper de la subjectivité des patients^{410, 411}.

Tout à l'inverse de cette tentation réductrice, comment prendre en considération la personne dans sa globalité, avec ses appartenances et conditions de vie ? Et en particulier, quelles sont les dynamiques d'attention et de dés-attention à l'œuvre dans la médecine moderne ? Elle procède plutôt à une objectivation de l'humain, objectivé dans ses signes vitaux, selon des indicateurs biométriques qui ont *une* fonction dans le monde, mais cet objectif de contrôle bio-hégémonique des paramètres dits vitaux, même s'il s'est imposé comme le plus important, n'est pas le seul ou le meilleur. Il convient en effet de se demander, nous l'avons évoqué, ce qui a été laissé de côté, c'est-à-dire la subjectivité de la personne, la personne dans sa particularité, son histoire de vie. Est-ce que cela compte vraiment en regard de ces données biométriques ? Est-ce que « le reste » vaut ?

L'objectivation de la maladie par la biomédecine rabat l'épreuve de l'homme souffrant, ainsi que l'agir soignant, sur le plan des signes cliniques, seuls censés être objectifs, neutres et rationnels [...] L'attitude positive, sinon positiviste, de la médecine biomédicale, dans une laïcité d'indifférence, risque fort alors de négliger symbolique et imaginaire de la maladie qui aident à une élucidation, une formulation et une appropriation de cette effraction violente en quoi consiste l'épreuve du souffrir⁴¹².

Qu'est-ce qui est mis de côté ? La dés-attention de la biomédecine se joue envers la part la plus humaine des humains : la variabilité, la sensibilité, la subjectivité, la culturalité. Comme toute dés-attention, elle est « légitime » (légitimée). À quoi sert cette indifférence revendiquée envers l'humanité de l'humain ? Pascale Molinier soutient qu'elle est une stratégie pour se protéger, pour parvenir à prendre des décisions qui engagent la vie et la mort « sans être parasité par ses affects »⁴¹³. Et cela constitue un des privilèges des médecins : « une division psychologique du travail grâce à laquelle d'autres prennent en charge les dimensions anxiogènes de la relation avec les patients, tandis qu'eux peuvent ainsi se consacrer plus sereinement à leur art et en retirer des bénéfices secondaires en termes de salaires et prestige »⁴¹⁴.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 112.

⁴¹¹ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "Así, el racionalismo médico resultante desemboca en un rasgo fundamental: el de disociar la enfermedad del enfermo, cambiando una cosmología fijada en la persona humana, por una cosmología fijada en un objeto (Queiroz, 1986). Esta disociación es origen de severas insuficiencias críticas actuales de la biomedicina, como es su incapacidad para abordar la subjetividad de los pacientes".

⁴¹² Pierron, *Vulnérabilité: pour une philosophie du soin*, p. 12.

⁴¹³ Molinier, *Le travail du care*, p. 62.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 63.

Les dynamiques d'attention et dés-attention qui entraînent des dommages évitables en santé reposent sur la structuration paradoxale de la société. Elles ne sont pas seulement le résultat de choix personnels, mais des dynamiques plus profondes instituées en tant que savoir autorisé, parce qu'étayé sur des stratégies dites naturelles. C'est-à-dire qu'elles ne sont pas seulement individuelles et conjoncturelles, mais collectives et inscrites dans l'imaginaire et l'histoire de la société. Par conséquent, ce ne sont pas seulement des choix « éthiques » qui président aux décisions prises et aux comportements adoptés, mais des effets invisibles de la politique, de l'institution de la société, et plus largement de la création du monde humain au sein de cette société.

Les rapports de domination reposent ainsi sur un paradoxe : l'ignorance des dominants et la connaissance des dominés. Cette ignorance blanche, Joan Tronto l'a reformulée comme l'indifférence des privilégiés. L'indifférence des privilégiés est une posture psychologique qui repose sur un dispositif complexe –idéologique mais aussi de ségrégation– qui empêche les privilégiés de penser des dimensions de la réalité qui pourraient venir les embarrasser ou les empêcher de jouir de leurs privilèges ou mettre à mal leur sens de la justice. Il est du plus grand confort d'ignorer qui nous sert et ce qu'il lui en coûte de le faire⁴¹⁵.

Nous soulignons ainsi que ce sont des rapports de pouvoir et de domination symbolique qui commandent à leur insu même les actes des décideurs, qui affectent pourtant la vie et la mort. La domination s'exerce plutôt par ce pouvoir d'oubli, d'occultation que par la reconnaissance de ce qui serait important. Dès lors, il ne s'agit pas tellement de parler de ce qui a du sens, mais de ce qui apparemment n'en a pas, qui reste implicite et impensé. La domination même semble ne pas s'exercer comme telle, puisqu'elle porte sur des réalités invisibles dans leur particularité. Des réalités invisibilisées pour préserver le confort affectif, éthique et culturel desdits dominants.

Il en va ainsi de l'invisibilisation du statut des plantes. Quand il s'agit de penser l'impensable dans la structuration du soin dans le monde, un des grands « non-sens » concerne le statut de la flore thérapeutique, de la phytothérapie dans le monde. La question qui se pose est de comprendre comment la possibilité d'une phytothérapie clinique pourtant traditionnellement en usage dans bien des communautés, a été confisquée par la modernité. Paul Hersch⁴¹⁶ en distingue la structuration selon quatre

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁴¹⁶ Hersch Martínez, *Plantas medicinales: relato de una posibilidad confiscada. El estatuto terapéutico de la flora en la biomedicina mexicana*.

processus sociaux hétéroclites qui en rendent compte : la recherche clinique, l'éducation médicale, la pratique clinique et la régulation des médicaments.

Pourquoi la phytothérapie est-elle considérée comme médecine dite « douce » ou « alternative », et comment a été établie la médecine officielle, « dure », qui serait de règle ? L'Organisation Mondiale de la Santé édicte que c'est la tradition qui décide de ce qui sera la norme et de ce qui sera déviation. Elle édicte que la médecine « la plus utilisée » dans une communauté sera comprise comme la médecine « normale », et le reste comme « la médecine alternative ». De plus, il y aura une médecine dite « traditionnelle » et une autre qui ne l'est apparemment pas :

La médecine traditionnelle est la somme totale des connaissances, compétences et pratiques qui reposent sur les théories, croyances et expériences propres à une culture et qui sont utilisées pour maintenir les êtres humains en bonne santé ainsi que pour prévenir, diagnostiquer, traiter et guérir des maladies physiques et mentales⁴¹⁷.

Toute la médecine est ainsi traditionnelle⁴¹⁸. La médecine hospitalière est traditionnelle, la médecine d'urgence l'est aussi. À quoi sert donc cette distinction ? C'est une distinction de pouvoir, de prestige, pour imposer une pratique médicale sur les autres, une tradition moderne comme non traditionnelle, une culture médicale comme non culturelle. La médecine est elle aussi, autant que ses classifications, moderne, coloniale, capitaliste et patriarcale.

Il est intéressant de noter que même dans les communautés où, à cause de la marchandisation du soin et de la colonialité, il n'y a pas de services de biomédecine hégémonique, et où par conséquent, « la médecine traditionnelle » est la plus utilisée, là aussi la phytothérapie reste « la médecine alternative », alors même qu'il n'y a pas d'alternatives. Si les distinctions de l'OMS étaient valides, on devrait dire que dans les communautés oubliées par le système-monde moderne, la biomédecine hégémonique est la « médecine alternative », car la norme serait la phytothérapie. Mais ce n'est pas le cas, la hiérarchie implicite entre médecine dominante et médecines subalternes étant ainsi perpétuée. Tout semble aller comme si l'étiquette « alternative » était réservée à tout ce

⁴¹⁷ Définition extraite des *Principes méthodologiques généraux pour la recherche et l'évaluation de la médecine traditionnelle* publiés en 2000 par l'OMS. Disponible en ligne: https://www.who.int/topics/traditional_medicine/definitions/fr/

⁴¹⁸ Hersch Martinez et González Chévez, *Enfermar sin permiso. Un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades nosológicas de raigambre nahua en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla*, p. 33.

que la biomédecine sous-estime. Tout ce à quoi elle décide, et impose, de ne pas prêter attention.

La biomédecine a relégué les plantes médicinales pour plusieurs raisons. Elle préfère en effet travailler avec des molécules qui sont plus stables, mesurables, mais aussi et surtout brevetables. Parce qu'une des raisons susceptibles d'expliquer le statut de la flore médicinale passe par un fait économique : le *totum* de la plante n'est pas un produit brevetable, même si son extraction, son isolement et sa synthèse moléculaire le sont⁴¹⁹. Bien sûr qu'il y a eu une incapacité effective de l'herbolaire à répondre à certains problèmes de santé. Mais c'est une erreur catégorielle de l'attribuer aux plantes médicinales (les problèmes de santé ne sont pas que biologiques et leur traitement peut être inefficace pour plusieurs raisons). La connaissance thérapeutique est relative, pour plusieurs raisons :

[La connaissance thérapeutique] est relative parce qu'il y a différentes manières de conceptualiser la maladie et le dommage en fonction des particularités culturelles et sociales d'un groupe de population, dans le cadre duquel est déployé un ensemble hétérogène de possibilités qui ont une incidence sur ce dommage. Un même problème peut être interprété de diverses manières par l'ensemble social et pourtant être traité en conséquence de diverses manières, en obtenant des résultats similaires^{420, 421}.

Il n'y a pas un remède pour chaque partie du corps, ni pour toutes, indépendamment des circonstances. C'est-à-dire que la médecine, comme fille de la modernité, a parcellisé l'humain en organes, ou en gènes, comme s'ils n'étaient pas en synergie, comme s'ils ne formaient pas des systèmes, et ils ont créé une thérapeutique sur le même modèle : en essayant de standardiser les traitements, ce qui implique des surexploitations de certaines ressources et une ignorance ou une sous-estimation des autres. Et le critère pour décider de ce qui sera utilisé ou ignoré ne tient pas seulement à l'innocuité ou à l'efficacité thérapeutique, mais il dépend d'autres intérêts en jeu. Bien sûr que la pharmacothérapie est efficace car elle est construite sur des médicaments créés sur la base de principes chimiquement définis et dosables. Mais il faut se rappeler –et c'est aussi déterminant–

⁴¹⁹ Hersch Martínez, *Plantas medicinales: relato de una posibilidad confiscada. El estatuto terapéutico de la flora en la biomedicina mexicana*.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 67.

⁴²¹ Traduit de l'espagnol par l'autrice : "Es relativo porque hay diferentes formas de conceptualizar la enfermedad y el daño de acuerdo con particularidades culturales y sociales de un determinado conjunto de población, en el marco de las cuales se desprende un heterogéneo conjunto de posibilidades de incidir en ese daño. Un mismo problema puede ser interpretado de diversas maneras por el conjunto social y sin embargo, tratado en consecuencia de diversas maneras, pueden obtenerse resultados similares".

que ce sont des biens commerciaux, produits par l'industrie chimico-pharmaceutique, sous protection initiale de brevets⁴²².

C'est qui est essentiel, c'est d'accepter que ce qui a été institué comme ayant une raison d'être, si tant est que ce soit le cas, reste nécessairement partiel : il y a des facteurs pris en considération et d'autres activement ignorés, et le discernement entre les uns et les autres constitue un terrain de bataille, traversé par des rapports de pouvoir structurés par le système-monde moderne. Il importe de ne tomber d'aucun côté de la dichotomie qu'instaure la modernité : les dynamiques d'attention et dés-attention ne portent pas uniquement ni sur les individus ni sur la société, mais sur les deux, situés et contextualisés. C'est-à-dire que la socio-culturalité de la dés-attention réside à la fois dans des formes intériorisées (subjectivées) autant que dans des formes objectivées⁴²³. Le statut des plantes n'est pas seulement à l'œuvre dans des structures objectives, sociales, mais rejaillit sur la pratique des individus qui adhèrent au système biomédical.

De plus, les formes de dés-attention ne renvoient pas à une signification unique et traçable, qu'on pourrait questionner pour la changer, mais chaque dés-attention se fait en écho à d'autres symboles, domaines, processus. Par exemple, l'exclusion des plantes médicinales de la biomédecine ne repose pas seulement sur la pertinence ou l'efficacité des plantes, et pas seulement non plus sur la possibilité ou non de déposer des brevets pour en tirer profit.

L'inclusion ou l'exclusion des ressources dans la biomédecine doit en passer par la recherche clinique, qui repose également sur les conceptions modernes et cartésiennes de la science et du monde ; au-delà de quoi, ce qui est étudié est ce dont on pourrait éventuellement tirer profit. Donc, même si on pouvait étudier les plantes, les capitaux n'y trouvent pas de raisons d'entreprendre des recherches cliniques, qui sont coûteuses et n'engendreront peut-être aucun profit. De plus, il y a des limites épistémiques pour valider la pharmacodynamique des plantes : la validation de la plante dans sa globalité n'équivaut pas à en déterminer les « principes actifs ». Pourtant, l'absence de preuve ne constitue pas preuve d'absence⁴²⁴.

⁴²² Hersch Martínez, *Plantas medicinales: relato de una posibilidad confiscada. El estatuto terapéutico de la flora en la biomedicina mexicana*, p. 232.

⁴²³ Giménez, Gilberto, « La concepción simbólica de la cultura », in *Teoría y análisis de la cultura*, Ciudad de México, CONACULTA, 2006, pp. 67-87.

⁴²⁴ Hersch Martínez, *Plantas medicinales: relato de una posibilidad confiscada. El estatuto terapéutico de la flora en la biomedicina mexicana*.

Plus encore, c'est à partir des résultats des recherches cliniques que l'éducation de médecins sera faite⁴²⁵. Dans les cours, on étudie « ce qui est étudiable », on transmet les « nouvelles recherches », financées par les industries pharmaceutiques, qui suivent les critères épistémologiques de la modernité. À cause de cela, ce que les médecins vont apprendre à ordonner, ce sont des « principes actifs », que par conséquent, ils vont défendre comme la seule option, car c'est peut-être vraiment la seule qu'ils connaissent.

Si cela n'était pas suffisant, les médecins vont exercer leur pratique clinique dans un monde qui a été structuré bien avant de leur arrivée : les pharmacies proposent ce dont elles disposent, les ordonnances sont établies d'une façon déterminée, les médicaments ont une image toute particulière et doivent fonctionner d'une façon et selon une temporalité bien précises, les entreprises pharmaceutiques auront des dynamiques pour continuer à les former⁴²⁶ au cours de grands congrès de médecine, entretenant leur politique par les visites de « représentants des instances pharmaceutiques », dans les hôpitaux comme dans les cabinets, tout en poursuivant la livraison des nouveaux médicaments dans les officines, médicaments simultanément annoncés dans les médias, pour que les patients sollicitent leur prescription.

La régulation de la part des gouvernements constitue aussi un processus qui explique la dés-attention naturalisée envers les plantes : les lobbys politiques vont faire pression pour faire valoir leurs intérêts dans les définitions de ce qui est sûr, de ce qu'est un médicament et de ce qui est charlatanerie. Ils pourront donc décider de ce qui sera remboursé ou ne le sera pas dans les systèmes de santé publique, et par cette voie-là, continueront à reléguer des plantes médicinales hors nomenclature de la thérapeutique officielle.

Même si cela semble absurde, aujourd'hui il est nécessaire de se rappeler que les substances ne sont pas les seuls remèdes possibles : impulsés par la marchandisation absolue, ils ont transformé un processus social et culturel en un espace chosifié. La dimension du remède réfère en gros à la qualité des relations sociales, à la disposition et à la disponibilité de ceux qui sont partie intégrante du collectif, à la fonctionnalité de ses réseaux, à la dimension culturelle, aux liens entre individus qui se traduisent dans des dispositifs d'assistance. La dimension du remède nous implique directement : nous comme personnes en société, nous

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ *Ibid.*

constituons peut-être le seul et vrai remède potentiel, limité mais radical, pour nos maux individuels et collectifs^{427, 428}.

Le monde est structuré d'une telle façon qu'il semble inamovible, que la configuration actuelle semble la seule possible : il y a tellement de dynamiques de pouvoir et d'interrelation pour soutenir les configurations du monde que face à cela, il semble naïf d'essayer de le changer. Cependant changer la structuration du monde pour que toutes les vies puissent être vécues est la seule chose raisonnable à faire. Il faut faire de grands efforts pour parvenir à reconnaître que ce qui a été donné comme non-humain (la nature, le monde, la réalité) est en fait un produit humain, et que derrière le monde qui semble déjà fait, est à l'œuvre son institution imaginaire. Et par conséquent, il faut, par ce pouvoir imaginaire, s'efforcer de le changer.

Là est le grand défi de la sociologie : elle nous montre comment le monde a été constitué, et elle semble faire référence à un ordre établi, comme si le poids de la structure l'emportait. Or, la structure ne fonctionne pas sans nous. C'est pourquoi il m'importe de garder référence aux études culturelles, car le monde n'existe que par et en nous, par la croyance que nous lui accordons : nous sommes peut-être la source des problèmes du monde, mais nous en sommes aussi la seule solution possible. Depuis le début de ce chapitre, j'ai repris les mots de Pascale Molinier⁴²⁹ pour défendre un optimisme stratégique, et j'ai essayé de le montrer à partir de plusieurs perspectives, notamment celle-ci selon les mots de Paul Hersch dans la citation précédente : la seule sortie est de prêter attention à autrui. Cette attention si sociale et si subjective en même temps s'avère le chemin pour sortir de nos maux, y compris ceux qu'on dit « biologiques », y compris « les maux collectifs ».

L'analyse des attentions et des dés-attentions qui structurent notre monde nous amène à faire un constat choquant : il y a des exclusions actives, il y a des êtres, des peuples invisibilisés, ils existent des damnés de la terre, ils existent des subalternes, une bonne partie de l'humanité continue à être condamnée à mort, il y a des vies qui ne comptent

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 461.

⁴²⁸ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "Aunque parece absurdo, hoy resulta necesario recordar que las sustancias no son los únicos remedios posibles: impulsados por la mercantilización absoluta, han transformado en un espacio cosificando un proceso social y cultural. La dimensión del remedio refiere básicamente a la calidad de las relaciones sociales, a la disposición y la disponibilidad de los integrantes de un colectivo, a la funcionalidad de sus redes, a la dimensión cultural, a los vínculos entre individuos que se traducen en dispositivos asistenciales. La dimensión del remedio nos involucra esencialmente: nosotros como personas en sociedad, constituimos talvez el único y verdadero remedio potencial, limitado pero radical, a nuestros males individuales y colectivos"

⁴²⁹ Voir Introduction in Molinier, *Le care monde: trois essais de psychologie sociale*.

pas, le système moderne accepte certaines morts, tant qu'elles se passent dans des lieux convenus. La main gauche « condamne et déplore » dans le discours ce que la droite institue. En réponse à cela, à cause de cette manière permanente de générer des vides, des absences, des êtres invisibles, les subalternes en viennent à s'indigner. La porte éthique qui s'ouvre avec l'analyse des attentions et des dés-attentions est une porte qui mène d'une réaction émotionnelle vers la politique à mettre en œuvre :

L'indignation ne replie pas sur soi, mais ouvre à plus vaste que soi, attestant du sentiment de notre dignité. Ce sentiment originaire qu'est l'indignation comme rébellion contre le mal motive notre évaluation et donne une assise ontologique à la dignité [...] On entre dans la vie morale, moins par la position solaire de principes fondés en raison, que par l'attestation insistante d'une indignation originaire : « Cela ne peut pas être qui réduirait à néant l'humanité en l'homme ! » La portée éthique et métaphysique de l'indignation désigne ce pourquoi il y a une obligation de soin⁴³⁰.

L'indignation n'est pas la colère, elle ne se manifeste pas aux yeux de tous ; l'indignation a dû apprendre à se faire plus silencieuse, plus discrète, plus intérieure, telle une découverte en soi-même, parce que normalement le subalterne ne peut même pas parler, et cette impossibilité ne vient pas toujours de l'exercice d'une pression directe, mais de dynamiques de pouvoir plus profondes, plus intersectionnelles.

Comment le subalterne, celui qui a été désigné comme « indigne », comme subalterne, comment l'opprimé parvient-il à s'indigner de cette dénomination, comment passe-t-il de la soumission à la subalternité jusqu'à l'indignation face à l'exclusion ? L'indignation s'inaugure comme un sentiment, c'est pourquoi une éthique du care décoloniale ne peut ignorer la sensibilité, qui est la racine visible du sentiment d'injustice, même si l'on n'arrivera jamais à bien la théoriser. Même si elle n'est pas universalisable, elle existe, et elle oblige à la prendre en considération. D'autant qu'elle nous lie, elle nous unit. Nous savons (et à ce stade le langage nous trahit) comment on se sent à être traité comme une personne digne ; je ne parle pas d'une dignité attestée par les hommages reçus, mais d'une dignité manifestée dans la possibilité pour elle d'être plaisantée, câlinée, écoutée, et nous savons en quoi consiste le défaut de dignité. Cette éthique trouve son fondement à l'épreuve des sentiments, elle est plutôt une path-éthique, une éthique du ressenti, une éthico-esthétique. Un de ses sentiments fondateurs est l'indignation, mais il n'est pas le seul, ni le plus puissant.

⁴³⁰ Pierron, *Vulnérabilité: pour une philosophie du soin*, pp. 106-107.

Une éthique du care décoloniale, quand on reconnaît les formes d'attention et de dés-attentions instituées, est aussi une invitation à l'indignation, à l'indignation collective⁴³¹. Elle nous appelle à entrer dans une pratique politique à travers des passages éthiques fondés sur une racine pathique, un constat sensible, esthétique : l'indignation ressentie, éprouvée envers le monde construit pour et par des privilégiés, qui ne valorise pas la vie. Et par la voie de cette indignation, cette éthique atteint, accompagne et répond aux demandes déployées auparavant : nous avons besoin d'une éthique au service des vies bafouées, notamment parce que la réalité, telle qu'elle a été instituée par ceux qui la maîtrisent, est indigne et source d'indignation.

Le système-monde moderne suscite l'indignation car il a dépouillé de leur dignité le monde, des personnes, des espèces vivantes, des lieux. Cette dignité n'est pas conférée par une déité, ou fondée sur une nature, mais sur notre fragile condition humaine, qui ne prescrit rien, mais qui est égalitaire dans sa fragilité même : nous sommes tous interdépendants, tous vulnérables, et en ce sens-là, nous avons tous la même valeur, la même importance ou la même nullité. La dignité est fondée dans notre ressemblance humaine. Quant à la source de l'in-dignation, elle se trouve dans la colonialité, si ce n'est dans sa dimension historico-politique, du moins comme celle exercée sur les êtres, c'est-à-dire dans la hiérarchisation qui essaie d'imposer des échelles de valeur dans le monde. Autrement dit, contre cette hiérarchisation perpétrée contre les uns au profit des autres, il faut maintenir que la dignité est inscrite dans la vie, dans les formes de vie plurielles des vivants. Ce qui permet les formes de vie plurielles est digne. Une éthique, si elle se veut digne dans ce monde, ne peut pas se contenter seulement de défendre les vies, mais elle doit être décoloniale, c'est-à-dire qu'elle doit prendre position explicite contre la domination et la mort sociale et culturelle, qui engendrent un surcroît de mortalité.

La valeur de la contextualisation

Dale, dice, dale, escribí, decilo. Decí vos también. Escríbilo. Que también urge. Con esa forma política que tiene la escucha, favorecer la palabra. Nombralo, que sana. Creeme que sana. Dicen que hablar sana. Y entonces escribo. Con demora, porque no sé qué hay que decir. Hasta que entiendo todo. Hasta que nos veo diciendo. Y entiendo todo. La ternura en escena que dice. Que tiene la fuerza del murmullo. Del decir por lo bajo, sin euforia. No son tiempos de euforia. Entiendo que mejor es seguir diciendo, pasarlo de boca en boca, decirlo al oído, así de cerca. En nuestra forma, sin tapaboca, una a una, cada vez. Decirlo siempre. Dale, me dice. Y ese es el gesto político más poderoso de este, nuestro tiempo.

⁴³¹ Hessel, Stéphane, *Indignez-vous !*, Montpellier, France, Indigène éditions, 2011.

Eleonora Ghioldi y Andrea Beltramo, « Dale, que somos muchas »⁴³²

Vas-y, dit-elle, vas-y, écris, dis-le. Dis, toi aussi. Écris-le. Que ça urge aussi. Avec cette forme politique qui a l'écoute, favoriser la parole. Nomme-le, qu'il guérisse. Crois-moi, qu'il guérisse. Disent que parler guérit. Et alors j'écris. Avec délai, parce que je ne sais pas ce qu'il faut dire. Jusqu'à ce que je comprenne tout. Jusqu'à ce que je nous voie en disant. Et je comprends tout. La tendresse en scène qui dit. Qui a la force du murmure. Du dire par le bas, sans euphorie. Ce ne sont pas des temps d'euphorie. Je comprends qu'il est mieux de continuer à dire, de le passer de bouche en bouche, le dire à l'oreille, ainsi de près. À notre façon, sans masque, une à une, chaque fois. Le dire toujours. Vas-y, elle me dit. Et ceci est le geste politique le plus puissant de ce, notre temps.⁴³³

Eleonora Ghioldi et Andrea Beltramo, « Dale, que somos muchas »

Modeler une éthique hors les murs de la modernité me confronte aux outils du maître⁴³⁴, aux concepts du maître, avec l'institution imaginaire de l'éthique dans l'académisme contemporain. Peut-être est là le plus grand risque d'une éthique décoloniale : le risque d'être assimilée par les logiques dominantes de l'éthique⁴³⁵, le risque d'être dépouillée de toute sa particularité pour être inscrite dans les courants de l'histoire de la philosophie, et s'entendre dire que finalement toutes les éthiques « défendent » la vie parce qu'elles la supposent, dire que finalement tout a déjà été dit, qu'il n'y a rien de nouveau, et que sans nouveauté il n'y a pas de raison d'être, parce que la seule raison d'être dans une Académie marchandisée est l'innovation. Et quoi de plus dépassé que la honte ? Ou à quoi bon faire appel à la dignité de la vie ? Cela a été trop dit, tellement, que cela a l'air démagogique.

Ce risque n'est pas réservé à l'éthique, ou au champ académique, c'est une tendance de la modernité fondée dans son épistémologie et soutenue par le système-monde : une tendance à éliminer, dissimuler, dissoudre, cacher ou exterminer la différence. Il s'agit d'une façon de penser et de faire monde qui construit artificiellement de l'ordre, de l'univocité, de la régularité, de la détermination, de la normalité. Et quand il y a des diversités évidentes, il faudra d'abord les nier, et si cette tâche s'avère impossible, il s'agira de les assimiler comme parties du même. La modernité est vaccinée contre l'innovation qui ne sert pas ses intérêts, et ses intérêts sont limités. Au fond, c'est l'arrogance de la rationalité univoque, qui ne peut pas accepter que quelque chose d'important lui ait échappé.

⁴³² Ghioldi, Eleonora et Beltramo, Andrea, « Dale, que somos muchas », *Revista Colibrí*, mai 2020, <https://revistacolibri.com.ar/dale-que-somos-muchas/?fbclid=IwAR3_VfoivECawuj_aHVhKGMcffsNIQGkH1nuYYrr-tSzTTvAXKLYQwAPfR8>, .

⁴³³ Traduit de l'espagnol par l'autrice.

⁴³⁴ Lorde, « The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House ».

⁴³⁵ Paperman et Laugier, *Le souci des autres*.

Joan Tronto⁴³⁶ présente ce défi en termes de rapports de pouvoir, elle souligne qu'il n'y a que deux façons d'être reconnu par les dominants : soit on arrive à leur prouver que finalement nous sommes comme eux, donc on nie la différence et on leur donne des outils herméneutiques pour nous considérer en tant que égaux ; soit on affirme sa différence et on arrive à les convaincre qu'ils auront des raisons pour nous « garder », parce que la différence leur sert à quelque chose. Bref, soit nous prouvons que nous sommes égaux aux dominants, soit nous leur fournissons de la différence pour qu'ils puissent en tirer profit. D'une façon telle qu'il s'agit de trouver une réponse à la différence. Il s'agit de garantir la stabilité du système.

Ce trait métonymique et créateur de stabilité artificielle, c'est la réponse de la modernité face à l'incertitude anxiogène de la condition humaine. L'idéal de la modernité, en matière d'éthique, a été de créer un impératif (parce que la dimension de pouvoir viril est importante), sous forme de commandement, qui pourrait précisément être immuable, fixé, prémuni contre la nature aléatoire de la vie et du monde. Les éthiques de la modernité sont des éthiques universalistes, grandioses, totalisantes, puissantes, normatives, anhistoriques, asociales, a-contextuelles, atemporelles, idéales, rationnelles, prescriptives, masculines. La réponse, ma réponse, ne passe pas par ses prétentions et n'y répond pas.

L'épistémologie moderne nie ou sous-estime la valeur de l'incertitude dans notre monde. Elle se fonde sur une vision linéaire du monde et de l'histoire. Cependant, le hasard et l'imprévisibilité de la planète, de la terre et du monde sont nodaux. La légèreté avec laquelle on admet trop vite les circonstances comme secondaires se fonde sur la croyance à la régularité du monde, à son prétendu ordre rationnel, mesurable, absolu. Cette croyance a été contestée par la physique quantique, par la théorie de la relativité, par l'incomplétude en mathématiques, par les probabilités, plus généralement, par la sociologie de la connaissance et même par la philosophie des sciences.

Nassim Taleb raconte en quoi consiste cette croyance dans un récit puissant par ses analogies, l'histoire du dindon scientifique. C'est l'histoire d'un dindon qui dans la ferme, avait l'esprit scientifique : il faisait ses observations sur son monde, suivant la méthode scientifique, posant ses hypothèses. Et chaque jour, sa confiance en l'amour du fermier pour lui ne faisait que grandir. Après mille annotations journalières sur les démarches du

⁴³⁶ Tronto, *Moral Boundaries*.

fermier pour lui procurer seulement la vie, il disposait de toutes les données pour se maintenir en confiance : il disposait d'évidences. Il ne pouvait pas inférer de la conduite du fermier envers lui qu'il allait être tué et cuisiné pour la fête de *thanksgiving*. La première leçon à tirer de cet exemple, c'est qu'il y a une grande incertitude dans la façon de tirer des leçons (plus encore faire de prédictions) du passé. Cet événement, pour le dindon, est un « black swan » c'est-à-dire un événement improbable, imprévisible, avec un impact extrême, mais explicable seulement après les faits⁴³⁷.

En tant qu'humains nous avons plusieurs techniques pour nous donner confiance, quant à notre connaissance de soi et du monde. Nous essayons de nous protéger contre notre propre fragilité, contre notre vulnérabilité, contre la dimension de l'incertitude dans laquelle nous baignons, contre les « black swans », contre l'impact de ce qui est extrêmement improbable. Un de ces techniques consiste à cultiver notre ignorance, et à surestimer nos croyances. Une de formes que prend cette arrogance de l'ignorance revendiquée est de sous-estimer les particularités de chaque situation, de sous-estimer quelques variables, de simplifier la vie et les problèmes, pour nous donner une sensation de contrôle.

Une éthique pour les humains ne peut pas se contenter de caricaturer la condition humaine, ni la portée de nos limites épistémiques, pas plus que les limites des dynamiques d'attention qui soutiennent l'institution du monde. L'éthique n'est pas un domaine indépendant de la vie humaine, ni des disciplines philosophiques, pas plus que des autres champs de la connaissance. Elle ne peut pas se donner le privilège de choisir ce qu'elle va prendre en compte, elle ne peut pas s'idéaliser complètement en coupant tout lien avec la réalité et le monde. L'éthique doit s'inscrire dans le monde, dans les circonstances, dans les contextes, en dialogue inter et transdisciplinaire.

Le besoin où nous sommes de ce type d'éthique, je le rappelle, se fonde sur l'extrême singularité de la vie humaine. C'est pourquoi il nous faut une éthique des détails, une éthique contextualiste, une éthique de la pluralité des voix. Une éthique discrète, une éthique « des petits riens », où l'on ne sépare pas l'attitude, l'intention, le geste, des actions, des mots, des décisions, du contexte. Un déplacement vers une éthique où tout compte, où tout se joue en chaque partie, où le monde se réordonne dans chaque décision.

⁴³⁷ Taleb, *The Black Swan*.

Si l'attention adéquate est surgissement d'un désir ou capacité désirante, invisible et imprévisible, alors on ne peut réellement ni l'apprendre ni compter dessus, ce qui est encore plus gênant. Voilà un phénomène aléatoire qui échappe à toute rationalisation ou contrôle, on ne peut ni le certifier ni en assurer la répétition, on ne peut même pas le reconnaître⁴³⁸.

Pascale Molinier, dans ces propos évoque le care, le travail du care, et en quel sens il est inestimable, polymorphe, en fait parce que, par définition, il doit être ajusté à chacun et donc, non réitérable. La recherche d'une répétition, d'une comptabilisation, même si elle est soutenue par de bonnes intentions, dépouille le travail du care de sa spécificité : l'ajustement circonstanciel. Que de plus choquant pour la modernité qu'un élément non mesurable par définition ? Comment l'objectiver, comment l'instituer, comment le standardiser ?

Nous ne pouvons le faire. Plus encore, même s'il est possible de le faire, ce n'est pas souhaitable, car un des traits centraux de cette éthique est l'attention à la particularité, à la sensibilité ; ce qui ne se contrôle pas. Pour autant, il ne faut pas y voir la fin de tout objectif collectif ; au contraire, ce qu'il faut instituer collectivement, c'est l'autonomie dans les conditions de sa réalisation. C'est-à-dire qu'il faut créer les conditions pour que l'ajustement aux circonstances puisse se dérouler sans faire pencher la balance du côté des privilégiés. L'ajustement ou « le relativisme moral » ne constituent pas une invitation à l'individuation de la morale, ni de la responsabilité, surtout pas dans un monde si inégal.

Parfois au sein de l'Académie, quand on présente le besoin d'inscrire les jugements moraux dans le temps et l'espace, on est étiqueté comme « relativiste », ce qui constitue une description des faits ; mais la modernité absolutiste a tendance à l'interpréter aussi en tant qu'argument. Je soutiens que tout est possible parce que tout a déjà été possible. Les limites morales ne se trouvent pas dans des gênes, ni dans une rationalité inventée par la modernité européenne, qui ne se constate pas dans les neurosciences, ni en psychologie, pas plus qu'en anthropologie. Les limites ont toujours été socio-culturelles. À quoi sert-il d'essayer de normaliser tout le monde, sinon dans l'intention de contrôler, d'imposer des hiérarchies ?

Il faut choisir et instituer les limites dans lesquelles les vies puissent se dérouler ; mais les normes universalistes imposées par les principes peuvent, dans leur mise en pratique, engendrer la mort, par le biais des dynamiques d'attention et de désattention qui règnent

⁴³⁸ Molinier, *Le travail du care*, p. 81.

dans un monde moderne, colonial, capitaliste et patriarcal, qui se revendique amoral, sinon bon. De plus, chaque culture va donner sens et contenu à ce qui vaut pour la vie, quand on sera près d'accepter la mort, ce qui ne peut s'imposer de l'extérieur.

Bien sûr qu'à ce moment de l'argumentation, la modernité a tendance à présenter des cas d'horreurs commises dans des cultures « primitives », qui peuvent être, elles aussi, patriarcales et violentes. C'est pour cela que je suis contre toute forme de domination, car là aussi, dans de petites communautés, les injustices existent et se reproduisent, là aussi, il y a des rapports de domination, il y a des *voix basses* (étouffées). Mais que l'injustice existe dans les communautés originaires ne signifie pas qu'il faille un bon homme blanc, ou une femme blanche bonne, pour sauver les femmes de couleur marron de l'emprise des hommes de couleur marron⁴³⁹. Les femmes racisées connaissent bien ces oppressions, et résistent. Elles n'ont pas besoin d'apprendre leurs droits, ni d'apprendre quelle est la vie bonne, ni d'un porte-parole de bonne volonté. En tout cas, nous devons construire un monde qui écoute les *voix basses*, qui existent partout dans le monde. Il faut créer un monde où chacun, et chacune, puisse être autonome, c'est-à-dire, puisse décider de la façon de vivre sa vie, et de la façon de mourir, quand il s'agit de mort. Au niveau communautaire, il s'agit que chaque communauté puisse structurer son monde commun sans être réduite à accepter les dominations qui veulent s'imposer.

Cela n'implique, ni au niveau individuel ni au niveau collectif, un purisme identitaire : rien à voir avec la figure stéréotypée du « bon sauvage ». Il ne s'agit pas de nier ou de réduire les flux de significations « interculturelles ». Parce qu'on apprend, on change, on échange avec les autres qui ne sont pas comme nous, et cela représente une richesse aussi, le problème étant que cet échange a été structuré de façon moderne, coloniale, capitaliste et patriarcale. Le problème est que la rencontre des mondes s'est faite plutôt sur le mode de la conquête (sinon de la mise à mort) d'un monde de la part d'un autre ; le problème tient à ce que le dialogue ne se fasse qu'en vue de *con-vaincre*, imposer, s'imposer. Mais je peux imaginer les choses autrement.

L'éthique du care assume ainsi une forme d'inachèvement ou d'imperfection de la décision qui ne conduit pas nécessairement à une pleine satisfaction et suppose d'endurer un certain inconfort moral et de « faire avec » [...] ce qui est recherché n'est pas la vérité ou la justice, mais la justesse de la décision⁴⁴⁰

⁴³⁹ Bidaseca, « Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café ».

⁴⁴⁰ Molinier, *Le travail du care*, p. 95.

Dans chaque décision, dans chaque circonstance, il y aura des valeurs et des variables importantes, et elles le sont en fonction des personnes impliquées, du moment, du lieu et de ce qui est tenu pour important pour eux. Parfois la vérité sera une valeur à prendre en compte, parfois ce sera plutôt la prudence, ou l'empathie. Une éthique du care décoloniale est une éthique du « ça dépend », comme maxime morale, cela dépend de l'autre et des circonstances. Il n'y n'a pas de recette, et nous sommes faillibles. La seule chose que cette éthique peut garantir est la responsabilité assumée, et cette responsabilité ne s'accompagne pas de grandes certitudes, ni de l'honneur viril, ni de supériorité, parce qu'on sait bien qu'on peut toujours se tromper. La justesse n'immunise pas, comme croient le faire les grandes valeurs de la modernité, elle est beaucoup plus humble, beaucoup plus humaine.

Une éthique du care décoloniale est une éthique du présent. La valeur est donnée à l'ajustement aux circonstances de l'ici et maintenant. Un des traits du néolibéralisme est d'instituer la croyance qu'il convient de sacrifier le présent, et de justifier le passé, pour le futur⁴⁴¹. Futur immédiat et pourtant incertain, et parfois jamais réalisé. Cette éthique à l'inverse se joue dans ce qu'on fait effectivement au présent, et en chaque circonstance : le présent du regard sur l'autre comme fin en soi-même. La vie présente comme la vie en elle-même.

Une éthique du care décoloniale est une éthique anecdotique. Une anecdote est un récit, bref, qui passe parfois par l'humour, l'apparente légèreté, à laquelle faisait mention Pascale Molinier⁴⁴²; une anecdote se joue dans les détails, se construit et se raconte dans des espaces informels. C'est-à-dire qu'elle ne passe pas par les outils du maître : ni argumentative (parce qu'avec cette critique profonde contre la colonialité de la raison métonymique, quel en serait le but ?), ni recourant à l'écriture, tout au contraire : elle fait éloge de l'oralité. Elle ne se prend pas trop au sérieux, car elle est bien consciente de l'ambiguïté du monde, du degré d'incertitude, du poids des affects⁴⁴³.

Une éthique du care décoloniale est consciente que les indicateurs et les mesures ne suffisent pas à nous parler : le monde humain doit être mis en récit. Parce que les circonstances et les détails sont déterminants pour les décisions. Parce que le moyen est

⁴⁴¹ Santos, *Una epistemología del Sur*.

⁴⁴² Molinier, *Le travail du care*, p. 128.

⁴⁴³ Molinier, *Le travail du care*.

le message⁴⁴⁴. Si on accepte qu'il n'y ait pas de centre ni de périphérie, il faut par conséquent accepter qu'il n'y ait pas de critères pertinence sur ce qui serait « l'important » et ce qui serait « l'anecdotique ». Quel est le problème de l'anecdote, pour qui l'anecdotique est-il un problème ? L'anecdotique fait-il problème pour son usage du langage littéraire, pour les ressources rhétoriques, pour l'humour, ou le problème vient-il plutôt des critères de pertinence qui se font passer pour légitimes ?

Rien n'est alors anecdotique, tout le détail mérite d'être conté, commenté, élaboré, et les visions personnelles au sens d'Iris Murdoch, jouent ici un rôle majeur dans ce qui va se sédimenter dans une perception commune de l'acceptable. Parce que la marge entre l'acceptable et ce qui ne l'est pas est étroite et surtout instable ou variable selon le cas : « ça dépend », tout est discutable, tout est affaire d'accord⁴⁴⁵.

Cette éthique implique un renoncement aux universaux, va à l'encontre de la croyance qu'il serait possible d'expliquer le monde d'une seule manière qui soit valable pour toutes, car chaque réalisation historique a des implications qui la caractérisent et sont fondamentales, et doivent être prises en compte au travers de la narration dans l'histoire officielle et dans la prise de décisions. Autrement dit, l'éthique n'est pas à la recherche d'une source de justification extra-sociale pour les décisions, mais elle accepte que les décisions soient seulement justifiables dans et par le contexte lui-même, par les personnes impliquées et les rapports en vigueur⁴⁴⁶.

Cette éthique n'est pas une éthique des dilemmes mais de la quotidienneté. Qui prend en charge l'histoire, les absences programmées, les réalités abyssales, les *voix basses*, des actions, décisions et valorisations qui ont été reléguées à la sphère privée, à ce qui relèverait de la nature, à l'amour et à la gratuité, en un mot : à la domination sur les subalternes⁴⁴⁷.

Les féminismes, les luttes anti racistes, les résistances contre les discriminations et exclusions savent occuper l'espace de l'apparente vulnérabilité et en changer le sens. Elles savent occuper la fragilité et la transformer en une force politique. Parce que la

⁴⁴⁴ McLuhan, Marshall, *Understanding Media: The Extensions of man*, SPHERE BOOKS, 1973 (ABACUS) [Parution 1964].

⁴⁴⁵ Molinier, *Le travail du care*, p. 134.

⁴⁴⁶ Salamanca González, María Grace et Hersch Martínez, Paul, « La ética del cuidado desde la epidemiología sociocultural: hacia una ética contra-hegemónica », Congreso Nacional ALAMES México, Zacatecas, México, 24 octobre 2019. Publié in: Ruiz de Chávez Ramírez, Dellanira et Almeida Perales, Cristina, *El Derecho de la Salud. Un desafío para el México actual*. Zacatecas, México, ALAMES, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2020.

⁴⁴⁷ *Ibid.*

différence, apparemment inférieure, a une force, la force du ressenti, de l'esthétique, du pâtre, du murmure, de la tendresse. Il s'agit d'une autre voix morale, d'une autre façon d'habiter la moralité et le monde, qui n'est pas pourtant immorale.

S'appuyer sur l'amour et l'estime des uns des autres n'est en rien un signe de faiblesse politique. [...] Nous devons apprendre à développer une sensibilité morale et politique qui nous permette de reconnaître l'importance de solutions ajustées à des besoins et à des circonstances spécifiques qui ne peuvent pas être déduites de principes généraux soi-disant impartiaux⁴⁴⁸.

Amour est parfois le mot populaire pour parler de care, care étant le terme savant. Bien sûr qu'il y a des raisons pour éviter de parler d'amour, parmi lesquelles la plus puissante pour moi tient aux abus et aux oppressions qui ont été perpétrés en son nom dans l'histoire, particulièrement avec la défense d'une éthique religieuse qui voit dans le sacrifice de soi, du présent, et même de la vie, la réalisation la plus pure de la moralité et de la vertu, à côté de ses abus. La modernité a bien fait de se séparer d'elle, pour faire le bien, auprès de quelques-uns. Mais cette charge d'amour inconditionnel, chargé d'abnégation et de soumission, n'est pas ce que je défends par l'esthétique⁴⁴⁹ en jeu dans l'éthique décoloniale.

L'amour qui fonde la politique est plutôt une tendresse envers l'autre fondée sur la reconnaissance de nos fragilités, de nos vulnérabilités, de notre faillibilité. La reconnaissance de cette dimension affective n'est pas normative, mais ob-lige, c'est-à-dire nous lie devant les autres, nous re-lie les uns avec les autres. Bien que cela reste à préciser, ce que je ferai dans le dernier chapitre de cette étude. Pour l'instant, je souligne la racine sensible du besoin de contextualisation, et la demande politique qui se déploie en face de nous.

Une société du *care*, entendue non comme une utopie, mais comme le projet concret d'une transformation des pratiques sociales et politiques, impliquerait donc d'en passer, si l'on récapitule, par une critique du dogme de la spécialisation professionnelle, une défiance vis-à-vis du consensus éthique, celui-ci étant toujours suspect de se confondre avec la « voix » dominante, et une relégation au second plan de la reconnaissance au profit d'un élargissement de la confiance. Cela requiert l'invention de nouvelles formes d'institutions, moins rigides et

⁴⁴⁸ Molinier, *Le travail du care*, p. 206.

⁴⁴⁹ Je comprends par esthétique la perception et re-présentation du monde à travers la sensibilité humaine, qui dans une lecture décoloniale, n'accepte pas la hiérarchie entre "les beaux-arts" ou les "arts", "le sublime", et "le reste des sensibilités et formes de représentation", mais qui s'efforce de les reconnaître et de les valoriser tous et toutes. L'aesthesis a pour moi plus à voir avec le sentir qu'avec la beauté ou le bon goût. Ce qui sera développé plus en détail dans le dernier chapitre.

hiérarchisées, moins spécialisées, laissant place au buissonnement des initiatives et des échanges, à l'articulation et l'hybridation des visions⁴⁵⁰.

Une société du care dans les termes décrits par Pascale Molinier est désirable parce qu'elle est vivable, elle est plus humaine, et par ce biais-là, elle étend la responsabilité ; il est possible d'élargir son argument et d'instaurer une société décoloniale, un monde où tous les mondes puissent entrer, un monde pluriel. L'institution d'une telle société passe par une nouvelle éthique, alors que nous avons l'habitude de la naturaliser, de la reléguer du côté personnel et privé, et nous continuons, ce faisant, à reproduire les modes de domination, les valeurs des dominants.

Pour conclure ce chapitre, je ferai une synthèse des éléments de cette éthique du care décoloniale que je propose. D'abord elle est une éthique vivable, que j'ai vu opérer, et j'ai vu les résistances sociales qui la soutiennent, et cet effort s'inscrit à l'arrière-garde des défenses de la vie en Amérique Latine ; elle est, j'espère, un outil pour continuer la bataille.

L'éthique se concentre sur les prises de décision, qui, bien que socio-culturellement structurées dans des formes objectivées et subjectivées, partagent une racine, au cœur de cette condition humaine radicalement indéterminée, vulnérable, fragile, qui ob-lige aux liens sociaux pour soutenir les vies plurielles, et le monde. Cette condition met l'humanité à égalité par défaut : une égalité par le manque partagé, par l'indétermination de tous et chacun.

Le monde, donné comme immuable dans toute culture, mais fondé dans l'hétéronomie, appelle pourtant à reconnaître son institution historique comme la seule possible, et la seule justifiée. Cette institution s'est faite d'une façon telle qu'elle demeure invisible ainsi que ses conditions de création. Cette éthique essaie, au contraire, de se fonder sur la création imaginaire des significations qui opèrent dans le monde. C'est une éthique pour la responsabilité, et pour l'être, c'est une éthique de l'autonomie, une éthique du « skin in the game » où les personnes qui feront face aux conséquences des décisions seront celles qui vont les prendre. Une éthique qui appelle à assumer soi-même les conséquences de ses idées, croyances, erreurs.

Cette éthique, en tant que décoloniale, reconnaît l'injuste structuration du monde, et exige l'institution d'une écoute systématique, pour la prise de décisions, des *voix basses*, pour

⁴⁵⁰ Molinier, *Le travail du care*, p. 167.

que les subalternes puissent, eux aussi, décider de la manière dont ils veulent structurer leur vivre. C'est une éthique du respect de l'altérité de l'autre, et par conséquent, de l'acceptation que l'autre ait le dernier mot sur sa vie, et sa mort, même quand nous n'en partageons pas les divers sens ou significations. C'est une éthique qui élargit la confiance en l'autre, par la reconnaissance d'une absence de sens universel univoque, et par conséquent d'une absence de garantie de sens. Pour les décisions sociales, ou d'impact « interculturel », c'est une éthique du dialogue pluriel⁴⁵¹.

Cette éthique est étayée sur trois piliers : une anthropologie de l'humain vulnérable, un monde social structuré par des dynamiques d'attention et désattention, produits du système-monde moderne, colonial, capitaliste et patriarcal, et un besoin de contextualisation des décisions.

L'anthropologie de la vulnérabilité nous pousse à réfléchir sur les liens qui soutiennent la vie sur terre et leur inexorabilité. Elle nous pousse à réfléchir à une humanité non divisée par la modernité, c'est-à-dire à reconnaître la valeur du corporel, de l'émotionnel, de l'attention, des gestes, et comment leur défaut est un mal pour l'être singulier autant que pour les groupes.

Les dynamiques d'attention et désattention nous confrontent à la production de présences ou de vides, d'absences, et de formes de visibilité et d'invisibilité dans le monde, à travers la structuration et l'imposition de certaines formes symboliques comme supérieures aux autres. Elles nous confrontent aux dimensions herméneutiques de la morale, avec la politique qui accompagne la morale, et elles demandent l'interdisciplinarité en découvrant l'arrogance de l'ignorance liée à la surspécialisation moderne.

L'étude de ces dynamiques nous montre que la société n'est qu'un ensemble d'individus. La structuration du monde impacte la prise de décision, la morale n'est pas une question individuelle, contrairement à ce qui est postulé par les éthiques néolibérales : des choix individuels ne sont pas suffisants.

Finalement, le besoin de contextualisation nous confronte à nos limites épistémiques, avec le hasard et l'imprévisible, ce pourquoi nous devons inscrire nos jugements dans le temps, l'espace, en considérant les acteurs affectés et les dynamiques qui les structurent.

⁴⁵¹ La compréhension de l'interculturalité et les termes possibles de ce dialogue seront abordés dans le prochain chapitre.

Cette éthique s'avère inachevée, comme les humains, et demande de prendre du temps, et le temps du récit, pour les prises de décisions.

Le centre de cette recherche est l'éthique, pour des raisons déjà citées, et pour cela j'ai décidé d'en commencer l'exposé par ce qui en est le centre. Cependant l'étayer m'oblige à faire un pas en arrière et à développer l'anthropologie qui est ici impliquée. Je consacre à cette tâche le prochain chapitre. Je vais m'arrêter tout d'abord sur la relationalité de la vie humaine, habituellement ignorée par la philosophie, qui inscrit le domaine socio-culturel dans la condition humaine. Après quoi je vais questionner le modèle anthropologique de la modernité à partir d'un regard décolonial et particulièrement dans ses implications pour la santé. Pour finalement proposer l'éthique qui est propre à cette étude.

Cette éthique ayant dévoilé une racine pathique dans les liens sociaux et dans la construction du monde commun, le dernier chapitre est consacré à décrire cette esthétique comme fondatrice.

LES HUMAINS HORS LES MURS DE LA MODERNITÉ

En Wisconsin o en Texas o en Alabama los chicos juegan a la guerra y los dos bandos son el Norte y el Sur. Yo sé (todos lo saben) que la derrota tiene una dignidad que la ruidosa victoria no merece, pero también sé imaginar que ese juego, que abarca más de un siglo y un continente, descubrirá algún día el arte divino de destejer el tiempo o, como dilo Pietro Damiano, de modificar el pasado.

Jorge Luis Borges, *Nota para un cuento fantástico*⁴⁵²

Dans le Wisconsin ou au Texas ou en Alabama les garçons jouent à la guerre et les deux camps sont le Nord et le Sud. Je sais (tous le savent) que la défaite a une dignité que la bruyante victoire ne mérite pas, mais je sais aussi imaginer que ce jeu, qui s'étend sur plus d'un siècle et d'un continent, découvrira un jour l'art divin de découdre le temps ou, comme l'a dit Pietro Damiano, de modifier le passé.

Jorge Luis Borges, *Nota para un cuento fantástico*⁴⁵³

Que veut dire vivre humainement ? Que veut dire être humain sur terre ? Pourquoi identifier sous l'adjectif « humain » ce qui représente le meilleur de notre humanité, quand on devrait peut-être le compléter de son opposé⁴⁵⁴ qui est parfois plus répandu ? Répondre à ces questions devient une tâche fondamentale pour n'importe quelle entreprise humaine, parce que, quand on édifie une maison, une ville, ou des systèmes de soin, des systèmes éducatifs, des processus de prise en charge des personnes « vulnérables », on doit faire écho, et nous le faisons *de facto*, à une idée d'humanité. Nous proposons et mettons en œuvre des définitions de ce que veut dire *l'anthropos*.

Penser à l'humanité de l'homme (et de la femme ? des enfants ?) s'avère un projet difficile sous plusieurs angles. La première difficulté est d'ordre épistémique : il s'agit d'un humain qui se pense lui-même, qui va mobiliser son propre cerveau pour s'expliquer. Et il n'y a aucune garantie de ce que ce mouvement psychique soit possible, ou digne de confiance. En tout cas, il faudra maintenir des précautions épistémologiques, parce que nous sommes peut-être devant une impossibilité, quand il s'agit de désigner celui qui se désigne en désignant⁴⁵⁵.

Une deuxième difficulté se révèle cachée dans la première : notre connaissance de l'humanité est toujours auto-connaissance. Dans ce sens-là, penser l'humanité de l'humain est un travail existentiel⁴⁵⁶. Chacun est juge et partie. Nous sommes exposés – c'est presque impossible autrement – à faire de nous-mêmes la mesure de l'humanité, ou

⁴⁵² Borges, Jorge Luis, *Poesía completa*, Barcelona, España, Lumen, 2018.

⁴⁵³ Traduit de l'espagnol par l'autrice.

⁴⁵⁴ Molinier, *Le care monde: trois essais de psychologie sociale*.

⁴⁵⁵ Maturana R. et Varela, *El árbol del conocimiento*.

⁴⁵⁶ Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, France, Éditions Nagel, 1946.

du moins, à penser une humanité qui puisse nous inclure. C'est une tâche plus qu'individuelle, elle est intime, existentielle, profonde.

Dans cette étape, je m'engage à rendre compte du modèle anthropologique qui puisse soutenir une éthique du care décoloniale, telle qu'elle a été esquissée dans le chapitre précédent. C'est-à-dire que je m'engage dans la tâche de me positionner « anthropologiquement ». Étant donnée l'institution actuelle des connaissances, je suis exposée à être interprétée au moins de deux manières quand j'use du terme « anthropologie » : soit en regard de la discipline des sciences sociales, soit en regard d'une sous-partie de la philosophie, « l'anthropologie philosophique ». Je demande que mon usage du terme « anthropologie » soit expressément entendu dès maintenant comme faisant référence aux significations actuelles de ce que veut dire être humain sur terre. Sens que je viens de spécifier dans ces premiers paragraphes, bien que je sois confrontée à la classification moderne des « objets » d'étude. D'autant que le monopole en la matière et la question de savoir qui a le dernier mot sur « l'humain » demeurent un grand champ de bataille.

Je continue cette description mienne de l'humain, en ouvrant la porte de l'anthropologie philosophique. En effet, si l'on considère son histoire récente, nous pouvons accorder que depuis au moins une soixantaine d'années, nous sommes d'accord sur l'idée qu'être humain signifie être indéterminé radicalement⁴⁵⁷. Cela veut dire que notre substrat biologique ne nous dicte pas comment être humain. Plusieurs philosophes ont des formulations variées pour l'expliquer ; José Ortega y Gasset rappelle ainsi que le tigre sait toujours comment être un tigre, il ne peut perdre « sa tigréité » ; tandis que l'humain est toujours devant le risque de se déshumaniser⁴⁵⁸.

Cette avancée philosophique (l'ouverture humaine radicale), tout en soulignant le rôle déterminant du domaine socioculturel et historique pour le développement humain, a été confortée plus tard par la médecine et les neurosciences⁴⁵⁹. L'introduction du domaine socioculturel au sein de la condition humaine a soulevé cependant deux difficultés nouvelles.

⁴⁵⁷ Castoriadis, Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe: La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 2007. [Parution 1996]

⁴⁵⁸ Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*.

⁴⁵⁹ Maturana R. et Varela, *El árbol del conocimiento*.

Une première difficulté : l'humanité dans l'homme varie et se modifie selon ce que les êtres particuliers font de leur vie. C'est-à-dire que l'humanité de l'homme est de l'ordre du projet imaginaire, de telle sorte que chaque humain concret élargit, modifie, limite, diminue ce que constitue être humain sur terre. L'ouverture humaine radicale implique la possibilité de création existentielle, et par ce temps de l'imagination, un mouvement inédit se déploie : une réalisation sociohistorique peut changer l'essence même de la définition⁴⁶⁰.

Quant à la deuxième difficulté, c'est la suivante : cette ouverture radicale implique comme condition indépassable une vulnérabilité, qui tient à l'absence de réponses quant à la possibilité de se maintenir en vie individuellement. C'est une ouverture qui revient à une béance, en ce qu'elle exige que les autres aient un rôle déjà dans la conformation identitaire de celui dont ils prennent soin. Ce qui veut dire que la société et la culture, par la transmission des codes et réponses hérités pour soutenir la vie au milieu des autres, vont s'inscrire existentiellement en tous et en chacun.

Plus délicat encore, l'indétermination humaine radicale ainsi comprise et admise appelle à dialoguer avec *d'autres* : disciplines, cultures, etc., pour déterminer les multiples modalités de ce que voudra dire être humain sur terre. Parce que la « nature » humaine est vide, plus encore parce qu'elle est structurée culturellement, de façon telle que les réalisations sociohistoriques auront une incidence sur elle, la façonneront. Cependant, ce dialogue n'est pas nécessairement advenu au sein des sociétés modernes, ni même pas dans la « réflexion intellectuelle » à ce sujet. On constate comment la psychologie, l'anthropologie (en tant que discipline sociale), les neurosciences et même l'histoire peuvent être ignorées par la philosophie à l'heure d'établir les constituants de *la condition humaine*. Et ce, en référence expresse avec le champ académique, où règne une ignorance systématique des autres disciplines ou des « savoirs inférieurs » (populaires ?) dans l'objectif de construire la définition officielle –et universelle– de l'humain.

Plus encore, établir ce que veut dire être humain sur terre constitue un champ de bataille, un enjeu de pouvoir, où l'on trouve les moyens d'exclure de l'humanité les femmes, les enfants, « les handicapés », les couleurs de peau, les nationalités, voire les appartenances ethniques, de façon à les exploiter en tant que non humains ou partiellement humains. Pour ce faire, on a pu dans l'histoire aller vraiment loin, jusqu'à dire que d'aucuns ne

⁴⁶⁰ Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe: La montée de l'insignifiance*.

sentent pas la douleur, que d'autres oublient leurs enfants au bout d'un an. À cette institution d'un modèle d'humain partiel comme norme, fait référence le concept de *colonialité de l'être*⁴⁶¹.

La colonialité est toute-puissante : elle est maîtresse du sens de mots, elle est propriétaire des théories, elle légitime si je suis fondée à parler, et elle a fini par déclarer que non, les subalternes ne peuvent pas prendre la parole⁴⁶², ils sont « deslenguados »⁴⁶³ (dés-langüés, privés de langue). Elle est l'architecte de la modernité, et elle a contribué à construire la maison du maître⁴⁶⁴ : en dressant les murs de la modernité.

La modernité-colonialité a décrété pour l'humanité un sens univoque, unique, légitime, en niant ou sous-estimant toute sorte de diversités. Plus encore, elle a institué une pensée académique et par ce biais-là, la manière autorisée de faire de la « véritable » anthropologie (selon l'explication officielle de ce que veut dire être humain sur terre, qui ne relève que d'un combat disciplinaire), ainsi que les méthodes agréées pour la contester. Elle a même distingué entre sociologie, anthropologie et ethnologie en fonction de ceux de qui l'on traite.

Ce que je me propose de faire, c'est de contribuer à construire une anthropologie décoloniale ; heureusement, cette tâche est bien avancée dans l'anthropologie culturelle et les sciences sociales d'Amérique Latine, et dans quelques sphères du Nord symbolique du monde. En ce sens-là, je vais proposer un pont entre disciplines, sous-disciplines et savoirs que la modernité a séparés. Je maintiens la question : qu'en est-il de l'humain ? Et pour y répondre, je n'accepterai pas les murs de la modernité. Cela implique que je vais croiser les regards disciplinaires que la modernité a institués comme distincts, particulièrement en liant le domaine socioculturel avec l'anthropologie dite « philosophique ».

Une des erreurs fatales de la rationalité moderne est son arrogance⁴⁶⁵, qui se révèle dans l'établissement de « grands objectifs totalisants ». Ce n'est pas ce que je me propose à faire. Il ne s'agit pas pour moi de présenter devant l'Académie une nouvelle compréhension de l'humain universelle qui tiendrait lieu d'anthropologie dominante. Je ne crois pas que cela soit possible. Par contre, je me propose un but plus modeste :

⁴⁶¹ Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*.

⁴⁶² Spivak, *¿Puede hablar el subalterno?*

⁴⁶³ Bidaseca, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*.

⁴⁶⁴ Lorde, « The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House ».

⁴⁶⁵ Santos, *Una epistemología del Sur*.

esquisser une anthropologie en écho à la demande d'une éthique du care décoloniale. C'est-à-dire imaginer une condition humaine qui puisse être un outil d'émancipation, une anthropologie de l'opprimé⁴⁶⁶, ou de la libération⁴⁶⁷, dans les termes de la théorie critique latino-américaine.

Il s'agit d'un projet qui reconnaît que les conséquences sont les seules causes déclenchantes de la connaissance. Je ne crois pas qu'il soit possible pour moi, à partir de ma position sociohistorique située, très particulière, de dicter ce que devrait être la condition humaine universelle dans sa visée d'universalité, et je ne vois pas d'intérêt à le faire. Je ne cherche pas non plus à faire une description de l'humanité « telle qu'elle s'est déployée dans l'histoire », ou à argumenter sur la construction de l'appellation actuelle de l'être humain. Je veux explorer *le possible*, contribuer à la création d'outils pour que chacun et chacune puisse accomplir son humanité sous son identité choisie. Ma visée est d'élaborer un modèle ouvert à la diversité, à tous ceux et toutes celles que je ne connais pas ; je ne cherche à parler pour personne, je cherche à n'exclure personne. Bref, je ne cherche pas à « inclure », mais déjà à ne pas exclure.

Pour ce faire, il me faut procéder à partir des vides, par faire l'histoire de ceux qui sont dits « sans histoire », du côté sombre de la modernité ; c'est-à-dire procéder à une analyse des absents, des absences. Cette tâche conduit à sortir des murs de la modernité : de ces dichotomies nature-culture, individu-société, corps-esprit, individuel-politique, académique-personnel. Ce projet est existentiel pour moi (tout projet anthropologique l'est), parce que moi aussi j'ai besoin d'une anthropologie qui m'inclue, qui inclue ces autres que je connais et qui n'existent pas pour le système-monde. Il faut reconnaître que moi-même, en tant que femme, mère, du *tiers-monde*, de province, entre autres intersectionnalités, je suis moi aussi exclue de la définition de l'humain par la modernité⁴⁶⁸.

De plus, cette anthropologie décoloniale s'avère indispensable pour soutenir une éthique décoloniale qui valorise la diversité. Il me faut argumenter sur l'égalité comme constitutive de la condition humaine. Il me faut déployer la nature de la diversité sensible,

⁴⁶⁶ Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1975. [Parution 1968]

⁴⁶⁷ Dussel, Enrique, *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, México D.F., Extemporáneos, 1977 ; Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo et Bohórquez, Carmen, dir., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y « latino » (1300-2000)*, Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI, 2011.

⁴⁶⁸ Étant donné que le modèle d'humain de la modernité est un homme, adulte, blanc, indépendant, appartenant à une classe sociale particulière. Je développerai dans ce chapitre en quel sens ce modèle s'avère non seulement imprécis mais en quoi il génère des dommages évitables.

le rôle de l'affectivité et du symbolique pour la structuration humaine, et leurs implications pour la mise en relation de diverses configurations de sens (relations dites « interculturelles »).

Dans cet objectif, ce chapitre est divisé en trois parties : une première où je développe les implications tant de la vulnérabilité que de la création de soi issues de l'indétermination humaine radicale ; une deuxième où je décris la structuration moderne-coloniale du modèle d'humain qui a déterminé comme subalternes certaines configurations de sens ; finalement dans un troisième moment, je développe le modèle de l'humain que je prends comme référence pour soutenir une éthique du care décoloniale.

Le modèle de l'humain et la condition humaine

Cette ouverture humaine, corrélative à l'absence de réponses strictement déterminées dans notre biologie, peut sembler contrefactuelle. Dans le monde normal, les hommes existent sous de multiples registres : ils vont au travail, ils ont des sentiments, ils ont des opinions sur le monde. Peut-être parfois, pour les « grandes décisions », peut-il y avoir un moment d'hésitation, mais la plupart du temps, il semble que nous, humains, pourrions entretenir nos vies par nos choix et nos résolutions. Comme si les questions existentielles et l'orientation du sens de sa vie étaient une sorte de privilège bourgeois sans consistance dans les vies « réelles ».

Il s'agit d'une illusion argumentative, d'un problème dont les racines sont rhétoriques. La confusion tenant au fait qu'on prend comme modèle de l'humain les êtres dominants dans les sociétés, qu'on les tient pour représentants de la condition humaine⁴⁶⁹. Or, étant donné que je partage l'idée que les enfants font partie de l'humanité (dans toute leur diversité, corporelle, comme neuropsychologique), j'ai besoin d'une conception de la condition humaine qui puisse inclure la diversité, telle qu'elle est réalisée et réalisable dans l'humanité. En ce sens-là, je commence par le constat que l'humanité de l'homme s'avère « incomplète » dès l'origine.

Il y a plusieurs débats concernant la vie humaine, à savoir son commencement, sa fin, ses étapes intermédiaires. Pour ma part, comme souligné auparavant, je considère que tout projet intellectuel est d'abord un projet qui ne se justifie pas par lui-même, mais par le but qu'on vise. Dans ce contexte je commencerai par le nouveau-né, bien qu'il soit possible de situer l'« humanité » avant ; par contre, ce qu'est l'humanité apparaît déjà dans le nouveau-né. Ce nouveau-né, même s'il est formé biologiquement en tant qu'humain, sera affecté de façon déterminante par son contexte, et pas seulement selon les catégories des sciences humaines ou sociales qui lui concèdent une sorte de profondeur existentielle complaisante, mais plus radicalement, même selon les critères de la science du monde moderne : son développement biologique sera fonction de son alimentation, de son environnement. Ces conditions qui affectent son développement sont reconnues même par les neurosciences, la génétique, et pas seulement par la clinique médicale.

⁴⁶⁹ Held, *The ethics of care*.

Ce nouveau-né ne saura se nourrir, ni même manger par lui-même, pas plus qu'il ne pourra bouger par lui-même : il ne peut se maintenir en vie par lui-même, il dépend des autres, de façon existentielle, pour se maintenir vivant⁴⁷⁰. Ce n'est pas nécessairement qu'il ait besoin d'amour, bien que les bons sentiments soient toujours bénéfiques, mais la vie humaine repose sur le bon vouloir de chacun, et notamment sur la prise en charge des nouveau-nés humains pour leur apprendre à devenir humains.

D'emblée est déployée la première caractéristique de l'humanité : sa vulnérabilité. Quelle est la racine de la vulnérabilité humaine ? La mortalité humaine. Parce que, quand on fait allusion habituellement à l'humanité, dans la plupart des cas, on se réfère à un concept idéal d'essence humaine. Cependant, même ce concept idéal ne saurait être coupé de toute relation avec la vie humaine, la vie des humains concrets. C'est-à-dire que le terme d'*humanité* est la version courte pour signifier « vie humaine », et la vie humaine est vulnérable car elle est finie, et facilement altérable, et ce, de multiples façons qui la rendent douloureuse, difficile à vivre. La vulnérabilité comme condition humaine est la mise au jour du fait que la vie humaine marche sur la corde raide de la mort.

La vulnérabilité de la condition humaine s'atteste dans le fait que les humains laissés à leur individualité ne peuvent assurer leur vie. Plus encore, la condition humaine est de telle nature que les nouveau-nés laissés à leurs seules chances de survie, sans quelqu'un qui prenne soin d'eux, vont probablement mourir. Et c'est seulement dans ce cas, si l'on considère la vie humaine comme désirable, qu'il faudra à chacun, pour la garantir, prendre soin des autres. Le care fera partie constitutivement de la condition humaine, comme réponse à la condition de vulnérabilité initiale, mais ce sera seulement le cas si l'on accepte que la vie ait une valeur⁴⁷¹.

Les vies humaines sont vulnérables de ne pouvoir se maintenir par elles-mêmes. Elles nécessitent du soin, de l'attention, elles demandent du care, des liens sociaux pour parvenir –peut-être– à se soutenir de façon plus ou moins indépendante. C'est-à-dire que nous humains sommes vulnérables non seulement parce que nous sommes mortels, mais parce que nous ne savons pas comment vivre pour garantir ce vivre (y compris sous ses aspects les plus « biologiques »). En un deuxième sens (nécessairement postérieur), cette vulnérabilité fait référence à la réceptivité ou à l'affectabilité que la condition humaine

⁴⁷⁰ *Ibid.*

⁴⁷¹ Salamanca González, María Grace, « Care as the human condition », *Texto Aberto IEF*, vol. 7, 2019, pp. 1-8.

implique et exige. Nous devons « rester » ouverts aux autres pour apprendre notre humanité et déjà, à manger, à interpréter les signes qu'ils nous adressent, à parler, puis à marcher, c'est-à-dire à gagner notre indépendance corporelle.

Pour le dire clairement, ce n'est pas l'altérité qui nous vulnère, mais ce qui nous rend vulnérables est la mort comme possibilité incontestable sur laquelle nous n'avons pas pouvoir. Dans un deuxième sens, la vulnérabilité s'actualise dans le manque de pré-réponses codifiées dans notre ADN, pour nous maintenir vivants, ne serait-ce que d'un point de vue strictement génétique. L'altérité est le remède contre la vulnérabilité en tant que condition humaine. Étant donné que les autres sont la réponse, être ouvert à l'altérité constitue une stratégie pour la vie.

Les liens sociaux seront ainsi constitutifs de ce que voudra dire être humain, parce qu'ils sont le réseau qui soutient la vie. Cependant, il n'y a rien dans la biologie (et même pas toujours dans la culture) qui dicte comment prendre soin des autres, comment se conduire avec eux. Cette ouverture à la sociabilité comme seule manière de maintenir la vie humaine ouvre la porte à un troisième type de vulnérabilité : nous sommes soumis aux autres, à leurs volontés, que ce soit d'aide et soutien pour la vie, ou de violence et de mort. Les autres sont pour nous la seule possibilité de vie, mais rien n'empêche qu'ils constituent un autre danger, même plus cruel que la condition de mortalité, de l'abandon à l'indifférence, et jusqu'au mal délibérément infligé, par exemple par la torture.

Dire que nous sommes vulnérables a donc trois sens : c'est dire que nous sommes mortels, c'est dire que nous ne savons pas comment maintenir notre propre vie, et c'est dire, en un troisième sens, que l'ouverture à l'altérité peut nous soutenir ou nous vulnérer. Les deux premiers font partie constitutivement de la condition humaine, la troisième renvoie à un choix, qui se situe dans le domaine sociohistorique, parce que la condition humaine est exposée, par son indétermination, à relever, pour s'accomplir, du domaine du socio-culturel-historique.

Il est commun d'interpréter la vulnérabilité de l'humain comme négative, comme la possibilité de subir un dommage de l'altérité même à laquelle il est exposé. Mais ce n'est pas complètement juste ni suffisamment précis. En effet, bien que la vulnérabilité en tant que mortalité, ainsi que la fragilité due à l'absence de réponses biologiques déterminées ou fragilité par incomplétude, soient des conditions incontestablement restrictives de l'humanité, la troisième dimension de vulnérabilité (par exposition aux autres) ne l'est pas. La disposition (et la nécessité) à être affecté par les autres est à l'inverse ouverture

au social-culturel-historique, qui n'est pas seulement le domaine de l'exercice de la domination et de la violence, mais aussi le domaine du care, de l'imagination et de la création, de la vie même.

Une fois acceptés les deux premiers traits comme constitutifs de la condition vulnérable de l'humain, le troisième apparaît en revanche comme ouverture à l'altérité et disposition ou disponibilité à la dimension du lien, du relationnel, du socio-culturel. En ce sens-là, la condition humaine est le domaine de la création de ce qu'être humain veut dire, création des manières de prendre en charge les nouveau-nés, comme mode de donner-à-être en faisant lien avec eux jusqu'à ce qu'ils tissent des relations ; et cette création façonne l'humanité : individuelle et collective.

La nature, ou l'essence de l'homme, est précisément cette « capacité », cette « possibilité » au sens actif, positif, non prédéterminé, de *faire être des formes autres* d'existence sociale et individuelle, comme on le voit abondamment en considérant l'altérité des institutions de la société, des langues ou des œuvres. Cela veut bien dire qu'il y a bel et bien une nature ou une essence de l'homme, définie par cette spécificité centrale –la création, à la manière et selon le mode selon lesquels l'homme crée et s'autocrée⁴⁷².

Pour Castoriadis, la création et l'imagination confirment le contenu propre à la condition humaine. Bien sûr qu'elles supposent une certaine indétermination de l'être, l'être humain n'est pas clos, mais exposé à être déterminé par l'humain même⁴⁷³. Être humain n'est pas réductible au choix d'une forme d'humanité dans un catalogue (à l'inverse des thèses essentialistes, structuralistes, etc.), que ce catalogue soit fini ou infini.

Cependant la possibilité de création n'est pas la seule dimension qui s'ouvre avec l'entrée dans le domaine du lien social : peut-être avant même que la possibilité d'imagination advienne à l'individu, l'imaginaire social sera transmis aux nouveau-nés pour leur dessiner des perspectives qui leur permettent de faire face au monde, et de commencer à soutenir leur vie. Une fois entrés dans l'échange social, nous sommes pris entre les significations sociales héritées qui déterminent la vie, et les possibilités d'imagination et de création, individuelle et sociale. Une fois que nous nous situons dans la troisième actualisation de la vulnérabilité, « la question qu'en est-il de l'homme ? question de l'anthropologie philosophie, devient donc : qu'en est-il de la psyché humaine et qu'en est-il de la société et de l'histoire ? »⁴⁷⁴, comme nous allons le voir.

⁴⁷² Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe: La montée de l'insignifiance*, p. 130.

⁴⁷³ Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe: La montée de l'insignifiance*.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 136.

Le projet auquel nous voulons répondre va guider l'interprétation que nous donnerons de la condition humaine ; de ce fait, apparaît surprenante l'omission, ou la naturalisation du care qui soutient la vie, dans la plupart des explications académiques sur la condition humaine. La philosophie a tendance à se centrer sur la possibilité de création de l'humanité par elle-même et ses conséquences en matière de responsabilité de l'homme à l'égard de lui-même ; tandis que l'anthropologie (en tant que discipline) a été marquée par la tendance à ignorer ou sous-estimer la création et la valeur de la subjectivité, en soulignant le poids des structures qui façonnent l'humanité. C'est-à-dire que *l'anthropologie philosophique* s'est centrée sur la production (individuelle et sociale) de sens, tandis que *l'anthropologie sociale* s'est centrée sur la reproduction de sens. Cependant ce faisant, les deux disciplines ont omis les « mécanismes actuels » du soutien de la vie, avec le pli ontologique qu'ils impliquent.

Pourtant, le problème ne se réduit pas à un problème de limites disciplinaires, mais il tient à ce que les modèles dont nous disposons concernant ce que veut dire être humain ont naturalisé de façon constante toute forme de soutien donné à la vie. Cette *supposition* ou omission du care a été contesté par les études féministes⁴⁷⁵. Ce qu'il m'importe de souligner ici, c'est que le « care » est une dimension indispensable pour la condition humaine. Il est la condition –sociale– de possibilité de la vie ; l'accepter comme tel implique à l'inverse de ne pas le rabattre sur une prétendue nature féminine. Autrement dit, l'ouverture de la condition humaine au domaine du lien social a trois dimensions : l'ouverture à la création et à l'imagination en tant que capacités (création de sens), l'ouverture à et le besoin de significations socio-culturelles qui permettent de soutenir la vie et de lui donner sens (reproduction de sens⁴⁷⁶), et finalement, d'égale importance pour la condition humaine, l'inscription de l'humanité dans des liens et rapports sociaux qui impliquent des actions d'autrui pour me procurer la vie, et avec un peu de chance, réciproquement.

Je comprends que cette troisième dimension puisse être entendue comme partie prenante de la deuxième, car les autres vont nous transmettre du sens et des significations socioculturels, quand ils (elles ?) nous nourrissent, quand ils nomment pour nous le

⁴⁷⁵ Held, *The ethics of care*.

⁴⁷⁶ Avec le moment de création de sens, je fais écho à la possibilité des humains d'exercer leur liberté (agency), de négocier l'appropriation de sens divers, tandis que la reproduction de sens a à voir avec les sens auxquels on adhère par tradition, sens qui demeurent hétéronomes et constituent nos appartenances insues. J'approfondirai ces configurations culturelles dans la prochaine étape du chapitre, intitulée « L'identité subalterne et la présumée normalité du Nord ».

monde, quand ils nous conduisent à l'école, quand ils font devant nous de l'humour qui nous appelle à interpréter le monde. Le problème étant que cette « transmission » culturelle n'est pas réalisée par « tous », et si l'on invisibilise le sujet de l'action, on perpétue l'oppression patriarcale. J'ajoute ce troisième moment du social, pour insister sur le fait qu'il n'y a rien de naturel dans le prendre soin de la vie ; c'est-à-dire que la vie humaine sur terre n'est pas une évidence, elle ne se soutient pas par elle-même, elle n'est pas naturelle, ni immanente. Et je l'ajoute pour montrer à la fois que « la transmission sociale du sens » ne se fait dans l'abstrait, que ses conditions socio-historiques sont déterminantes, et en l'occurrence que cette tâche a été féminisée. C'est pour cela que j'inscris le care dans la condition humaine⁴⁷⁷, pour dénaturer la reproduction de la vie, et la reproduction de sens, tant dans les contenus, dans les formes et moyens de transmission, que dans les acteurs.

L'inscription du care dans ce que veut dire être humain est nodale pour cette étude. Loin d'être un épiphénomène, *le besoin de l'altérité est la condition ontologique de l'humanité*. Cette condition ontologique, qui a été reconnue dans l'histoire de la philosophie, a été pensée en tant que neutre, comme si sa réalisation dépendait de « contingences historiques » variables d'une culture à l'autre. C'est cette *réduction du care à la pure contingence* qu'il m'importe de contester. Les conditions de pouvoir du système-monde qui structurent la prise en charge des humains le font d'une telle façon que pour définir l'essence même de l'humanité, l'imaginaire social instituant va naturaliser ses propres conditions de possibilité pour mieux en déguiser les ancrages socio-historiques-culturels. La structuration du soutien de la vie humaine sur terre est fondamentale pour tout projet épistémologique, éthique, politique ou social. Le care qui engendre la possibilité de la vie ne va pas de soi, il ne relève pas d'une nature, ni d'une essence, et ne relève pas seulement du « contingent ».

La reconnaissance du care en tant que condition humaine est à mi-chemin entre l'anthropologie philosophique et l'anthropologie sociale. La philosophique ira jusqu'à accepter l'inscription ontologique des autres dans la constitution de l'individualité ; tandis que la sociale va accepter pour commencer la part de l'imaginaire social institué, même pour la mettre en question par la suite. Ce que je propose, c'est d'envisager le care tant

⁴⁷⁷ Salamanca González, « Care as the human condition ».

comme condition ontologique de possibilité de la vie humaine (comme faisant partie de l'anthropologie philosophique) que comme concept de la vie sociale⁴⁷⁸.

L'attention et les réponses aux besoins d'autrui proposés comme centre d'une éthique du care ne constituent pas un choix caritatif, ou l'expression de bons sentiments, mais l'attention et la prise en charge de l'autre sont la base ontologique de l'humanité. Par-là, je ne veux pas impliquer une naturalité ou une sorte de force inhérente au care qui « oblige » à préserver la vie. Bien sûr que le care est une option, car l'humain peut toujours choisir (on a déjà établi le manque de réponses strictement déterminées) ; ce que je veux dire, c'est qu'ignorer le care, ou argumenter contre lui, c'est choisir la mort de qui est démunie ou l'exploitation de celle qui le pratique, étant admis comme naturel que les femmes sont dédiées à cette assistance. Parce qu'aucun humain ne peut vivre par lui-même. La vie, en tant qu'humaine, suppose le care.

Le care, par sa racine ontologique dans l'humanité de l'homme, a primauté morale : il oblige. Il est contradictoire de défendre n'importe quelle entreprise humaine sans assumer la vie humaine. Or, pour que se construisent des vies humaines, il est indispensable de recourir à des *caring persons*⁴⁷⁹. Cela n'est pas un aléa, mais l'essence même de la vie humaine. La vie humaine n'est pas individuelle⁴⁸⁰, elle ne peut pas l'être car elle ne peut pas se soutenir individuellement.

En forme de synthèse, il apparaît que la condition humaine est vulnérable ; cependant l'altérité n'est pas la cause de cette vulnérabilité, même si elle peut l'actualiser et l'accroître. La cause de la vulnérabilité humaine est sa condition mortelle, qui est accompagnée d'un manque de repères incontestables pour l'action, ou d'une incomplétude constitutive. Pourtant ce manque de sens a été interprété comme négatif, comme l'exposition au manque et aux dommages potentiellement subis, quand c'est aussi l'ouverture à être pris en charge, inscrit dans du lien à l'autre, et par ce biais-là, le seul chemin pour prolonger la vie⁴⁸¹.

À cause de cette vulnérabilité initiale, l'altérité va s'inscrire dans la condition humaine. L'indétermination humaine, en tant qu'ouverture à l'altérité, va déployer trois dimensions

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ Des personnes qui se soucient de, qui prêtent attention à, qui répondent aux autres. Ce qui a une pertinence socio-politique fondamentale : ce sont elles qui soutiennent les conditions concrètes de possibilité de la vie sur terre.

⁴⁸⁰ Held, *The ethics of care*.

⁴⁸¹ Cf. Hersch Martínez, Paul, « El riesgo del no riesgo », *En el Volcán Insurgente*, vol. 13, septembre 2012.

—de second ordre, si l'on veut être hiérarchique— comme caractérisant l'humanité dans l'humain : la capacité d'imagination et de création, l'inscription du domaine socioculturel dans la subjectivité et dans l'institution des sociétés, et le care comme condition de possibilité de la vie humaine.

La vulnérabilité : à la recherche du sens

Si la seule possibilité de vie humaine se réalise au sein de la société, ce serait en conséquence une erreur d'essayer de penser ou d'imaginer la vie, les pratiques humaines ou leur sens de façon individuelle. Cette « individualité » n'est pas réalisable, et tout processus, y compris identitaire, se fera en fonction de l'autre et par sa médiation.

Comment nous —humains— arrivons-nous à faire quelque chose ? Par cette question, je ne m'interroge pas sur le sens de la vie ou de l'existence humaine « en général » mais dans une perspective beaucoup plus pragmatique et incarnée. La réponse à l'indétermination humaine arrive bien avant que la question ne se pose de savoir comment la culture va nous former, avant même qu'aucune possibilité d'imagination ou de création radicale ne se réalise.

Mais déjà, qu'est-ce que la culture, et comment contribue-t-elle à construire l'humain ? La culture est, selon une définition commune, l'ensemble des « structures de signification en vertu desquelles les personnes font quelque chose »⁴⁸². La culture fait référence aux réseaux de significations qui sont à la fois socialement construites et reproduites, et qui n'existent que par leur subjectivation dans l'action, que cette action soit herméneutique, individuelle ou de tout autre ordre⁴⁸³.

Ce qui est à retenir, c'est que je m'efforce de sortir des catégories modernes pour penser la condition humaine, la conduite et la construction du sens. D'abord en refusant qu'une discipline ait le monopole sur la question. Le concept de culture, depuis le XXe siècle et jusqu'à aujourd'hui, en fait une réalité à la fois individuelle et sociale, à la fois reproduite

⁴⁸² Geertz, Clifford, *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 26.

⁴⁸³ Bien sûr qu'il y a cent définitions de ce qu'est la culture. Je choisis de me centrer pour l'instant sur la dimension symbolique de la culture, que je préciserai et développerai tout au long du chapitre. Cette décision se justifie selon le but que je poursuis : construire un modèle d'humanité qui permette la diversité. Ce en vue de quoi il me faudra souligner d'abord que la diversité de sens n'est pas seulement possible, mais qu'elle est constitutive de la condition humaine.

et créée, à la fois « matérielle » et symbolique⁴⁸⁴, à la fois incarnée dans ce qu'on retient et ce qu'on oublie⁴⁸⁵. Elle façonne nos sciences, nos rationalités et nos émotions⁴⁸⁶.

Cette définition inscrit la culture dans la condition humaine. Les anthropologies de la modernité auraient volontiers compris « la culture » comme faisant partie de son projet civilisateur, à imposer aux « autres », se posant elle-même comme porte-parole et promotrice de la « vraie haute culture » portée par sa supériorité et garantie par sa raison. De ce fait, la « culture occidentale » était présentée comme le « point zéro » de la culture, ses croyances et valeurs n'étant pas reconnues comme « culturelles » (dans le sens de contingentes) mais comme « nécessaires », « rationnelles », « logiques ».

Cependant, nous savons qu'il n'y a pas de garantie d'un sens intrinsèque. Que la condition humaine ne dicte rien par elle-même. C'est-à-dire que les croyances, y compris les idées imposées par les « occidentaux », sont aussi contingentes que toutes les autres. Comme tous les autres, eux aussi ont accepté ce qu'ils ont inventé comme la « vérité ». Je reviendrai sur l'importance et la défense des croyances propres. Pour l'instant, je n'accepte pas une définition coloniale de la « culture » qui fait passer pour « culturelles » ou ethniques les croyances des peuples considérés comme subalternes, et pour *la norme* ou *la raison* les croyances des occidentaux. Les croyances, sens et significations de tous les groupes humains sont également culturels⁴⁸⁷.

Comme je l'annonçais ci-dessus, on adhère aux sens, objets, habitudes, mœurs qui contribuent à la vie, bien avant qu'on ne soit en mesure de les questionner et éventuellement d'en créer d'autres. C'est pour cela qu'il fallait déjà se décentrer de l'homme adulte comme modèle de l'humanité. Car quand l'adulte se présente, il porte déjà toute la tradition dans son corps même, dans ses gestes, dans sa langue, dans ses prétendues certitudes, dans ses questions, dans ses affects.

Cette imprégnation par la culture et cette assimilation des données culturelles qui viennent combler le manque de sens autant que constituer du sens, s'ancrent dans une capacité humaine : celle de communiquer. La seule manière qu'a l'humain pour sortir de l'enfermement en lui-même dont il périrait, et entrer dans une entreprise « sociale »,

⁴⁸⁴ Thompson, *Ideología y Cultura Moderna. Teoría Crítica Social en la era de la comunicación de masas*.

⁴⁸⁵ Eco, Umberto, *Cultura y Semiótica*, Madrid, España, Círculo de Bellas Artes, 2009.

⁴⁸⁶ Alexander, Jeffrey C., *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, New York, Oxford University, 2003.

⁴⁸⁷ Hall, Stuart, *Identités et cultures: politiques des cultural studies*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

même interpersonnelle, est le recours à la communication⁴⁸⁸. C'est précisément sur la communication que va se construire le domaine socioculturel, c'est-à-dire tout exercice de mise en commun, de création et reproduction de sens, tout exercice de langage et d'herméneutique⁴⁸⁹.

Avec cette nouvelle tournure que nous conférons au modèle humain (en posant l'enfance comme moment initial de la condition humaine), la question du sens se pose différemment : l'homme (adulte) peut ou non être à la recherche du sens ; mais à l'enfant, par le care et la communication, la culture a été « donnée ». Je veux dire par là que la culture l'a formé. Nous incarnons dans la plus profonde de nos identités les significations qui nous ont été transmises. En fait, cela implique un très grand effort que de parvenir à reconnaître que nos plus profondes certitudes sont en fait des créations sociohistoriques contingentes⁴⁹⁰.

La culture, l'institution imaginaire du social, doit remplir plusieurs fonctions essentielles pour la vie humaine : dicter comment et de quoi s'alimenter, c'est-à-dire fixer les conditions biologiques de vie sous des codes sociaux, fournir des méthodes et moyens de communication, contribuer à la socialisation de la psyché, permettre la subjectivation appropriée et conforme aux valeurs du groupe, forger le monde des significations et de sens :

Cela implique, en particulier, que l'institution de la société a toujours visé –et plus ou moins réussi– à recouvrir ce que j'ai appelé plus haut le Chaos, le Sans-Fond, l'Abîme ; Abîme du monde, de la psyché elle-même pour elle-même, de la société elle-même pour elle-même⁴⁹¹.

Le recouvrement du manque de réponses déterminées pour [faire] la vie est la tâche la plus importante de ce qu'on appelle le domaine du socioculturel. À chaque culture, il appartient de créer un monde et de créer des êtres humains, de leur bâtir une cabane de sens, comme *si* elle avait un accès épistémologique à ce que veut dire être humain. *Comme si* nous maîtrisions la bonne manière de nous mettre en relation, la bonne manière d'éduquer nos enfants, la bonne manière de dicter ce qui importe et ce qui est négligeable. *Comme si* notre manière de vivre était justifiée, légitimée par le seul fait de vivre ainsi.

⁴⁸⁸ Peters, *Speaking into the Air*.

⁴⁸⁹ Carey, *Communication as Culture*.

⁴⁹⁰ Ortega y Gasset, José, *Ideas y creencias*, Buenos Aires, Argentina, Espasa-Calpe, 1940.

⁴⁹¹ Castoriadis, Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe: Domaines de l'homme*, Paris, Éd. du Seuil, 1999, p. 521.

La société, et la psyché individuelle, sont « en grand danger » quand elles sont confrontées aux autres manières de vivre qui font *également* sens⁴⁹².

Il en résulte –il en a toujours résulté, sous différentes formes– l’occultation de la *méta-contingence* du sens, à savoir de ce que le sens est création de la société, qu’il est radicalement contingent pour celui qui se tient à son extérieur, et absolument nécessaire pour celui qui se tient à son intérieur [...] la société ne peut pas être sans les institutions et les significations qu’elle crée –et que celles-ci ne peuvent avoir aucun fondement « absolu »⁴⁹³.

La condition humaine comporte un vide de sens radical, et il faut l’accepter. Bien qu’on connaisse et vive de sens socio-culturellement élaborés, il faut reconnaître que tout ce que nous « croyons », « savons », « défendons » a été créé dans l’histoire et par l’histoire de chaque culture et que c’est le résultat de batailles : ce sont les croyances et valeurs de ceux qui ont réussi à s’imposer comme vainqueurs. Parce qu’il n’y a pas de sens révélé comme cadeau, ni garantie de sens, mais seulement des sens imposés. Pour autant pour Castoriadis, s’y résoudre va de pair et d’un même mouvement avec l’acceptation de la mortalité (de notre vulnérabilité première), de notre propre mortalité, et de celle de tout ce que nous faisons⁴⁹⁴. C’est dans l’acceptation de nos fragilités, de nos manques, de nos vulnérabilités, de nos incertitudes, et de nos doutes qu’habitent notre force, ainsi que la seule possibilité de liberté, et par conséquent, de responsabilité.

Dans cette mesure, casser l’emprise de la logique-ontologie ensembliste-identitaire sous ses divers déguisements est actuellement une tâche politique qui s’inscrit directement dans le travail pour la réalisation d’une société autonome. Ce qui est, tel qu’il est, nous permet d’agir et de créer ; et il ne nous dicte rien. Nous faisons nos lois ; c’est pourquoi aussi nous en sommes *responsables*⁴⁹⁵.

Une éthique de la responsabilité peut être fondée seulement (selon une compréhension de l’humain : selon une *anthropo-logie* qui la permette) en concordance avec la condition de l’humain comme condition indéterminée, vulnérable, donc à inventer, donc nécessairement créative et relevant fondamentalement du care. La possibilité d’être responsables de nous-mêmes, de nos actions et de nos croyances apparaît quand nous sommes en mesure d’accepter ces actions et ces croyances comme créées par nous-mêmes, et qu’elles n’aient aucun autre fondement, ni extra social, ni transculturel. Tous les sens sont situés, et créés dans une culture, par des êtres concrets qui s’imposent comme dominants. Ils sont maintenus par des mécanismes de pouvoir bien précis, qui n’ont rien

⁴⁹² Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe: Domaines de l’homme*.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 522.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 523.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 516.

à voir avec le contenu des significations mais avec la structuration sociohistorique du groupe social qui les soutient.

Auto-institution explicite et reconnue : reconnaissance par la société d'elle-même comme source et origine ; acceptation de l'absence de toute Norme ou Loi extra-sociale qui s'imposerait à la société ; par là-même, ouverture permanente de la question abyssale : quelle peut être la *mesure* de la société si aucun *étalon* extra-social n'existe, quelle peut et quelle doit être la loi, si aucune norme extérieure ne peut lui servir de terme de comparaison, quelle peut être la vie sur l'Abîme une fois compris qu'il est absurde d'assigner à l'Abîme une figure précise, fût-ce celle d'une Idée, d'une Valeur, d'un Sens déterminés une fois pour toutes ?⁴⁹⁶

La réponse à la question du sens de la vie humaine, c'est qu'il n'y en a pas, en ce sens qu'aucun n'est donné, et c'est ce qui fait la condition même de vulnérabilité. Cependant, cette défaillance de sens ne se constate pas, la plupart du temps dans notre vie, car les sens socioculturels nous sont transmis depuis notre naissance, et c'est une de leur fonction déterminante que de se faire passer pour naturels, pour évidents et immuables.

Pourtant, les sens socioculturels sont pris entre forces simultanément émancipatrices et limitatives. D'un côté, il est indispensable de reconnaître que la « réalité » telle qu'elle est, est indéterminée, qu'il nous appartient donc de la créer. Le monde, et nous-mêmes, seront ce que nous en ferons. En même temps, la société a été instituée avant notre naissance, et nous sommes le résultat de cette production-reproduction socioculturelle. Cependant, il y a des rapports de pouvoir et des formes de domination qui s'efforcent d'imposer certains sens et d'en nier ou exterminer d'autres. Il est aussi important de reconnaître que ce modèle d'humain créateur de tout sens sous-estime l'intersectionnalité qui nous structure et que nous incarnons, bien avant que *le moment* de la création puisse advenir. Parce que depuis notre arrivée au monde, nous sommes situés dans des structures de sens qui nous façonnent et nous limitent, et même si nous pouvons tous imaginer et instituer de nouveaux liens et échanges, de nouveaux sens, cette possibilité sera très tôt interdite à certains d'entre nous. Je développerai cette dimension de pouvoir dans la deuxième partie de ce chapitre.

Nous, ouverts à la diversité

La condition humaine est en demande à l'égard de l'autre. Elle contraint à se mettre en relation pour survivre, c'est-à-dire que la sociabilité est bien une option pour l'humanité à condition d'accepter à défaut comme autre option, la mort. On peut dire de l'humanité

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 479.

qu'elle oblige à la relation, ou même à une *anthropo-logie du care*, à une logique humaine du prendre soin.

Ce qui constitue l'humanité s'étend jusque-là, jusqu'aux conditions de construction du lien à l'autre. Il n'y a pas, dans notre façon d'être humains, des modèles de référence quant à la nature de la relation avec l'altérité. C'est-à-dire que la manière d'instituer la relation entre le *je* et les autres est le résultat de la création, de l'imagination et de l'institution de la société. Aucun type de relation ne va de soi.

Il est faux de dire qu'il faut *nécessairement* trouver dans le visage de l'autre l'exigence de ma moralité, mais il est également faux de dire que les êtres humains *sont* égoïstes, qu'ils ne pensent qu'à eux-mêmes, ou qu'ils cherchent à tirer profit de tout. Il est encore également faux de dire qu'on est à la recherche de la grandeur ou de la reconnaissance. Tout cela pourrait bien arriver, et peut être ou avoir été le cas pour certains humains, mais si tel a été le cas, c'est précisément à cause de l'imagination de quelqu'un, et de l'institution de cette idée. Rien de « nécessaire » dans ces idées, elles sont toutes créations socio-historiques contingentes.

De nouveau, en tous ces cas de figure, c'est le modèle d'humain qu'on prend pour référence qui s'avère la source d'erreur. De nouveau, cela tient à ce qu'on prend l'adulte comme mesure de l'humanité, ce qui a sans cesse été l'argument pour déshumaniser toute personne « dépendante » ou « vulnérable », sans mentionner « les handicapés ». Dire, par exemple, que *l'homme* est un être *pour soi*, c'est oublier que la femme est dite non pour soi mais *pour l'autre* : traditionnellement, en effet, les femmes sont considérées comme vouées à l'autre⁴⁹⁷. Ce modèle humain patriarcal est certes très répandu, à tel point que le philosophe José Ortega y Gasset est allé jusqu'à dire exactement ce que je viens de mentionner : l'essence de l'homme est d'être pour soi, et celle de la femme est d'être (et disparaître) pour autrui⁴⁹⁸. Ortega y Gasset est un auteur d'esprit très ouvert, littéraire, avec un fort sens de l'humour, et bien qu'il critique toute sorte d'essentialisme⁴⁹⁹ (y compris pour *la femme*) il continue à être patriarcal. Je le cite car il est clair et explicite dans ses propos. Les autres auteurs masculins qui font de l'anthropologie vont se prendre

⁴⁹⁷ Hierro Pérezcastro, Graciela, *Ética y feminismo*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

⁴⁹⁸ Ortega y Gasset, José, *Cartas de un joven español 1981-1908*, El Arquero, 1991, p. VII 170.

⁴⁹⁹ Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*.

parfois comme modèle de l'humanité et vont *seulement* ignorer d'autres formes d'humanité possibles.

Une fois encore, mon but n'est pas de souligner le patriarcat, la modernité, la colonialité et le capitalisme à l'œuvre dans la plupart des anthropologies (en tant qu'explications disponibles sur l'humain) connues dans l'histoire de l'humanité, bien qu'il me faille en passer par là –ce à quoi je viendrai dans la prochaine partie du chapitre–. Ce qui est indispensable, c'est de lutter contre la tendance à inscrire dans la condition humaine, c'est-à-dire comme prétendument *naturelles*, les façons d'instaurer de la relation, ce qui est toujours socio-historiquement et culturellement institué. Notre compréhension de l'humain quant à elle, ne dicte aucune façon de faire lien ; par conséquent toutes les façons sont considérées comme possibles, et ni l'égoïsme ni l'individualité n'ont de « raison » de l'emporter.

À ce stade de l'étude, ce qu'il m'importe de souligner est l'importance du modèle de l'humain qu'on prend pour référence. Parce que prendre une réalisation historique, ou un groupe social, ou un rang d'âge, ou un type de fonctionnement psychologique comme la norme de l'humanité, et l'associer à des conduites ou des motivations dites « naturelles » a été la stratégie dominante la plus répandue pour déshumaniser « les autres » ; non seulement les minorités dans un espace donné, mais tout subalterne ou considéré comme tel.

La condition humaine permet toute configuration sociale de sens, y compris en ce qui concerne les types de relations sociales. Il n'y a aucune raison de soutenir la naturalité d'aucune d'entre elles. Plus encore, je ne me propose pas d'expliquer l'institution et le fondement du système-monde moderne, car en ce cas, je serais amenée à développer une « anthropologie » de l'égoïsme, de la compétition pour la reconnaissance, de l'individualité. Car, même si c'est la forme choisie et historiquement performante, je ne vois pas de raisons pour la soutenir et la défendre. Tout au contraire, je trouve souhaitable de me concentrer sur toute possibilité d'émancipation. Même si l'on peut « soutenir » une lecture (une auto-projection ?) du nouveau-né comme égocentré, je préfère me centrer sur le fait qu'on peut lui apprendre à faire attention et à répondre aux besoins des autres. J'insiste : c'est prôner un optimisme stratégique comme position épistémique.

« Le problème de l'altérité » en tant que « problématique » est un produit du système-monde moderne ; même les catégories présentées comme antagonistes, –moi versus l'autre–, occultent et minimisent le fait que je ne suis pas sans l'autre. Que ni ce *je*, ni ce

tu (vous ?) ne sont stables, moins encore indépendants. C'est dire que je ne m'engage pas dans le courant de l'anthropologie philosophique qui traite l'altérité comme problème ontologique. Je trouve dans l'altérité la condition de la vie, et parfois de la mort. Et la pierre de touche du changement entre la vie et la mort est la socioculturalité du monde, non la « condition humaine », ni « l'arrivée de l'autre ».

Formulé en ces termes, le problème est, de toute évidence, mal posé. Car ce n'est pas au moyen de mouvements expressifs servant de signes que nous saisissons les processus psychiques à l'intérieur d'un organisme étranger qui nous reste caché. [...] Comme être capable de nous orienter, nous « comprenons » l'autre, à ce niveau, à partir de notre propre point de vue, et de notre propre orientation. Nous n'appréhendons pas l'autre comme s'il était situé objectivement en face de nous et nous ne le pensons pas confronté avec le monde, mais nous nous « comprenons » l'un l'autre dans le monde. Nous ne saisissons pas originellement le monde dans sa durée, mais dans son actualité. Nous nous dirigeons vers le monde dans la communication sensible et le monde s'offre face à nous⁵⁰⁰.

C'est-à-dire que l'humanité de l'homme n'est pas dichotomique, y compris dans ses rapports envers « l'altérité » ou avec « le monde ». Il est impossible de rendre compte de l'expérience de vivre humainement si l'on divise la vie sous les catégories de la modernité. Le *je* est je, et il est aussi son monde, ses liens. Un autre visage de l'interdépendance. L'être humain n'est pas susceptible d'être compris proprement –ni au niveau psychologique, neurologique, pas plus qu'anthropologique– selon un modèle d'indépendance.

Il y a peu de choses qu'on peut prédiquer de l'humanité : sa vulnérabilité qui suppose une indétermination et à la fois demande une ouverture ontologique. Quant aux modalités de l'ouverture, il est loisible de souligner les possibilités d'imagination, de création, d'interdépendance, de care et de socioculturalité qui seront les siennes.

Nous sommes, comme êtres humains, des êtres de relations, responsables et sensibles, et ce, de façon inhérente comme en atteste la convergence des preuves apportées par la neurobiologie et la psychologie du développement⁵⁰¹.

On trouve dans cette convergence disciplinaire une leçon fondamentale : nous acceptons de ce fait la valeur de la relation comme inhérente à la vie humaine, elle en est la condition *sine qua non*. Une *anthropologie relationnelle* n'est pas un caprice, tout au contraire, c'est la seule description de la vie humaine. Quant au postulat d'une condition humaine individuelle naturalisée, donnée sous le mode de l'indépendance, de la masculinité et de

⁵⁰⁰ Straus, Erwin, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, Grenoble, France, Éditions Jérôme Millon, 1989, p. 329 [1935].

⁵⁰¹ Gilligan in Paperman et Laugier, *Le souci des autres*, p. 43.

la rationalité, on devrait peut-être entreprendre de la mettre en question, car nous savons que cette théorie est contrefactuelle avec le développement du nouveau-né, et de tout humain.

Reconnaître que nous sommes physiquement et psychiquement vulnérables, dépendants les uns des autres, a permis d'imaginer autrement notre destin commun, et surtout de mettre en valeur nos sphères de dépossession et d'interdépendance⁵⁰².

C'est à partir de l'acceptation de la condition d'interdépendance que nous pouvons imaginer et instituer d'autres mondes. Mondes non « modernes ». Mondes où tous les mondes puissent entrer. Parce que la condition humaine le permet, plus encore, l'exige. Il ne s'agit pas seulement d'une utopie, mais d'une possibilité inscrite dans notre fragile et complexe condition, dont tout le génie consiste à pouvoir se déployer selon une infinité de possibles, et non sur un seul mode.

Cette possibilité a été confisquée par la modernité, qui l'a clôturée, depuis les anthropologies académiques jusqu'à tout projet social imposé comme le seul valide. C'est pour cela qu'il me fallait m'arrêter sur le degré d'indétermination et d'ouverture de la condition humaine qui permet la diversité. Il n'y a rien d'inhumain dans la diversité. Il n'y a rien de sous-humain dans la diversité. Il n'y a aucune configuration de sens nécessaire, et il serait même inhumain de réduire l'humain à un seul sens de développement. C'est la modernité civilisatrice qui a interdit la diversité : élaborer cette affirmation est l'objectif de la prochaine partie.

⁵⁰² Brugère, *L'éthique du « care »*, p. 49.

Le regard sur le monde : les outils du maître et les yeux de l'Occident

Quería ser doctora. Terminé trabajando en la calle para sobrevivir, porque cuando se es indígena, se es mujer, se es pobre, está cabrón [...] Ese día, cuando lloré en esa asamblea, lloré de ser mujer, lloré de ser indígena, lloré de que nadie se atreviera a abrazarte.

Eufrosina Cruz, "Mil Jóvenes con..." Feria Internacional del Libro de Guadalajara 2018⁵⁰³

Je voulais être médecin. J'ai fini par travailler dans la rue pour survivre, parce que quand on est indigène, qu'on est femme, qu'on est pauvre, c'est putain de difficile [...] Ce jour-là, quand j'ai pleuré dans l'assemblée, j'ai pleuré d'être femme, j'ai pleuré d'être indigène, j'ai pleuré de ce que personne n'ose t'embrasser.

Eufrosina Cruz, "Mil Jóvenes con..." Feria Internacional del Libro de Guadalajara 2018⁵⁰⁴

La question de l'humain, dans cette étude, est circonscrite à la question de la responsabilité humaine. Il ne s'agit pas d'un projet anthropologique dissocié, mais qui vise à répondre des décisions humaines : sont-elles vraiment libres ? Est-ce que l'humain est –ou peut être– responsable de ce qu'il choisit, pour lui-même et pour les autres, ou y aurait-il des circonstances atténuantes à la responsabilité ?

Dans l'intention de justifier une certaine éthique, je développe une anthropologie. Cette précision est fondamentale parce que pour d'autres projets, il faudra déployer d'autres éléments d'anthropologie. La théorie, dans cette étude, est fonction de la réalité que je veux interroger. Dans ce cas, comme cela a été décrit dans le chapitre précédent, toute éthique implique une compréhension de l'humain, au sens d'une prise en compte et en charge, dans ce sens que l'éthique va se donner pour modèle de référence ce qu'est l'humain sous les conditions de sa construction, et ce qu'il peut être dans son devenir. Cette *anthropologie* va indiquer à l'éthique s'il y a des limites morales que les hommes peuvent se fixer, et où elles se situeront, –ou s'il n'y en a pas–.

En accord avec l'approche de la condition humaine détaillée précédemment, nous en venons à comprendre les implicites cités dans le chapitre sur l'éthique : la vulnérabilité constitutive de la condition humaine, le manque de limites morales inhérentes à l'humanité et l'inéluctable nécessité pour l'humanité de se soutenir relationnellement. Et que, de ce fait, on faisait appel à une « anthropologie relationnelle », en accord avec notre condition de dépendance aux autres, ou plutôt d'interdépendance avec eux.

⁵⁰³ Eufrosina Cruz en la Feria Internacional del Libro de Guadalajara, Guadalajara, México, 2018.

⁵⁰⁴ Traduit de l'espagnol par l'auteurice

De ces conditions, à partir d'une *anthropologie* de l'humain vulnérable et donc relationnel, comment penser une responsabilité strictement individuelle ? Une fois encore, nous sommes confrontés à la modernité dichotomique et au modèle individualiste de l'humain. Un modèle comme tant d'autres, intéressé à soutenir une vision, pour renforcer un projet sur le monde. À quoi sert-il de soutenir la vision d'un individu « individué », c'est-à-dire « indépendant » de tous, se prétendant « autonome », en un mot se considérant comme tout-puissant ? Quel intérêt se joue derrière la négation de la dépendance, du soutien reçu des autres, de la socio-culturalité de nos vies, de nos identités multiples et de nos communautés ?

Cette question est centrale pour notre projet éthique : est-ce que nous pouvons penser une égalité de condition entre tous, de telle façon qu'il soit possible d'attribuer des responsabilités sans prendre en considération les circonstances ? Tout ce « contexte » d'arrière-plan où se développe « la vie individuelle », qui la nourrit et la conditionne, est-il vraiment négligeable et contingent ? Plus radicalement, est-ce qu'il y a, pour la vie humaine, une différence entre le contexte et le sujet qui s'affirme comme *je*, entre le *je* et les circonstances dans lesquelles il se forge, entre le *je* et son monde ? Est-ce qu'il y a véritablement de l'identité individuelle indépendante, indemne de toute appartenance ?

Dans cette partie, je vais me concentrer sur le rapport moi-autrui, sur la construction identitaire, le rapport avec l'altérité et la prétendue haine qui est associée à la différence. C'est-à-dire que je vais examiner la condition humaine telle qu'elle a été établie selon le système-monde moderne. Pour ce faire, il faudra –même partiellement– en passer par les catégories de la modernité : ses distinctions, ses problèmes. Je me propose de le faire autrement : j'inscris mon propos dans l'esprit des sociologies des absences⁵⁰⁵, et je procéderai en conséquence à une anthropologie des absences. Je ferai le tour de la maison du maître pour montrer ce qu'il y manque, ce qui a été oublié, ce à quoi on n'a pas prêté attention.

Quel type *d'homme voulons-nous créer ?* » À nos yeux, cette question est décisive ; elle doit être affrontée par tous ceux et toutes celles qui prétendent “ faire de la politique ”. Mais l'Occident moderne, dès le début de son histoire, l'avait oubliée ; et jamais il n'a réussi à lui redonner la place qu'elle méritait, c'est-à-dire la première⁵⁰⁶.

⁵⁰⁵ Santos, *Una epistemología del Sur*.

⁵⁰⁶ Thuillier, Pierre, *La Grande Implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident 1999-2002*, Paris, France, Fayard, 1995, pp. 120-121.

Pierre Thuillier dans l'ouvrage cité ici (La Grande Implosion) fait une description remarquable du concept opératif de l'humain de la modernité, montrant en quoi l'Occident même n'est pas uniforme : il y a des Suds dans le Nord. Depuis son regard qui appartient au Nord symbolique du monde, il présente une forte critique de *l'homo occidentalis*, qu'il va caractériser comme *homo urbanus, economicus, corruptus, technicus et scientificus*. Je partage ses critiques, et particulièrement l'explication de la rationalité instrumentale. Mon propos reste différent : depuis mon appartenance au sud, ce que je cherche à montrer est comment *l'homo occidentalis* est construit sur une matrice coloniale. Il s'agit d'un autre regard, un regard décolonial.

Habiter dans les frontières de la modernité m'oblige à prêter attention avant d'entrer dans la maison du maître, parce qu'il est le propriétaire des concepts, des théories, des méthodes, par lesquels se légitimer. Je suis en position subalterne, dans un « dialogue » (unilatéral ?) avec la modernité. C'est-à-dire que je ne fais pas l'histoire de l'Occident (l'Occident édicte sa propre histoire) ; je vais décrire grosso modo les murs de la maison du maître, depuis mon regard extérieur, pour montrer en quoi ces murs, ces concepts, ces regards sont non seulement imprécis, mais nuisibles pour les subalternes, pour nous tous et toutes qui habitons hors la modernité.

Très rapidement l'Occident pourra me faire reproche de ma lecture, prétendant qu'en aucun cas leur *homo occidentalis* n'était un projet conscient qu'il aurait implémenté. L'Occident tend à caricaturier les altérités, mais n'accepte guère les généralisations à son égard. Il faut se rappeler que je ne suis pas moderne (je ne prétends pas livrer la vérité transparente, totalisante et irrévocable de l'Occident, je ne vais pas me livrer à une représentation de l'autre) ; je vais analyser quelques-unes des implications symboliques, des mythes fondateurs de la modernité qui continuent à s'imposer dans nos réalités, dans ma réalité même de tiers-monde, parce que nous avons été conquis et que le projet moderne de nous civiliser nous a été infligé. Le programme « majeur » de la modernité a été imposé tant dans le Nord que dans le Sud, avec des implications très différentes. Ce programme pourrait être simplifié sous son expression consacrée de quête pour *devenir maîtres et possesseurs de la nature*⁵⁰⁷.

Une des créations de la modernité a été précisément la création de la condition humaine en tant que « moderne » : avec une rationalité, contre le corps, contre la sensibilité et les

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 282.

émotions⁵⁰⁸, contre la subjectivité, contre l'aléatoire et la contingence. C'est-à-dire que des disciplines philosophiques, psychologiques, sociologiques, médicales ont modélisé un profil *d'homme normal* et déterminé ce que voulait dire être *un homme normal*⁵⁰⁹. Paradoxalement, tout en héritant d'une condition humaine indéterminée, nous vivons dans un monde moderne qui a imposé le récit de la véritable nature humaine. Comme d'habitude, un centre s'est établi, et une périphérie : une normalité et une anormalité. Et ce l'Occident n'ignore pas complètement :

La chose est très nette : tout (ou presque tout) avait été dit sur les manifestations les plus grotesques du culte du Progrès, sur les délires de la gestion technocratique, sur l'espèce de paranoïa si visible chez les prétendues élites informatico-organisationnelles, sur l'impérialisme sans bornes des institutions économiques et financières, sur la recherche obsessionnelle de la mécanisation et de l'automatisation, sur les aspects répressifs du rationalisme occidental et de la science qui en était inséparable, sur l'incapacité des fameuses "instances dirigeantes" (qu'elles fussent industrielles ou étatiques) à conduire humainement les entreprises dont elles avaient la charge, sur le manque d'imagination, de sensibilité et de chaleur qui avait fini par caractériser l'activité de tous les partis politiques, sur la formidable montée de l'individualisme, sur les pièges de la "culture de l'information et de la communication" tant vantée par divers sociologues et médiatologues, sur l'aggravation des déséquilibres Nord-Sud, sur les risques d'explosion ou d'implosion engendrés par la prolifération des exclus, etc. Sur tous ces points, des milliers et des milliers de pages avaient été écrites par des experts distingués, par des journalistes, par des essayistes. Peut-être les Occidentaux n'avaient-ils pas diagnostiqué absolument tous les maux dont ils souffraient, mais ils avaient décrit un grand nombre de symptômes inquiétants⁵¹⁰.

L'Occident a en effet une très claire idée de ce qui arrive, et de la manière dont il en est arrivé à ce point. Cependant, il faut se rappeler encore une fois qu'en tant que non moderne, je n'ai pour ma part ni la légitimité requise ni d'intérêt à faire l'histoire de la modernité en Occident. Je rappelle l'intérêt pour moi : passer par la maison du maître en prêtant attention seulement à quatre caractéristiques : sa modernité, sa colonialité, son capitalisme et son patriarcat, et ce, seulement pour les analyser en tant qu'idées-monde qui soutiennent la perpétuation de dommages et de morts évitables. C'est-à-dire que je cherche à montrer, par mon passage par la modernité, son imposition d'un modèle d'humain univoque et équivoque.

⁵⁰⁸ Voir deuxième partie Hochschild Rusell, *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*.

⁵⁰⁹ Par la suite, ces prédicats produits par l'Académie moderne sont devenus le "sens commun" de ce que veut dire être humain sur terre.

⁵¹⁰ Thuillier, *La Grande Implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident 1999-2002*, p. 15.

Il n'y a rien de nécessaire dans les développements sur la condition humaine, parce qu'il y a peu de situations où l'on puisse dire « en général ». *L'humain* tend à se réaliser en particulier, et cette particularité, comme nous l'avions montré précédemment, est une particularité constitutive de la condition humaine, parce qu'une réalisation historique « particulière » peut changer l'orientation de la condition humaine. En ce sens-là, le problème auquel je m'affronte est *le danger de l'histoire unique*⁵¹¹ de l'humanité⁵¹².

Chimamanda Adichie⁵¹³ explique à quel point nos identités individuelles et collectives sont narratives : nous sommes faits par les histoires, les récits qu'on raconte sur ce que nous sommes, par ce que l'altérité nous concède. Nous, humains, sommes des êtres d'histoires, des prédicats⁵¹⁴. Elle explique comment les récits sont marqués par le principe de « nakli », un concept en igbo qui signifie « être plus grand qu'un autre ». Les récits, y compris identitaires, et ceux qui expliquent comment l'identité est construite, sont marqués par les pouvoirs à l'œuvre autour de cette construction. Ces pouvoirs vont déterminer qui peut parler, combien d'histoires vont être prises en compte, quels seront les termes autorisés, quand on peut raconter son histoire, à qui. De cette façon, les récits ont été et sont utilisés pour déposséder, pour dominer, pour exclure. Mais ils peuvent être utilisés autrement.

Ici également, je vais explorer certains récits que la modernité propose pour forger la mise en relation avec l'altérité : les outils que le maître élabore pour comprendre et instituer ce que veut dire être humain, en particulier et sur le mode collectif. En même temps, ces récits ont été assimilés par « les subalternes » et ils constituent les « yeux de l'Occident »⁵¹⁵ que chacun porte en soi, parce que les récits des dominants ne sont pas indépendants des récits des subalternes, et inversement.

Avec l'imposition d'une définition de la condition humaine, et avec l'explication officielle de la psyché « humaine » et des processus de subjectivation et de création identitaire, l'Occident a enfermé les identités subalternes dans un essentialisme et un

⁵¹¹ Adichie, Chimamanda, « The danger of a single story », <https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story>, .

⁵¹² Cf. Blaut, James Morris, *The Colonizer's Model of the World. Geographical diffusionism and Eurocentric History*, New York, The Guilford Press, 1993.

⁵¹³ Adichie, « The danger of a single story ».

⁵¹⁴ Pierron, Jean-Philippe, *Prendre soin de la nature et des humains. Médecine, écologie, travail*, Paris, France, Les Belles Lettres, 2019, p. 43.

⁵¹⁵ Mohanty in Mohanty, Chandra, Russo, Ann et Torres, Lourdes, *Third World Women and the Politics of Feminism*, United States of America, Indiana University Press, 1991. [Parution de l'article "Under Western Eyes" en 1984]

déterminisme qui ont été institués par la colonialité et qui continuent à reproduire des identités subalternisées. Le problème étant que tous et toutes ne puissent pas faire d'eux-mêmes ou du monde ce qu'elles ou ils souhaitent, en regard de leur monde. Même l'imagination et l'imaginaire ont été colonisés par le courant de la modernité-colonialité, le système-monde a imposé dans l'histoire les critères de pertinence concernant ce qui doit compter pour les existences, les collectivités et la globalité. Cette institution du monde s'est faite en instaurant des *lignes abyssales*⁵¹⁶, des lignes qui marquent la frontière entre ce qui compte, et ce qui même en étant là, n'existe pas, ne compte pas, est tenu pour absent. Entre ceux qui peuvent narrer, ceux qui sont créateurs, et ceux qui sont récepteurs et spectateurs.

L'identité subalterne et la présumée normalité du Nord

Reprenons la question de la conformation du nouveau-né. Il ignore comment devenir humain, et pour le devenir, il devra l'apprendre, des autres. La question devient : comment l'apprend-il ? Il faudra tout d'abord garder présente à l'esprit la précaution épistémologique introduite au début du chapitre : il sera indispensable de nous demander si nous avons accès épistémique à la subjectivation humaine.

Bien sûr, plusieurs théories présument savoir comment clarifier la question, mais il faut se demander par quels moyens elles le font, en visant quels objectifs. La première précision à noter est qu'il y a de l'inaccessible dans la subjectivation des humains. Parce que ce processus nous est une réalité de second degré, de seconde main en quelque sorte, dans ce sens que même si on l'a vécu nécessairement en tant que nouveau-né, nous ne pouvons en parler : notre propre subjectivation nous échappe, même longtemps après que nous ne sommes plus *in-fans*, *c'est-à-dire non-parlants*, et quand nous le faisons, nécessairement nous prenons nos voix « adultes » ; c'est-à-dire que ce *je* qui parle est déjà chargé des sens sociaux dominants, qu'il a intériorisés. De ce fait, s'explique la tendance à s'autoprojeter dans les nouveau-nés et à naturaliser sa propre configuration de sens – pourtant ultérieurement élaborée–. Là, s'enracine la tendance à justifier nos croyances (et choix) comme relevant de « notre nature ».

Je commencerai en conséquence par souligner l'une des *absences* qui frappent l'explication officielle de l'humain par la modernité : l'absence de rapports à l'altérité qui ne soient pas de mépris, de compétition et de demande de reconnaissance. C'est une

⁵¹⁶ Santos, *Una epistemología del Sur*.

compréhension anthropologique qui, si elle commence bien parfois avec le nouveau-né comme humain en devenir, l'inscrit dans la lutte pour « se former » en se différenciant de l'autre, contre lui, face à lui. La constitution identitaire a été modelée dans un récit unique, celui d'un *je versus tu*.

Cependant nous savons qu'il n'y a pas un « sujet » individuel au-delà de sa culture et de sa société, nous savons que l'individu n'est ni la première ni la seule personne. Ce constat casse la dichotomie individu-société qui a caractérisé l'anthropologie moderne. Le *je* ne peut exister sans l'autre. Michel Foucault⁵¹⁷ a bien montré comment les processus d'assujettissement des êtres à une représentation de soi sont discursifs, impliquant à la fois qu'ils se démarquent de la culture et de la société qui les produit.

C'est à partir de sa théorie que les études culturelles ont précisé le caractère socioculturel de l'humain, et de sa vie. En suivant M. Foucault, Judith Butler⁵¹⁸ décrit comment les sociétés produisent les individus qui en retour les soutiennent à partir des pratiques discursives répétitives. La société sera comprise comme un pouvoir productif qui produit, contrôle, sépare, fait circuler et différencie tout ce qu'elle produit. Bien sûr que cette société n'existe pas au-delà des individus qui continuent à la reproduire.

Par conséquent, il est intéressant de penser le présumé antagonisme entre le *je* et *l'autre*. Ainsi que la manière instituée d'analyser la conformation identitaire. Pourquoi réfléchir à la conformation identitaire en termes de « même » et « autre » ? Est-ce constitutif de la condition humaine ou de la culture moderne-coloniale qui en fait l'analyse ?

Plusieurs explications psychologiques et philosophiques considèrent la réponse comme allant de soi, comme si la différenciation entre les êtres et « l'individuation » était l'objectif naturel de la condition humaine. Comme si « la psyché universelle » avait naturellement une tendance fondamentale à rejeter (et à haïr) tout ce qui n'est pas elle-même⁵¹⁹.

Le premier, haine de l' « autre réel », n'est que l'envers de l'investissement positif de soi, et reste soutenu par un sophisme puissant et élémentaire, également présent dans les formes collectives de haine ou de mépris et peut-être plus aisément perceptible dans celles-ci. Je suis bien. (Le) bien, c'est moi. Lui n'est pas moi. Donc, il n'est pas bien (ou l'est moins que moi). Je suis français (anglais, italien,

⁵¹⁷ Foucault, Michel, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

⁵¹⁸ Butler, Judith, *Bodies that matter*, London, Routledge, 1993.

⁵¹⁹ Castoriadis, Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe: Figures du pensable*, Paris, Ed. du Seuil, 1999, p. 183.

américain, etc.), c'est être (le) bien. Lui n'est pas français (anglais, italien, américain, etc.), donc il n'est pas bien⁵²⁰.

La modernité a voulu comprendre les processus de construction de la subjectivité comme une bataille dichotomique entre le *je* et l'altérité. Elle l'a postulé et l'a institué. Mais quel fondement y a-t-il à ce présumé narcissisme humain ? Une fois encore, c'est l'interprétation des adultes, leur projection d'adultes déjà armés de clés interprétatives pour justifier et continuer à reproduire leur culture, leurs croyances.

La différenciation, la sous-estimation et la haine envers la différence, ne font pas partie de la condition humaine, ni des processus « naturels » ou « logiques » de subjectivation. Elles sont le résultat de la production *moderne* des humains⁵²¹, c'est la cause-conséquence des conduites des humains qui reproduisent le système-monde moderne-colonial. Bien sûr qu'ils seront à la recherche de la reconnaissance⁵²², qu'elle soit comprise comme « affective, juridique ou culturelle »⁵²³, mais celle-ci est un trait culturel, non une dimension constitutive de la condition humaine.

Castoriadis dira que le fondement de la haine envers l'altérité est dans l'absence de sens inscrit dans la condition humaine⁵²⁴. C'est-à-dire qu'étant donné nos vulnérabilités et nos fragilités, nous sommes forcés (?) de nous montrer violents pour défendre nos croyances. Mais il est tombé dans une lecture naturaliste fallacieuse : s'il est bien vrai que nous n'héritons pas d'un sens donné, par conséquent nul n'a de sens, de valeur par lui-même. De ce fait, nous ne sommes porteurs originaires ni d'amour pour soi, ni en conséquence de haine ou d'amour envers autrui. Le type de rapport avec l'altérité est une construction socioculturelle, et aucune ne va de soi.

Là réside le premier piège de l'anthropologie moderne : faire passer pour universelle la haine envers l'altérité⁵²⁵. Faire de la question de la construction identitaire une

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 186.

⁵²¹ Dans cette étude, eu égard au but que j'ai, peu importe si la modernité énonce que ces significations existent aussi avant-après-hors la modernité. Ce que je suis en train de souligner est que la modernité les a acceptées et les a officialisées par ses moyens autorisés (ses connaissances scientifiques).

⁵²² Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000. [Parution 1992]

⁵²³ Axel Honneth commence par accepter la modernité comme point de départ : en suivant Hegel, il accepte l'idée de "la lutte pour la reconnaissance", qu'il va justifier comme constitutive de la modernité : selon une lecture patriarcale d'un besoin affectif féminisé référé à la figure de la mère. Plus tard en acceptant les États modernes et la démocratie en tant que "donnés" ou universels, il conserve finalement la même tendance, avec une lecture moderne de la *culture*. Sans répondre au pourquoi de la modernité, sans préciser la nature de ses questions ni son lieu d'énonciation, ses intérêts, son projet. La question, donc, persiste: pourquoi une lutte pour la reconnaissance?

⁵²⁴ Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe: Figures du pensable* ; Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe: Domaines de l'homme*.

⁵²⁵ Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe: Figures du pensable*, pp. 183-186.

compétition entre *toi et moi*, comme s'il pouvait exister un moi sans toi, comme s'il y avait une distinction fondamentale entre l'un et l'autre, comme si le besoin d'être « plus grand que l'autre » était « naturel ». Bien sûr que ces croyances se sont répandues dans notre monde, et sont partagées, mais c'est pour cela que j'ai fait référence à Michel Foucault et à Judith Butler : parce qu'il s'agit d'un récit, un récit qui est une force productive d'assujettissement, d'un type particulier de sujets : des enfants de la modernité.

La modernité-colonialité fait croire que sa compréhension dichotomique de l'humain, dichotomie entre l'autre et moi, avec son paradigme de haine envers lui, est « la véritable condition humaine », qui se fait passer pour la norme, pour la normalité⁵²⁶. Et même si elle s'est instituée comme normalité, elle n'a rien de naturel. Bien sûr que tout procès de subjectivation et d'identité (individuelle ou collective) va passer par la relation avec l'altérité, mais aucun type de relation ne va de soi. Les relations seront toutes le résultat socioculturel de l'imaginaire et de l'imagination qui les crée et les institue.

À ce moment de l'étude, je me contente de signaler qu'il a été également possible, dans l'histoire de l'humanité, de comprendre autrement le rapport à l'altérité : il y en a plusieurs exemples dans l'Abya Yala ; au Guatemala, la notion de communauté est posée comme le centre de la vie⁵²⁷, dans le sud de l'Amérique est développée une anthropologie de la relation et de la tendresse⁵²⁸, ou encore au Chiapas, Mexique, c'est la compréhension de la vie-pleine-juste-digne qui implique une autre relation avec l'altérité⁵²⁹. Hors du continent américain, nous pouvons reprendre l'exemple le plus contestataire de la modernité : celui de l'Ubuntu en Afrique, et le fait de commencer par reconnaître que *je suis parce que tu es*⁵³⁰. Rien de naturel dans cette haine posée comme première par l'Occident.

⁵²⁶ À ce point de l'étude, il est nécessaire pour moi de donner une précision dans le domaine de la psychologie que je ne maîtrise pas. Ce peut être en citant Castoriadis, non qu'il soit l'auteur le plus emblématique quant à la dichotomie méprisante de l'altérité, mais parce qu'il est clair et explicite à ce sujet, et plus profondément parce que c'est lui que je connais, bien que je sache qu'il suit une idée très répandue. Une fois encore je peux seulement me centrer sur mon objectif, qui est montrer que cette compréhension de l'humain et de sa psyché est culturelle, que là aussi il y a une diversité possible.

⁵²⁷ Tzul Tzul, Gladys, « Mujeres indígenas: Historias de la reproducción de la vida en Guatemala. Una reflexión a partir de la visita de Silvia Federici », *Bajo el Volcán*, vol. 15, no. 22, août 2015, pp. 91-99 ; Tzul Tzul, Gladys, *Sistema de Gobierno comunal Indígena*, España, Editorial Maya Wuj, 2016.

⁵²⁸ Guerrero Arias, *Corazonar. Por una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya- Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*.

⁵²⁹ López Intzín in Méndez Torres et al., dir., *Senti-pensar el género*.

⁵³⁰ Ramose, Mogobe B., *African Philosophy Through Ubuntu*, United States of America, Mond Books, 1999 ; Ramose, Mogobe B., « ¿Por qué ese principio recurrente de "El ser humano primero"? Porque el ser humano es la base del botho-ubuntu », *En el Volcán Insurgente*, vol. 55, décembre 2018.

Première absence de notre *anthropologie des absences* : l'élimination de tout rapport avec l'autre qui ne soit pas de mépris, l'absence de tout lien positif. Une lecture de la condition humaine depuis un regard décolonial n'acceptera pas le récit d'une humanité égoïste et portée à la haine envers tout, à cause de son indétermination. Refusant la haine envers l'autre, que peut-on dire dès lors de la conformation identitaire ? D'abord, nous l'avons évoqué, « l'identité » se fait, se négocie, se modifie, résiste, c'est-à-dire qu'elle *est et devient* par et dans le discours.

Précisément parce que les identités sont construites à l'intérieur, et non à l'extérieur, du discours, nous devons les comprendre comme produites dans des sites historiques et institutionnels spécifiques au sein de formations discursives spécifiques et de pratiques, par des stratégies énonciatives spécifiques. De plus, elles émergent dans le jeu de modalités de pouvoir spécifiques, et sont donc davantage le produit du marquage de la différence et de l'exclusion, qu'elles ne sont le signe d'une unité identique, naturellement constituée, d'une « identité » au sens traditionnel du terme^{531, 532}.

Le nouveau-né, qui sera pris en charge par les autres, va en recevoir des gestes, des symboles, des mots, et ira avec le temps jusqu'à comprendre ce qui se prédique sur lui, il l'acceptera, le modifiera, y résistera. Ce que nous sommes constitue un récit. Un récit (ou peut-être une variété de récits) marqué par d'autres récits de notre temps. Un récit instable, qui varie en fonction du temps, de l'espace, des symboles que nous avons pour nous signifier et des significations dont les autres disposent pour nous interpréter. La question de « l'identité » (qui par ailleurs n'est jamais « identique », ni identique à elle-même) est une question d'histoires, de récits, de symboles, d'interprétations, de représentations, de communication, de culture.

En fait, les identités concernent les questions d'utilisation des ressources de l'histoire, de la langue et de la culture dans le processus de devenir plutôt que d'être : non pas « qui nous sommes » ou « d'où nous venons », mais plutôt ce que nous pourrions devenir, comment nous avons été représentés et comment cela porte sur la façon dont nous pourrions nous représenter. Les identités sont donc

⁵³¹ Hall in Hall, Stuart et Du Gay, Paul, dir., *Questions of cultural identity*, London ; California, Sage; Thousand Oaks, 1996, p. 4.

⁵³² Traduit de l'anglais par l'auteurice: "Precisely because identities are constructed within, not outside, discourse, we need to understand them as produced in specific historical and institutional sites within specific discursive formations and practices, by specific enunciative strategies. Moreover, they emerge within the play of specific modalities of power, and thus are more the product of the marking of difference and exclusion, than they are the sign of an identical, naturally –constituted unity– an "identity" in its traditional meaning".

constituées à l'intérieur, et non à l'extérieur de la représentation. Elles concernent autant l'invention de la tradition que la tradition elle-même^{533,534}.

Ce récit n'est pas un seul récit progressif et linéaire sur ce que nous sommes, mais notre propre « identité » est fragmentaire. C'est à cause de ces fluctuations que Stuart Hall préfère le terme « identifications » parce que ce que l'humain est, peut être ou sera, –cela constitue des positions temporelles–, certaines représentations de lui-même dans un contexte, qui se construisent entre différents discours, pratiques et positions antagoniques⁵³⁵. Selon les mots de Jean- Philippe Pierron : « Parce que ce qui caractérise l'expérience humaine se concentre dans le problème que constitue l'adéquation à soi, on fait du soi une identité en travail »⁵³⁶ : ce qui est à souligner ici, c'est que l'adéquation à soi est toujours sociale, et aussi toujours en devenir, toujours inachevée, qu'elle demeure une distance à soi plutôt qu'une coïncidence à soi, un écart où se joue toutes les modalités du rapport à l'autre. À tel point que cette incomplétude de l'identité, son inachèvement, caractérise la condition humaine.

Cette adéquation demeure toujours transitoire et contextuelle, en ce que ce « soi » en création va recevoir des autres qu'il rencontre du sens, des significations qui le construisent, à la fois d'ordre matériel et symbolique : ils nous montrent comment on se nourrit et quel est le bon goût, ce qui est apprécié ou dégoûtant ; en même temps, ils nous disent qui nous sommes (au niveau individuel et collectif)⁵³⁷. Et l'adhésion aux significations héritées (pour nous-mêmes ou le monde) est toujours partielle. « Le concept d'identité déployé ici n'est pas donc essentialiste, mais un positionnement stratégique »⁵³⁸.

La vie humaine se soutient ainsi en interdépendance avec les autres, et l'identité de chacun se tisse de celle des autres. La vie humaine est une combinaison variable entre un *je* et ses circonstances, où les circonstances ne sont pas l'arrière-plan de la vie⁵³⁹, comme une sorte

⁵³³ Hall in Hall et Du Gay, dir., *Questions of cultural identity*, p. 4.

⁵³⁴ Traduit de l'anglais par l'autrice: "Actually identities are about questions of using the resources of history, language and culture in the process of becoming rather than being : not 'who we are' or 'where we came from', so much as what we might become, how we have been represented and how that bears on how we might represent ourselves. Identities are therefore constituted within, not outside representation. They relate to the invention of tradition as much as to tradition itself".

⁵³⁵ Hall et Du Gay, dir., *Questions of cultural identity* ; Hall, Stuart, dir., *Representation: cultural representations and signifying practices*, London ; Thousand Oaks, Calif, Sage in association with the Open University, 1997 (Culture, media, and identities) ; Hall, *Identités et cultures*.

⁵³⁶ Pierron, *Ricœur: philosophe à son école*, p. 14.

⁵³⁷ Pierron, *Ricœur: philosophe à son école*.

⁵³⁸ Hall in Hall et Du Gay, dir., *Questions of cultural identity*, p. 3.

⁵³⁹ Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*.

de scenario où se déploierait la scène principale d'un *je* individuel qui « déciderait » en solitaire, mais l'imbrication de sens, significations, actions chargées de sens et d'interprétations, contextuelles, contingentes, partielles. Dans la fameuse formulation de José Ortega y Gasset, *je suis je*, et je suis –au même titre, au même niveau– mes circonstances⁵⁴⁰.

Il y aura une part du sens et des significations, des gestes et des actions que la culture nous donnera, que nous accepterons comme naturels ; c'est-à-dire que nous allons *croire* une part de ce qu'ils nous diront du monde (ou de nous-mêmes). Nous allons l'internaliser d'une telle façon que ces idées deviendront la grille herméneutique à travers laquelle nous interpréterons le monde, les autres et nous-mêmes. Nous allons décoder le monde en suivant notre culture, et nous allons codifier nos actions, nos paroles en accord avec elle⁵⁴¹.

Ces significations sociales, celles que nous intériorisons en tant que croyances, exerceront sur nous le pouvoir le plus puissant qui soit : celui de l'hétéronomie intériorisée⁵⁴². Une fois les croyances partagées-reçues, nous allons les reproduire en tant que *nôtres*. Il n'y aura pas besoin de pouvoir « explicite », c'est-à-dire *extérieur* pour nous contrôler, les auto-limitations seront *internes* parce qu'intériorisées⁵⁴³. Cette intériorisation ne relève pas du « contingent » au sens où il pourrait exister une personne sans croyances culturelles, mais celles-ci sont les fibres qui nous constituent, desquelles nous sommes faits. Elles nous sont indispensables pour être, et si contingence il y a, leur caractère contingent répond à la question : Pourquoi ces croyances plutôt que d'autres⁵⁴⁴ ?

Ainsi, rien d'individuel dans l'humanité de l'humain. Dans le champ du socio-culturel, du point de vue de la troisième vulnérabilité telle que nous l'avons postulée antérieurement, un *je* ne sera pas dissocié de ses circonstances. Cet « individu » est un concept, susceptible d'être pensé sous les conditions par lesquelles il s'individue, privilégiant certaines appartenances et certains récits de soi, y compris sur le plan éthique, mais non pas susceptible d'être vécu. Notre plus profonde intimité est une réalisation guidée (ni libre ni déterminée) par la production sociale de sens dominants dans notre

⁵⁴⁰ *Ibid.*

⁵⁴¹ Sewell, William H., « The concept(s) of culture », in Bonnell, Victoria E. et Hunt, Lynn, dir., *Beyond the cultural turn. New Directions in the Study of Society and Culture*, London, England, University of California Press, Ltd., 1999, pp. 35-61.

⁵⁴² Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe: La montée de l'insignifiance*.

⁵⁴³ Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*.

⁵⁴⁴ Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe: Domaines de l'homme*.

monde⁵⁴⁵. Bien sûr que ce performatif inclut notre appropriation de ce qui a été hérité, ainsi que nos petites créations qui, l'une après l'autre, modifient le répertoire de sens et de significations disponibles.

Ce n'est pas non plus le cas pour une culture qui forme des « humains », tandis qu'elle se maintiendrait « identique » à elle-même. Au contraire, les significations sont toujours réinterprétées, les sens sont variables et continuent à être investis dans les symboles à l'œuvre. Les humains produisent et reproduisent les sens qui donnent forme à leur monde, et *les configurations culturelles* sont la suture « stable » autant que fluctuante entre la création et la reproduction sociale de sens⁵⁴⁶.

C'est qui est à retenir du concept de *configuration culturelle*⁵⁴⁷, c'est le besoin de « partager » avec l'altérité ce que nous pouvons créer et essayer d'instituer comme nouvelle signification pour nos vies au monde. L'intérêt à l'émphatiser permet de souligner la difficulté des personnes en qui s'incarne une multiplicité d'oppressions, à « se libérer » elles-mêmes pour « simplement se construire autrement ». Parce que ce procès est social, jamais individuel. Comme je le déplorai dans la prochaine étape de ce chapitre, les possibilités de choisir et créer pour chacun son identité préférentielle sont distribuées de façon inégale dans le système-monde moderne. Ce serait par conséquent une erreur de prétendre modéliser une construction identitaire culturelle (centrée sur la production et la codification de sens) qui ne soit pas soumise aux structures sociales.

Ce processus de conformation socioculturelle de l'identité a été théorisé comme si le lieu d'énonciation n'avait pas une incidence sur les conceptualisations. C'est-à-dire comme si nous pouvions penser « la conformation de l'identité première », ou la conformation identitaire, dans des conditions idéales, sans histoire préalable, où tous les individus seraient égaux (égalité qui n'est pas de l'ordre du donné, qui ne se constate pas), comme si toutes et tous avaient les mêmes possibilités d'instituer leur auto-création au monde. Cependant, les études culturelles et en matière de communication en Amérique Latine ont d'ores et déjà contesté cette fausse croyance⁵⁴⁸.

Pour expliciter la nature de la critique latino-américaine, il faut préciser que *le sens* n'est pas compris comme une sorte de « représentation » mais en tant qu'*une activité*

⁵⁴⁵ Butler, Judith, *Gender Trouble*, London, Routledge, 1990 ; Butler, *Bodies that matter*.

⁵⁴⁶ Grimson, *Los límites de la cultura*.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ De Moragas, Miquel, *Interpretar la comunicación : estudios sobre medios en América y Europa*, Barcelona, Gedisa, 2011.

constitutive, par laquelle les humains s'engagent interactivement dans un monde élastique mais résistant avec suffisamment de cohérence et d'ordre pour soutenir leurs actions^{549, 550}. Cette construction de sens se fait à travers des signes, toute définition d'un signe se fait en relation avec d'autres signes, par extension une combinaison de signes, ou un signe, acquiert du sens en relation avec un réseau de textes⁵⁵¹. De façon qu'il soit impossible de « tout inventer » ou de « tout changer », parce que s'il était possible de le faire, il serait impossible de l'interpréter en commun avec d'autres, et par conséquent la communication s'avèrerait impossible. Les sens sont interdépendants, aucun ne se soutient par lui-même.

Cela signifie que les configurations de sens, les configurations culturelles, maintiennent des relations avec d'autres signes du monde, et c'est grâce aux réseaux de sens qu'elles sont interprétables. C'est-à-dire qu'elles maintiennent des relations avec d'autres sphères voire d'autres cultures. Les relations « inter-culturelles » existent, co-existent et maintiennent des configurations de sens à l'intérieur et à l'extérieur. Dans ce sens-là, penser la production et reproduction de sens, implique de penser l'institution historique des cultures, des sociétés, et des rapports entre elles. En d'autres termes, les subalternisés ne sont pas indépendants, dans leurs configurations de sens, de ceux qui les oppriment. La question de la diversité culturelle (de sens) est inséparable de la question de l'inégalité sociale⁵⁵².

Les études sur la culture en Amérique Latine, de longue date, se sont efforcées de visibiliser et proposer à la discussion des thèmes, processus, moments, pratiques sociohistoriques et politiques, en tant que clés pour la (auto) compréhension des sociétés latino-américaines dans leurs liens avec le monde et avec la pensée métropolitaine^{553, 554}.

Ce qui est central pour la pensée critique latino-américaine est l'effort pour penser depuis, avec et pour nos réalités et, dans le cas des configurations culturelles, il nous est indispensable de reconnaître que la constitution de notre identité de « tiers-monde », « de peuples subalternes » nous a été attribuée en même temps (ou avant) que nous ne commençons à l'effectuer. Et il nous est indispensable de penser nos identités,

⁵⁴⁹ Carey, *Communication as Culture*, p. 85.

⁵⁵⁰ Libre paraphrase par l'auteurice, de l'original en anglais.

⁵⁵¹ Jensen, dir., *A handbook of media and communication research*, p. 191.

⁵⁵² Martín Barbero, « Notas para hacer memoria de la investigación cultural en Latinoamérica ».

⁵⁵³ Reguillo in Del Palacio, dir., *Los nuevos objetos culturales en Iberoamérica*, pp. 31-32.

⁵⁵⁴ Traduit de l'espagnol par l'auteurice: "Los estudios de la cultura en América Latina, de larga tradición, se han esforzado por visibilizar y poner en discusión temas, procesos, momentos, prácticas sociohistóricas y políticas, como claves para la (auto) comprensión de las sociedades latinoamericanas en sus vínculos con el mundo y con el pensamiento metropolitano".

individuelles et collectives, depuis notre *blessure coloniale*, qui porte dans son essence le regard [*les yeux*] de l'Occident⁵⁵⁵.

S'il est vrai qu'il y a une diversité infinie de configurations de sens possibles, ces configurations sont interdépendantes, condition inévitable pour qu'elles aient du sens, pour qu'elles deviennent opérantes. Pourtant, la modernité-colonialité, avec sa conception de l'histoire unique de l'humanité, s'est instituée comme « la seule et vraie humanité », qui s'avère être à la fois la machine de construction des identités subalternes : parce que toute autre configuration de sens sera exclue comme marque de subalternité, étant soumise à la hiérarchie instaurée par l'Occident, qui hait tout ce qui n'est pas lui-même. La diversité a été niée et soumise à des hiérarchies, sous la prétendue normalité du Nord.

Le système-monde s'est institué sur une prétendue univocité identitaire, *anthropologique*. Quand l'Occident s'est trouvé questionné par une altérité qui avait résisté, sa stratégie a été de nier l'humanité de l'autre, en niant chez l'autre la condition humaine de vulnérabilité, d'ouverture et de création. Une des stratégies pour ce faire est de soumettre l'autre à un essentialisme : à une histoire unique, univoque, atemporelle, imperméable à tout devenir, à une essence anhistorique et asociale. L'autre, *anthropologiquement autre*⁵⁵⁶, est le bon ou le mauvais sauvage, mais en tout cas il est stable, univoque, fixe, simple. Il n'est pas comme nous. De telle façon que la question de relations « interculturelles », selon les catégories modernes, devient plutôt la question de savoir comment se mettre en relation avec les configurations de sens subalternisées, perçues comme exotiques ou autochtones par la modernité-colonialité⁵⁵⁷.

Reconnaître la loi du Progrès, en effet, revenait à situer le civilisé au sommet d'une hiérarchie considérée comme absolue. Selon Condorcet, « l'état de civilisation » était celui qu'avaient atteint « les Français et les Anglo-Américains ». Et il enchaînait : « *Cette distance immense qui sépare ces peuples de la servitude des Indiens, de la barbarie des peuples africains, de l'ignorance des sauvages, doit-elle peu à peu s'évanouir ?* » Tel était, si l'on peut dire, l'envers de la philosophie progressiste : pour idolâtrer la prétendue civilisation, il fallait simultanément affirmer l'infériorité des autres cultures. Les Indiens, les Africains et autres sauvages, au mieux, constituaient des peuplades "primitives", des esquisses

⁵⁵⁵ Mohanty, Russo et Torres, *Third World Women and the Politics of Feminism* ; Castro Gómez, « Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro » ; Mignolo, Walter D., *Historias locales diseños globales : colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, 2003.

⁵⁵⁶ Celui qui actualise une manière autre d'être humain, avec d'autres valeurs et hiérarchies.

⁵⁵⁷ Dietz, Gunther, « La interculturalidad: desafíos epistemológicos y respuestas antropológicas », *En el Volcán Insurgente*, vol. 68, décembre 2016 ; Dietz, Gunther, « Interculturalidad: una aproximación antropológica », *Perfiles Educativos*, no. 156, 2017.

extrêmement imparfaites de ce que devaient être les nations authentiquement civilisées⁵⁵⁸.

La colonialité est le côté obscur de la modernité. La colonialité, la hiérarchie et le mépris de l'autre est l'envers du narcissisme occidental, mais il n'est pas le modèle de la condition humaine. La colonialité est une des conséquences de la configuration historique et culturelle de l'Occident. Et elle constitue une des intentions de l'Occident de la faire passer pour condition humaine. Ces questions pourtant ne sont pas parallèles à notre étude, mais en constituent le centre. Les jugements moraux résultent des configurations culturelles. Ils ne sont ni individuels ni collectifs. Autrement dit, ils ne sont pas susceptibles d'être proprement compris sous les dichotomies de la modernité. La moralité, comme toute configuration culturelle, est performative, à la fois subjectivée et objectivée. Cependant, la modernité-colonialité a édicté que toute configuration culturelle *autre* est hors morale et que la moralité qui en est issue n'en est pas une. Comme je me propose de l'établir, nous verrons que l'éthique est en fait herméneutique.

Où réside cependant le garant de la moralité de la modernité ? En d'autres termes : où réside l'amoralité des autres ? Combien de présupposés sommes-nous contraints de d'admettre pour accepter « la normalité » et « l'éthique » de l'Occident ? Où est sa raison morale et où était-elle quand il a exterminé toute différence ?

Le système-monde comme générateur d'un modèle univoque-équivoque d'humanité

Ce qui est postulé ici, c'est une compréhension narrative et socioculturelle de la condition humaine, cela implique que les identifications soient temporelles, créées dans et par la représentation, représentation qui ne respecte pas les catégories de la modernité. Particulièrement, cette conceptualisation implique un effort pour sortir de la dichotomie individu-société qui règne dans les récits dominants sur l'humain produits-absorbés par la modernité. Les identifications selon elle sont, pour tenter d'utiliser les catégories modernes (les outils du maître), individuelles (subjectivées) et sociales (objectivées).

Hypothétiquement, il serait possible à toutes et tous d'imaginer et d'instituer leur identité préférée : si l'on prend en compte seulement l'indétermination humaine comme point de départ. Cependant, la condition humaine, une fois dans le domaine du social, va se faire en fonction des significations culturelles disponibles et des rapports de pouvoir à l'œuvre pour les interpréter. C'est-à-dire que le système-monde moderne est fondamentalement

⁵⁵⁸ Thuillier, *La Grande Implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident 1999-2002*, pp. 68-69.

un système herméneutique pour doter de sens (signifier) les actions au monde en même temps que pour les interpréter. En ce sens-là, les significations sociales dominantes existent et se reproduisent au sein des cultures, toujours inscrites dans des rapports de pouvoir. D'une telle façon que pour les subalternisés, il ne sera pas seulement question de se décoloniser (eux-mêmes) mais il leur faudra livrer d'autres batailles pour contrer la tendance de l'Occident à spécifier leur « vraie » nature, à raconter leur histoire. Étant donné que les significations ne sont pas limitées à une culture, cette tendance du Nord de raconter les histoires du Sud existe tout autant dans le Nord symbolique du monde, qu'elle est reproduite dans les Suds.

À cette étape de l'étude, je vais analyser les significations instituées comme dominantes pour la compréhension de ce que veut dire être humain sur terre⁵⁵⁹. Une fois encore en recourant à la méthode de l'anthropologie des absences⁵⁶⁰, pour montrer en quoi ces significations sont partielles et complètement intéressées. Pour montrer en quoi une compréhension de l'humanité comme moderne (rationnelle), coloniale (hiérarchique), capitaliste (productiviste) et patriarcale (masculinisée) s'avère non seulement inadéquate, mais incompatible avec les projets d'émancipation des subalternes⁵⁶¹.

Développer chacune de ces dimensions pourrait impliquer une autre étude. Ce que je me propose de faire n'est pas de déployer chaque élément de la théorie décoloniale mais de montrer à travers des exemples d'anthropologie médicale ou bioéthique comment ces idées-monde sont la clé interprétative actuelle du monde. C'est-à-dire que je vais passer à l'intérieur de la maison du maître et ne faire qu'y relever quelques absences, pour justifier en quoi les idées-monde sur la condition humaine produites par la modernité sont pathogènes, et pourquoi il faudra les décoloniser.

L'argument central pour contester la compréhension de l'humain qu'en donne la modernité ne regarde pas seulement son imprécision théorique, mais ses conséquences

⁵⁵⁹ Voir la série de communications données pour la Faculté de Philosophie de l'Université de Coimbra, Portugal, où j'ai développé les implications anthropologiques de la théorie décoloniale pour la santé collective:

<https://www.youtube.com/watch?v=G0XdaPAQGA4>,
<https://www.youtube.com/watch?v=fwYavrbHMQ4&t=3s> et
<https://www.youtube.com/watch?v=oYXNyVF7BcI>

⁵⁶⁰ Pour cette méthode, il n'est pas intéressant de proposer une nouvelle définition universelle ou apodictique de ce qu'est l'humain. Le premier mouvement nécessaire pour sortir des murs de la modernité est de dépasser le sens-commun établi sur ce que veut dire être humain, qui a institué que l'humain est masculin, néolibéral-capitaliste, colonial et moderne. Une méthode des absences commence par nommer tous ceux et celles qui manquent : les handicapés, les sans rationalité, les femmes, les queers, les pauvres, les non-égoïstes, ceux et celles qui se soucient des autres, tous ces cultures et communautés qui privilégient le communautaire et le partage.

⁵⁶¹ Voir « Aula 3 » in Santos De Sousa, *Na Oficina do Sociólogo Artesão aulas 2011-2016*.

éthiques et politiques d'exclusion, de discrimination et d'oppression : la création et l'institution de sous-humanités. L'objectif de ce parcours négatif, ce parcours pour remonter aux entrailles de l'Occident, a deux buts : le premier est d'affirmer que les modalités et expériences multiples pour être humain au monde sont beaucoup plus larges que ce que raconte la vision officielle moderne de l'humanité⁵⁶². Le deuxième constitue le but de ce chapitre : *montrer en quoi une véritable anthropologie décoloniale implique non pas de « connaître » ou même « inclure » l'autre, mais de « le prendre au sérieux » depuis sa différence*⁵⁶³.

La suite sera divisée en quatre étapes, qui constituent les quatre axes d'analyse de la théorie décoloniale : la modernité, la colonialité, le capitalisme et le patriarcat. Je vais les décrire en tant qu'idées-monde (c'est-à-dire par leurs manières d'opérer et de se réaliser dans le monde et non par leurs fondements académiques), et je vais développer comment chacune se réalise et se concrétise dans le champ biomédical, pour montrer en quoi elles constituent un problème de vie et de mort, pour les subalternisés.

L'humain du système monde moderne

Qu'est-ce que la modernité et comment a-t-elle créé et institué un projet d'humanité ? Bien qu'il soit possible de comprendre la modernité comme un mouvement d'émancipation au travers d'une rationalité, je prends position du sein de mon époque et des circonstances dans lesquelles je me trouve ; en ce sens-là, la modernité a été aussi un projet civilisateur. Quels sont les traits que cette modernité accorde à l'humanité ?

Loin de prétendre refaire l'histoire (et le présent) de la philosophie moderne, je ne m'efforce pas d'étudier la modernité telle qu'elle pourrait être comprise à l'intérieur des sociétés dites centrales (pour marquer la différence avec les périphériques) ou pour compléter une réflexion au sein des études modernes à la Faculté ; je n'occupe pas le lieu d'énonciation approprié pour ce faire. Je parle de la modernité depuis mon extériorité par rapport à elle, c'est-à-dire d'une modernité symbolique, qui m'arrivait par les livres, dans les théories de *l'histoire universelle* (européenne, partiellement). Cette modernité n'a pas été vécue par moi, elle est restée le récit d'un monde (qui n'était pas le mien, mais auquel il fallait viser).

⁵⁶² *Ibid.*, p. 100.

⁵⁶³ Gimeno Martín, Juan Carlos et Castaño Madroñal, Ángeles, « Antropología y Descolonialidad. Desafíos Etnográficos y Descolonización de las metodologías », in *Periferias, Fronteras y Diálogos XIII Congreso de Antropología de la FAAEE*, 2014, p. 3435.

Étant donné que le lieu d'où nous parlons est incontournable⁵⁶⁴, je ne conduirai pas d'argumentation sur la modernité dans les cultures du Nord. Pourtant il faut se rappeler que cette modernité a été contestée de l'intérieur⁵⁶⁵. Pour ma part, je parle depuis mes appartenances aux cultures du Sud, et en ce sens, je parle de nous, les subalternes du tiers-monde, ce troisième monde : ce que je connais de la modernité, c'est son côté obscur ; je connais la condition *humaine* (?) de ceux qui *vraiment*, n'ont jamais été modernes. De plus, c'est cette *anthropologie* du troisième monde que je voudrais déployer.

Procéder par cette méthode des absences m'invite à nommer les perdants de la modernité : c'est-à-dire contre qui et par quels moyens la rationalité en est-elle venue à conquérir son lieu propre ? Il y a plusieurs niveaux de réponse, parce que la modernité a été d'abord une bataille à l'intérieur des quelques pays du Nord qui l'ont conceptualisée et instituée, et la modernité a aussi eu un visage pour l'extérieur, face « au reste » du monde (la majeure partie du monde).

Bien sûr qu'il a plusieurs modernités, même dans le Nord symbolique du monde, et l'une des modernités avec laquelle je décide de dialoguer, c'est celle qui est à l'œuvre dans les présupposés anthropologiques des éthiques contemporaines. Ces éthiques modélisent l'humain en tant qu'individuel, elles voient la dignité comme une lutte pour la reconnaissance ; quant au social et aux rapports intersubjectifs ou de pouvoir, elles croient aux droits⁵⁶⁶. Elles reposent sur des prémisses qui ne conceptualisent que les pratiques des dominants de la société. Quel rôle, dans les classifications de la modernité, pour les vulnérables, les dépendants, les invisibilisés qui ont toujours-déjà perdu la lutte pour la reconnaissance, quelle éthique pour les sans-droits ?

L'individuation passe selon certains auteurs de la modernité par la mise à distance, par l'objectivité, l'objectivation. L'individu devra apprendre à se penser et à penser du point de vue de l'universel, c'est-à-dire à penser sans lieu d'énonciation. En fait, c'était déjà le critère de mesure du développement moral, contesté par Carol Gilligan⁵⁶⁷. Cependant, ce

⁵⁶⁴ Glissant, *Philosophie de la Relation*, p. 87.

⁵⁶⁵ Il y a plusieurs auteurs qui vont argumenter contre « les idées centrales de la modernité », en plus du débat central pour ce qui sera compris comme « la modernité » dans « les pays centraux ». Pour citer seulement un auteur qui va argumenter dans le sens que je reprends ici, et qui est compatible sous plusieurs angles avec la théorie décoloniale, je fais écho à Bruno Latour dans son livre *Nous n'avons jamais été modernes*. Il est aussi important de dés-homogénéiser « l'Occident », parce qu'il y a des auteurs d'Occident qui ne sont pas « occidentaux ». Voir par exemple Santos De Sousa, Boaventura, « Um Ocidente Nao Occidentalista?: a filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. », *Revista Crítica de Ciências Sociais*, vol. 80, 2008, pp. 11-43.

⁵⁶⁶ Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*.

⁵⁶⁷ Gilligan, *Une voix différente pour une éthique du care*.

critère continue à opérer en tant que croyance dans nos cultures, en tant qu'argument également pour les éthiques de la modernité dans leurs développements contemporains ; l'idée d'une distanciation indispensable à l'égard de soi-même, des circonstances, pour arriver à penser de façon « détachée » et donc à ouvrir le domaine de la morale « subjective » au juridique « objectif »⁵⁶⁸.

Dans cette mesure, toute communauté juridique moderne, pour la seule raison que sa légitimité repose sur l'idée d'un accord rationnel entre individus égaux en droits, présuppose la responsabilité morale de tous ses membres⁵⁶⁹.

Je reprends cette citation parce qu'elle me semble iconique des croyances de la modernité : la communauté comprise en tant que juridique, la question de la légitimité comme centrale, la croyance aux accords et à leur caractère rationnel, la croyance à l'égalité, et la croyance que l'égalité en droit veut dire quelque chose dans le monde ; enfin et surtout, l'idée que la responsabilité morale est susceptible d'être présupposée.

Cette phrase montre aussi l'imbrication des idées de la modernité, c'est-à-dire comment la croyance à la raison supporte la croyance aux droits, à la justice, et au fait que la morale soit renvoyée au domaine du privé, en tant que « présupposée ». Joan Tronto a bien argumenté sur la manière dont certaines de ces idées se soutiennent les unes les autres⁵⁷⁰.

À ce moment de l'étude, il m'importe de dissocier quelques-unes de ces idées, pour montrer non pas leur fondement, mais comment elles continuent à opérer dans le monde en tant que clés interprétatives, comment elles demeurent le sens dominant derrière nos usages du mot « humain » et par conséquent, comment elles continuent à exclure les subalternisés de ce que l'humanité peut comporter de pluralité.

Si l'on revient à l'énonciation d'Axel Honneth, on voit opérer l'adjectif primordial de la modernité : la rationalité. Si l'on réfléchit à ce que la modernité a édicté dans le domaine de la compréhension de ce qui est le propre de l'humain, apparaît centrale sa réduction de l'humanité à un type de rationalité⁵⁷¹. Bien qu'il soit possible d'y réfléchir philosophiquement, et évidemment, de contester cette définition de l'humain, je me propose de faire autre chose. La raison que j'ai d'introduire cette réflexion à ce moment de l'étude est que cette idée opère comme croyance-pratique dans notre monde, dans nos

⁵⁶⁸ Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 133.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 194.

⁵⁷⁰ Tronto, *Caring Democracy*.

⁵⁷¹ La rationalité comprise comme un certain fonctionnement psycho-neurologique dit « a-culturel » et anhistorique, fondé dans une supposée « raison » en tant que faculté constitutive, inventée et imposée par des auteurs modernes.

décisions, dans la vie publique, et même, qu'elle est centrale pour la bioéthique contemporaine. C'est-à-dire que la rationalité continue à être le critère sous lequel prendre des décisions de vie et de mort, y compris en santé publique. Je reprends la formulation de Philippe Descola, sur le sujet de la modernité :

L'épistémologie moderne présuppose comme point de départ de ses recherches un sujet connaissant abstrait mais individualisé, doté des facultés de perception, d'intellection et de raisonnement qui l'autorisent, sur la base du savoir et des techniques d'une époque, à émettre des hypothèses vérifiables sur l'état et la structure du monde⁵⁷².

L'énonciation même de l'auteur est intéressante parce qu'il est vrai que concernant la modernité, bien qu'une vision de l'humain ait été au centre de ses valeurs, elle a été plusieurs fois présupposée dans d'autres démarches, notamment épistémologiques. Le trait central de ce modèle d'humain était sa raison, individuelle mais universelle, en même temps qu'il n'y a pas motif de honte à reconnaître sa relation avec la technique, qui visera à tenir l'élaboration d'expériences techniques *ad hoc* pour la preuve ultime de la vérité, comme adéquation de la rationalité avec le réel ainsi que comme inséparable de l'utilité⁵⁷³. Autrement dit, la rationalité moderne est sa rationalité technique et instrumentale.

Puisqu'ils se croyaient eux-mêmes débarrassés de toute mythologie, il fallait assurément qu'ils possédassent une faculté privilégiée, une authentique et merveilleuse source de vérité. Quelle était donc cette arme culturelle absolue qui leur donnait le droit de réduire au silence les prophètes et les poètes ? La réponse nous a été rapidement fournie. Si l'Occident moderne se jugeait "supérieur", c'était parce qu'il possédait (ou croyait posséder) la Raison. Cette assertion revenait comme un leitmotiv : être civilisé consistait à être rationnel⁵⁷⁴.

La première idée-monde de la modernité sera son mythe de la Raison souveraine. La foi dans la raison-rationalité a des conséquences de vie et de mort dans le domaine de la santé collective, dans des termes d'épidémiologie socioculturelle. En effet, la domination d'une compréhension de l'humain qui a pour trait fondamental un certain type de rationalité se traduit (quant à ses conséquences non recherchées) en dommages et morts, qui avec une autre compréhension de l'humain (une autre anthropologie dans le sens littéral du concept, c'est-à-dire non en référence aux disciplines) et une autre épistémologie, pourraient avoir été évités.

La *rationalité*, dans le monde moderne, ne se réduisait pas à la science au sens strict ; c'était un état d'esprit, un ensemble d'habitudes mentales, un certain style

⁵⁷² Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 482.

⁵⁷³ Thuillier, *La Grande Implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident 1999-2002*, p. 406.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, pp. 27-28.

de pensée foncièrement anti-poétique. Moins on était poète, plus on avait de chances de réussir⁵⁷⁵.

Dans cette étude non-moderne, je ne cherche à donner une définition claire et distincte de ce que serait « la rationalité » moderne, parce qu'il en a plusieurs, avec les conséquences les plus variées : le déni du corps et de la sensibilité, l'injonction à « être réalistes »⁵⁷⁶, la rationalisation comme le règne des activités techniques, économiques, financières, la rationalité instrumentale, la réduction à néant de tout ce qui ne proviendrait pas de la raison⁵⁷⁷. Je n'aspire pas à développer tous ces aspects ; mon seul intérêt, à développer cette analyse dans cette étude, consiste à montrer en quoi cette idée de rationalité opère encore dans le monde « réel ». Pour l'illustrer, je fais appel à un exemple.

Dans la bioéthique dominante, il existe un critère pour évaluer si un consentement a été volontaire ou informé. Que ce soit pour la participation à une recherche ou pour une procédure clinique, les auteurs du Rapport Belmont⁵⁷⁸ font référence au « critère de la personne raisonnable » pour déterminer combien d'information il faut *donner* à une personne pour qu'on puisse considérer qu'elle pourra vraiment ensuite exercer un jugement autonome, c'est-à-dire qu'elle pourra vraiment donner un consentement informé et non seulement volontaire.

Ce détachement à l'égard du concret et des circonstances est la norme dans la pratique médicale, et il semble naturel de penser résoudre de la même façon « détachée » les problèmes de communication soulevés par la dimension sociale de la médecine. Quel est le dilemme auquel la réponse donnée a été « le critère de la personne raisonnable » ? (Parce qu'il faut se rappeler que la bioéthique a une tendance à ne répondre qu'aux dilemmes). Le dilemme a été de déterminer les modalités qui garantiraient qu'une décision est prise de façon informée, de déterminer en conséquence quelle est l'information importante et ce qui relève du contextuel.

Prenons par exemple le cas d'une chirurgie : nous pourrions être amenés à penser qu'il faut être médecin pour comprendre vraiment les implications médicales d'une telle

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁷⁶ Ce point est déterminant pour notre analyse, parce que c'est sous cet argument qu'on va nier la création imaginaire de la société. C'est par « le réalisme » de la raison que la modernité s'est transformée en un appel à l'ordre, en répétant que le monde « est ainsi fait ». Être réalistes veut dire laisser-accepter le monde dans son institution actuelle, parce que, tautologiquement « il est ainsi ». La modernité occidentale ne veut pas admettre que « le réel » qu'elle observe ne « soit ainsi » que parce qu'elle le pense, l'analyse sous les catégories, besoins et intérêts qui lui sont propres.

⁵⁷⁷ Cf. Thuillier, *La Grande Implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident 1999-2002*.

⁵⁷⁸ National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, Department of Health, Education and Welfare, « The Belmont Report ».

procédure, ou plus encore, qu'on devrait même avoir la spécialité médicale qui concerne le cas, pour le comprendre « vraiment ». Mais présentement, la bioéthique s'est tournée vers l'autre extrême et s'est demandé quel était le minimum sur lequel il faudrait informer. Et c'est par-là que se sont révélés les lieux d'énonciation des auteurs du Rapport Belmont : ils ont soutenu qu'il faudrait s'en tenir en matière d'information à ce dont une *personne raisonnable* avait besoin pour décider, sans être nécessairement médecin.

Cela pourrait sembler être une inattention de ma part que de ne pas me soucier de définir le terme de raison, mais c'est exactement ce point-là que je veux noter : le pouvoir de la modernité réside en ce qu'elle est devenue la grille d'interprétation du monde, ce qu'on appelle « le sens commun » ou ce à quoi l'on fait référence quand on argue de quelque chose « que c'est logique ». Les auteurs du *Belmont Report* n'avaient pas besoin de définir raison, ou raisonnable. Ils étaient tous d'accord sur ce en quoi ce critère était même pragmatique, facile à mettre en œuvre.

Bien sûr que ce critère a été contesté, dans le domaine du droit⁵⁷⁹ et même par la médecine, car il n'était pas précisément applicable, tout particulièrement dans le Sud global⁵⁸⁰. Pour une pensée décoloniale, ou pour les éthiques du care, la critique est manifeste : les circonstances ne sont pas négligeables. La diversité existe, et en conséquence, il n'y a pas une quantité standardisable d'information pour éclairer la raison et « garantir » le bien-fondé d'un consentement. Dans le monde, il y a plusieurs langues, il n'y a pas une langue « neutre » ou objective à laquelle nous pourrions nous fier pour pouvoir négliger nos responsabilités en matière de communication envers autrui.

Dans ce cas, quelle est la personne raisonnable qui pourra déterminer si le « critère de la personne raisonnable » est ou non rempli ? Ce devra être quelqu'un qui puisse comprendre l'information, mais surtout quelqu'un qui soit reconnu lui-même en tant que personne raisonnable. Et comme la raison a été instituée dans les accréditations universitaires, par les diplômes, dans certaines langues, ce seront, comme l'a argumenté Virginia Held⁵⁸¹, les dominants de la société qui détiendront les caractéristiques « de l'humanité » pour la modernité. Dans notre exemple : ce sont les médecins qui vont déterminer si et quand l'information sera « suffisante », « complète », quand l'autre personne sera considérée comme « raisonnable ». Et il faudra se rappeler que les

⁵⁷⁹ Acevedo, Juan Pablo Pérez-León, « La inconveniencia del estándar de persona razonable en derecho penal », *Derecho PUCP: Revista de la Facultad de Derecho*, no. 73, 2014, pp. 505-509.

⁵⁸⁰ Tealdi, dir., *Diccionario Latinoamericano de Bioética*.

⁵⁸¹ Held, *The ethics of care*.

médecins disposent aussi du « privilège thérapeutique », c'est-à-dire qu'ils se donnent le droit de retenir l'information s'ils considèrent que la personne est trop faible, trop vulnérable pour l'assimiler.

Le critère de la personne raisonnable revient à donner sinon tout, du moins plus de pouvoir au médecin, même si pour le comité qui l'a postulé, ce devait être un moyen pour les démunis de parvenir à donner un consentement informé, éclairé, avisé et non pas seulement volontaire (on pourrait interroger aussi cette notion de volonté). Le mécanisme qui a contribué à l'élaboration de ce critère n'est pas principalement la mauvaise volonté du comité, mais son recours incontournable aux significations culturelles dominantes : dans ce cas, l'univocité équivoque accordée à la rationalité, et le fait que dans le monde institué, ce recours à la rationalité renforçait la structuration du pouvoir dans le monde médical, par le biais de l'attribution statutaire de ce pouvoir à qui pourrait être et devenir juge de la rationalité.

Autrement dit, nous sommes tous porteurs d'une culture, de sens et significations. Et même quand on questionne ceux-ci, on ne les questionne qu'en partie et tout en en acceptant d'autres comme évidents (comme les auteurs du Rapport Belmont questionnant la notion d'*informé* et acceptant un sens partagé culturellement de *rationalité*). De plus, une fois donné notre avis, celui-ci sera encore interprété à travers les significations dominantes de ceux qui le reçoivent. Ce qui fait de l'éthique de nos décisions et de nos conduites une question d'herméneutique, qu'elle soit dominante ou ouverte à d'autres possibles.

Accepter la rationalité, c'est-à-dire la manière de « traiter » les informations, la manière d'argumenter, la « logique » à suivre comme le trait distinctif de l'humanité implique d'être d'accord avec le système-monde. Seuls ceux qui seront d'abord susceptibles d'être considérés comme « rationnels » auront un mot à dire sur la question ; les autres sont exclus, avant toute discussion, par leur « irrationalité ». En postulant et en élisant la rationalité, l'anthropologie moderne n'a pas seulement exclu ce qui n'était pas rationnel comme ne relevant pas de l'humain, mais elle a inscrit tautologiquement dans la rationalité le critère d'entrée pour participer de la discussion.

Dans cet espace de la démocratie des frères, qu'elle soit démocratie de pirates ou de bourgeois, les femmes ou tous *les autres* ne peuvent accéder qu'à la condition

d'abandonner *avant d'y entrer* les signes distinctifs de leur différence pour devenir autant que possible « des hommes modernes »⁵⁸².

Dans les critères des dominants, les subalternes continueront à l'être. À plusieurs reprises, les problèmes de langue et de traduction sont apparus au cœur de la présumée irrationalité du Sud. Parce que la croyance à la rationalité implique une notion plus obscure : celle d'intelligence⁵⁸³. Intelligence et raison qui se jugent par la vitesse et la précision affichées pour répondre aux désirs des dominants, dans des termes susceptibles d'être compris et valorisés par les dominants mêmes. Les subalternisés, dans toutes leurs différences, rencontrent plusieurs types de difficultés pour gagner un match qui se déploie sur un court incliné.

Le problème de l'idée de l'humain diffusée par la modernité, avec sa conception de la rationalité univoque, est l'institution d'une idée de l'humanité qui s'avère partielle et problématique. Plus que cela, elle valide la structuration du monde, parce que la condition d'entrée pour discuter le monde est d'être au nombre « des hommes modernes », par rapport auxquels le reste sera sous-estimé. La foi dans la raison-rationalité valide l'ordre de choses, les classes sociales, la distribution des revenus, valide la colonialité du savoir, des êtres, des lieux. Parce que notre monde doit être le meilleur des mondes possibles, parce qu'il a été construit par des experts. Et si nous sommes incommodés par les oppressions structurées, c'est que nous ne sommes pas si éduqués, c'est parce que nous n'arrivons pas à voir le tableau complet, c'est parce que nous ne sommes pas rationnels : parce qu'être moderne, c'est-à-dire rationnel, est la condition d'entrée pour comprendre.

Ces significations habitent aussi les subalternisés. En ce sens, la force de l'image de l'humain de la modernité est de suggérer aux subalternes de se moderniser, de laisser de côté toute différence, leurs questions, leurs affects, leurs goûts, leurs réflexions, pour se normaliser. Ce sont les masques blancs dont parlait Fanon⁵⁸⁴, c'est la colonialité interne qui invite à se comprendre depuis la marque coloniale⁵⁸⁵.

Argumenter en faveur de la rationalité moderne implique *anthropologiquement* d'accepter la normalité du Nord ; et de considérer par conséquent que les « autres » ne seront pas complètement humains, par manque d'une certaine raison-rationalité. Manque

⁵⁸² Molinier, *Le care monde: trois essais de psychologie sociale*, p. 142.

⁵⁸³ Gould, Stephen Jay, *The Mismeasure of Man*, New York, W.W. Norton & Company, 1981.

⁵⁸⁴ Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1952.

⁵⁸⁵ Castro Gómez, *Hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750- 1816)*.

qui sera jugé par ceux qui se présument eux-mêmes « modernes » et porteurs de la rationalité requise. Cette modernité est indissociable de ses conditions de colonialité.

Les humains dans un système-monde colonial

La colonialité est d'ordre symbolique. Pour cette raison nous utilisons ce néologisme qui fait référence aux hiérarchies imposées par les colonialismes, particulièrement à partir de l'invention de l'Amérique par l'Europe. La colonialité est l'idée de croire aux hiérarchies comme étant naturelles, et non comme créations historiques imposées aux colonisés.

Croire à une hiérarchie est une conséquence, qui suppose la croyance à un présupposé ; croire à une nature, à un ordre. Pour développer une colonialité, il faut avoir au moins une pierre de touche sur laquelle fonder ce qui est normal, ce qui est bien, ce qui est logique ou évident. De façon à se permettre, à partir de l'ordre accepté, d'entreprendre de décider, de distribuer les choses, les êtres, les idées dans leurs lieux propres.

Pour cette raison, plusieurs auteurs parlent de modernité-colonialité⁵⁸⁶, comme de deux visages, ou deux moments d'un même mouvement. La colonialité est le côté obscur, une des conséquences, de la modernité. J'ai décidé de les traiter séparément, parce que je veux souligner le caractère fondamentalement épistémique de la modernité, tandis que la colonialité, philosophiquement, est d'ordre éthique et moral : elle renvoie aux échelles de valeurs que nous utilisons pour être au monde.

À ce moment de l'étude, je propose d'interpréter la colonialité comme faisant partie de l'institution imaginaire du système-monde. C'est-à-dire de penser la colonialité comme une signification instituée dominante qui opère comme naturelle, qui nous fait signifier et interpréter le monde et nos actions en son sein, comme s'il y avait des hiérarchies (des échelles) de valeurs anhistoriques.

L'universalisme moral est la condition nécessaire de la modernité et de la colonialité ; cet universalisme a été historiquement construit sur la rationalité occidentale, enracinée dans une image de l'humain constituée par-pour les dominants (à leur image) et imposée aux autres. Dans le cas de la Mésoamérique, dont une partie aujourd'hui constitue le Mexique, nous avons des vestiges des lettres et débats où les prêtres évangélistes se demandaient et demandaient aux autorités, si les autres, les « indiens » (ainsi nommés par l'ignorance

⁵⁸⁶ Quijano, « Colonialidad y modernidad/racionalidad » ; Mignolo, *The Idea of Latin America* ; Restrepo et Rojas, *La inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*.

des colonisateurs à leur égard), étaient des « personnes » ou des animaux, pour déterminer quelle dignité leur reconnaître^{587, 588}.

Finalement, dans le doute, la modernité européenne se devait de créer une raison pour exercer ‘légitimement’ la violence, pour justifier l’accumulation de richesses par dépossession, pour justifier les tortures exercées. La justification était l’évidente infériorité des autres, leur absence de foi, leur paganisme. Peut-être en Europe la modernité implique-t-elle une coupure avec la religion (c’est un autre débat), mais pour *la modernité sur le sol des Amériques*⁵⁸⁹, l’appartenance religieuse était l’argument déterminant de la modernité à défaut duquel imposer le colonialisme et la colonialité. Il faut le souligner même si ce n’est que *le cas américain*, et non pas *la vraie modernité*.

Au centre de la discussion sur l’humanité des peuples originaires des Amériques était la question européenne de savoir s’il était possible, voire moral, de les mettre en esclavage, après les avoir reconnus comme non-esclaves (bien que non-humains selon les critères européens). D’où a été privilégiée par les colonisateurs la mise en esclavage des Africains « importés » sur le sol américain. Le côté anthropologique de la colonialité comme dispositif interprétatif est indissociable de la question de la race⁵⁹⁰ (ainsi nommée à l’origine par les dominants, qui désormais se battent contre cette appellation que les racisés se sont appropriée pour dénoncer précisément la construction historique du racisme).

Comment montrer que la colonialité des êtres opère en tant que dispositif qui ordonne hiérarchiquement les vies, les corps qui valent et ceux qui sont sans valeur ? Il y en a moult exemples dans l’histoire de l’humanité⁵⁹¹, je retiens l’un d’eux en relation directe avec les dommages et les morts qui eussent été évitables : dans la recherche clinique qui, en plein vingtième siècle, continuait à faire preuve de racisme⁵⁹².

⁵⁸⁷ Voir *La Controverse de Valladolid*, un débat organisé en 1550-1551 pour déterminer si les Indiens étaient des personnes ou non, et décider si leur mise en esclavage était moralement correcte.

⁵⁸⁸ De Sahagún, Bernardino, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ciudad de México, Porrúa, 1975. [1577]

⁵⁸⁹ Réalité plus complexe cependant. L’esprit des colonisateurs sur le continent est vraiment variable : les Anglais ont exterminé les populations nord-américaines (sans besoin ni intention d’évangéliser), tandis que les Espagnols et Portugais ont procédé différemment, de manière variable dans chaque région du continent.

⁵⁹⁰ Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* ; Quijano, « América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día ».

⁵⁹¹ Santos De Sousa, « Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-Colonialismo e Interidentidade » ; Meneses, Maria Paula, « Colonialismo como violência: a “missão civilizadora” de Portugal em Moçambique », *Revista Crítica de Ciências Sociais*, novembre 2018, pp. 115-140.

⁵⁹² Voir Roberts, Dorothy, *The problem with race-based medicine*, TEDMED 2015, 2015.

Peut-être l'exemple le plus patent de la question phénotypique au centre de la discrimination médicale est-il le cas de Tuskegee⁵⁹³. Il s'agit « d'une recherche » financée par le gouvernement des États-Unis, plus spécifiquement par le Ministère de la santé publique du pays. Le but de l'étude était de documenter l'évolution « naturelle » de la syphilis dans un groupe d'hommes, exclusivement des hommes noirs habitant l'Alabama (un Etat *confédéré* –pro esclavage– dans l'histoire). Pour ce faire, on disposait de 399 personnes infectées qui participaient à l'étude et de 201 comme « groupe-contrôle ». Tous les participants étaient « pris en charge » par le système de santé du pays, et avaient été informés de cette prise en charge comme d'un des bienfaits de leur participation à la recherche⁵⁹⁴.

L'étude a commencé en 1932 et s'est poursuivie pendant 40 ans. Sans que les participants soient informés du diagnostic, même si les médecins en savaient la contagiosité, et même après la contagion d'épouses et d'enfants. Le protocole de recherche est resté immuable même après qu'on a disposé d'un traitement pour guérir la maladie⁵⁹⁵.

Cette « expérience » est interprétée comme une des causes de la naissance de la bioéthique, en relation directe avec l'élaboration du Belmont Report en 1979. Pourtant ce cas n'est pas isolé, il ne représente pas une exception⁵⁹⁶. Nous pouvons faire mémoire d'un autre grand scandale qui a contribué au Belmont Report et qui a consisté à inoculer l'hépatite à des personnes avec déficiences cognitives⁵⁹⁷, ou encore du moins connu des cas, concernant des recherches conduites au Canada, financées par le gouvernement, où on a tiré profit de la malnutrition des peuples originaires, en le sachant et sans rien faire à son encontre, *pour l'étudier*⁵⁹⁸.

Face aux diversités humaines, la colonialité et la hiérarchisation des êtres deviennent la norme pour le « sens commun ». Il y a une rhétorique intéressante concernant la question de savoir jusqu'où s'étend l'universalité de la condition humaine et à partir de quand et quelles différences seront prises en compte. De plus *la différence* étant hiérarchisée dans

⁵⁹³ Jones, James H, *Bad Blood: The Tuskegee Syphilis Experiment*, United States of America, The Free Press, 1981.

⁵⁹⁴ Gray, Fred D., *The Tuskegee Syphilis Study: The Real Story and Beyond*, Alabama, USA, NewSouth Books, 1998.

⁵⁹⁵ Jones, *Bad Blood: The Tuskegee Syphilis Experiment*.

⁵⁹⁶ Reverby, Susan M., *Examining Tuskegee: The Infamous Syphilis Study and its Legacy*, USA, The University of North Carolina Press, 2009 ; Katz, Ralph V. et Warren, Rueben C., dir., *The Search for the Legacy of the USPHS Syphilis Study at Tuskegee*, Maryland, USA, Lexington Books, 2011.

⁵⁹⁷ Voir le cas du Willowbrook facility à Staten Island

⁵⁹⁸ Voir <https://www.thehastingscenter.org/canada-confronts-its-own-tuskegee-studies/>

un monde colonial, il n'est pas suffisant de l'énoncer comme *différence*, encore faut-il indiquer la supériorité ou l'infériorité dont elle est marquée par rapport à un juge qui se situe quant à lui en dehors de l'échelle.

Autrement dit, « en théorie » nous sommes tous égaux, par contre « en pratique » nous sommes tous différents, de telle façon qu'il sera possible de raciser, de discriminer, sur la base des différences concrètes ; et ces procédures « concrètes » ne mettront jamais en doute le fait qu'« en théorie », l'égalité puisse continuer à se soutenir. La modernité a ses dichotomies, et avec la distinction entre théorie et pratique, toutes les oppressions s'avérant toujours trop réelles parce qu'effectivement mises en pratique, vont être reléguées du côté de la contingence, de façon à ce que nous puissions les traiter « théoriquement » comme des exceptions, qui n'ont rien à voir avec la norme ; laquelle demeure à la fois toujours théorique et sans rapport avec les aléas de la réalité.

Nous avons découvert des centaines de déclarations déployant cette commode rhétorique : quand une “application” était bonne, les citoyens devaient dire merci aux scientifiques ; quand une autre était mauvaise, il fallait qu'ils s'en prennent à la tourbe des ingénieurs et des techniciens vulgaires, aux mercenaires du complexe militaro-industriel, etc. « *À tous les coups l'on gagne* »⁵⁹⁹.

Dans le cas de Tuskegee, il sera important d'arguer que cette recherche ne constitue pas la réalité de la recherche. On peut être amené à reconnaître que de fait, cela s'est passé ainsi, mais que c'est une aberration, le travail d'un génie du mal, que ce sont des problèmes d'application, de mise en œuvre, en un mot que c'est « le facteur humain » qui est la source de l'erreur, loin que celle-ci soit le fruit d'une société structurée de façon raciste, et moins encore la preuve que la recherche serait affectée par les significations culturelles d'une société. Or, nous savons que l'opposition de la théorie à la pratique est aussi permanente que déniée.

Mais les pontifes, en particulier, ne voulaient rien savoir. Ils préféraient placer d'un côté les “vrais savants”, ceux qui avaient les mains propres –et de l'autre les praticiens, ceux qui étaient asservis au pouvoir temporel et donc seuls responsables en cas d'accident ou de catastrophe. Ne mélangeons pas les torchons et les serviettes ! Distinguons la Science et les “détournements” de la Science, ses mauvaises “applications” !⁶⁰⁰

Les distinctions –hiérarchiques– sont le côté obscur de la modernité. Elles sont pertinentes et nécessaires pour maintenir les privilèges des privilégiés, la structuration du système-monde. Les distinctions servent non pas seulement pour dire tout ce qui compte,

⁵⁹⁹ Thuillier, *La Grande Implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident 1999-2002*, pp. 424-425.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 421.

mais surtout tout ce qui ne compte pas⁶⁰¹. La colonialité est la justification de tout ce qu'on va se permettre d'ignorer. Ce que les opprimés ont en commun, c'est précisément leur insignifiance culturelle aux yeux de dominants, leur contingence, leur peu d'importance ; parce qu'ils sont par définition subalternes dans l'échelle de la modernité. Dans les relations humaines concrètes, l'égalité de la condition humaine ne se constate pas, nous sommes jugés, interprétés et traités selon la grille de la colonialité des êtres, c'est-à-dire que les critères de couleur seront importants, particulièrement la couleur de la peau, mais aussi la taille, la manière de bouger, le genre, la diversité neuropsychique. Toutes ces différences ne seront pas au quotidien une preuve d'égalité, mais précisément de différence. Cependant, le problème n'est pas tant dans la différence que dans la hiérarchisation. La colonialité est et opère comme un dispositif pathogène structurel⁶⁰², qui se traduit par des dommages et des morts qui auraient dû être évitées, en plus de la souffrance quotidienne d'être perçu (ou précisément inaperçu), traité et interprété comme sous-humain.

Le système-monde capitaliste

Qu'est-ce qu'il reste à dire du capitalisme ou du néolibéralisme aujourd'hui ? La plupart des choses ont été dites sans que le fait de les nommer ait affecté l'accélération de l'accumulation de biens pour les uns par la dépossession des autres. Que puis-je faire à ce propos ? Encore une fois la réponse est dans le but. Mon objectif ici est de montrer que le capitalisme est aussi une idée, une signification symbolique structurante de notre monde moderne.

Bien sûr qu'elle n'est pas seulement une idée, ni la seule idée ; du point de vue de la théorie décoloniale, on en souligne quatre : la modernité, la colonialité, le patriarcat et le capitalisme. Nous les considérons comme quatre idées-monde, créées et mises en œuvre, répliquées chaque jour. Ces idées, nous les pensons comme interdépendantes ; cela a été une découverte, un de ces savoirs nés des luttes sociales : nous avons appris que les quatre idées sont interdépendantes, et que pour changer notre monde, il fallait faire face (et lutter contre) aux quatre. Qu'il nous fallait unifier les luttes. En grande partie, ce sont les luttes féministes contre le pouvoir patriarcal qui l'ont enseigné d'abord.

⁶⁰¹ Salamanca González, María Grace, « Qui veut écouter le subalterne? », *École Urbaine de Lyon-Éditions-deux-cent-cinq*, 2021, p. B-24-25.

⁶⁰² Hersch Martínez, « La colonialidad como dispositivo patogénico estructural: hacia una sociología de las emergencias en el campo de la salud ».

La résistance aux formes actuelles de la domination trop visibles en même temps qu'indécélables et intouchables, n'est à son tour que ponctuelle, limitée en un lieu, sans possibilité d'être (pour l'instant) supportée par un autre lieu de résistance. Les internationales de la souffrance ne peuvent être publiquement structurées dans cette circularité, quand même les internationales de l'oppression y sont secrètement plantées⁶⁰³.

Cette association entre l'oppression et la manière de juguler toute résistance est une de causes de la pensée décoloniale qui s'efforce de défaire l'hégémonie de la pensée dominante. En effet, ces quatre idées-monde ont été intériorisées par les sujets au Nord et au Sud, et autant au Nord qu'au Sud, objectivées dans tous les aspects de la vie. C'est pourquoi les études décoloniales sont transdisciplinaires. L'objectif de cette étude est beaucoup plus restreint : j'ai l'intention de montrer comment ces quatre idées opèrent actuellement et comment leurs entrecroisements entraînent une inégale création existentielle de soi ; c'est-à-dire que tous et toutes n'ont pas la possibilité de choisir et de réaliser leur identité ou l'identification choisie, parce qu'ils seront stigmatisés, essentialisés, parfois discriminés, par la domination de ces idées-monde. L'expérience de se faire humain sur terre n'est pas individuelle, elle ne repose pas seulement sur la capacité de chacun de s'émanciper, de créer son *nomos*, ou de choisir et développer son identification préférée ; au contraire, étant donné le caractère social de la vie humaine, nous sommes soumis aux interprétations des autres, interprétations qui se font, la plupart de temps, à partir de ces idées-monde.

La question devient de savoir comment le capitalisme, en tant que dispositif symbolique, façonne ce que nous comprenons par le terme d'humanité, et à partir de là, comment ces croyances affectent les différentes sphères de la vie humaine, jusqu'à participer à la genèse des dommages contre la vie (en santé) et arriver jusqu'à se traduire en dommages et morts, qui seraient pourtant évitables. Et ce, parce que la concrétisation des désattentions multiples et les formes de précarisation matérielles les plus concrètes reposent sur un discours pour les valider, les légitimer ou les invisibiliser. Je voudrais souligner la dimension imaginaire sous-jacente aux dommages évitables.

Je reprends certaines caractéristiques du modèle de l'humain proclamé-imposé par le capitalisme : la première, l'idée de l'individu⁶⁰⁴, qui en plus de se considérer comme individuel, est égoïste et ne cherche qu'à augmenter ses profits individuels (ce sera

⁶⁰³ Glissant, Édouard, *Poétique de la Relation*, Paris, France, Gallimard, 1990, p. 74.

⁶⁰⁴ Cf. Taylor, Charles, *La Ética de la Autenticidad*, Barcelona, Buenos Aires, México, Ediciones Paidós ICE Universidad Autónoma de Barcelona, 1994.

d'ailleurs la définition de la rationalité en économie) ; en outre, cette compréhension de l'humain par le capitalisme implique aussi que les valeurs (les préférences humaines) soient « transitives », c'est-à-dire que tout doit être comparable, remplaçable, échangeable et mesurable⁶⁰⁵. L'humain pour le capitalisme, c'est l'humain de la production⁶⁰⁶, l'humain mesurable et rentable d'un côté, l'humain de la consommation, l'humain qui se projette dans le futur, l'humain des revenus générés, des biens accumulés, de l'autre.

La vie sociale, au sens le plus large du mot, était donc réductible à un gigantesque marché. Il en résultait par exemple que la vie d'un être humain avait elle-même un prix (au sens le plus trivial du mot), lequel était méthodiquement déterminé en fonction d'un certain nombre de critères "objectifs" : rang social, capital représenté, origine ethnique, etc. (Il était moins coûteux, évidemment, d'écraser sur la route un fils d'immigré en situation irrégulière qu'un fils de ministre.) Il en découlait aussi que toutes les activités humaines étaient analysables en termes d'échanges de biens et de services. [...] Toutes les conduites humaines étaient en quelque sorte rabattues sur le seul plan de la comptabilité⁶⁰⁷.

Contre la tendance à expliquer ce que pourrait vouloir dire ou impliquer cette perspective de l'humain, voire au-delà des intentions de la contester, il m'importe ici de montrer qu'elle est devenue « le sens commun » pour l'interprétation des humains et des décisions « rationnelles » dans nos sociétés. Même s'il faut, comme pour chacune de ces idées-monde, mentionner qu'elles sont contestées par la réalité et par d'autres théories. Par contre, cela ne les empêche pas d'interférer dans le monde, de se répliquer, de fonctionner comme des grilles herméneutiques.

L'approche de l'humain qui dérive du capitalisme a plusieurs manières d'agir dans notre monde : par les financements de la recherche et leur lien avec la formation médicale⁶⁰⁸ ou la pratique hospitalière⁶⁰⁹, plus généralement par les assurances « transnationales » et leurs lobbys politiques qui perpétuent la domination pour accroître leurs profits⁶¹⁰. Il serait peut-être aussi intéressant de prendre l'exemple des réformes néolibérales du champ de la santé en Amérique Latine et d'analyser les conséquences de cette bureaucratisation de

⁶⁰⁵ Pierron, Vinot et Chelle, *Les valeurs du soin*.

⁶⁰⁶ Santos De Sousa, Boaventura, « Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências », *Revista Crítica de Ciências Sociais*, vol. 63, 2002, pp. 237-280.

⁶⁰⁷ Thuillier, *La Grande Implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident 1999-2002*, pp. 189-190.

⁶⁰⁸ Hersch Martínez, *Plantas medicinales: relato de una posibilidad confiscada. El estatuto terapéutico de la flora en la biomedicina mexicana*.

⁶⁰⁹ Castro, Roberto, « De la sociología en la medicina a la sociología de la salud colectiva: apuntes para un necesario ejercicio de reflexividad », *Salud Colectiva*, vol. 12, no. 1, 2016, pp. 71-83.

⁶¹⁰ Comas, Júlia Martí, « La Lucha Contra Las Empresas Transnacionales, una lucha contra los engranajes del sistema de dominación », *Lan Harremanark*, vol. 33, 2015, pp. 193-208.

l'hôpital dans les pronostics thérapeutiques concernant les malades⁶¹¹, ou la relation entre l'industrie pharmaceutique et la médicalisation de la santé mentale, qui ne considère pas la violence structurelle et la souffrance sociale comme causes des « maladies » dites « mentales »⁶¹². Mais je ne vais pas développer ces exemples, je vais en prendre un plus radical, dans son sens littéral, puisqu'il est la racine des autres : la marchandisation de la vie, et par conséquent, de la santé.

Je reviens sur l'interdépendance des quatre idées-monde car elle est facilement visible dans le néolibéralisme : pour que la marchandisation de la vie soit possible, il faut réduire l'humain à son corps (à ce qui est somatique), et le corps à ce qui est mesurable, parce que tout doit être mesurable pour devenir échangeable. Pourtant la vie n'est pas mesurable. Pour la rendre telle, il faudra encore préciser que ce qu'est l'humain, c'est ce qu'il produit. Il n'y a pas de place dans le monde sérieux de la production pour jouer, pour rire, pour les pauses, pour l'imagination et les émotions. Qu'y a-t-il de plus humain que l'imagination et les émotions ? Et pourtant elles ont été confisquées. Expliquer cette interdiction implique de faire le lien entre la modernité, la colonialité, le capitalisme et le patriarcat. Encore une fois, la croyance que la vie se définit par sa productivité n'a pas besoin d'explication dans notre monde : qu'y a-t-il de plus évident et logique qu'on est ce qu'on produit ?

Quoi de plus juste que de recevoir l'usufruit de notre propre effort ou d'en souffrir l'absence, si celle-ci s'enracine dans notre paresse et notre manque de volonté ? Et si l'institution imaginaire de la société est juste, quoi de plus normal que d'appliquer la même logique pour l'accès aux soins et aux médicaments. S'il est juste de payer pour l'eau, pour la nourriture, pourquoi serait-il immoral de payer pour une chirurgie, pour de l'insuline, pour des antibiotiques ou un respirateur. Rien d'immoral dans la privatisation de la santé, si l'on accepte le système-monde moderne.

Peut-être est-il plus simple de le comprendre selon une logique négative, parce que la privatisation de la vie appartient à notre réalité, si normale à nos yeux, et parce qu'un des meilleurs arguments du système-monde est son institution actuelle (il est le meilleur des

⁶¹¹ Ugalde, Antonio et Homedes, Nuria, « Las reformas neoliberales del sector de la salud: déficit gerencial y alienación del recurso humano en América Latina », *Revista Panamericana de Salud Pública*, vol. 17, no. 3, 2005, pp. 202-209.

⁶¹² Bielh, Joao, « Antropologia do devir. Psicofármacos – abandon social – desejo », *Revista de Antropologia, USP*, vol. 51, no. 2, 2008, pp. 413-449 ; Marques, Tiago Pires, « Illness and the Politics of Social Suffering: Towards a Critical Research Agenda in Health and Science Studies », *Revista Crítica de Ciências Sociais*, no. 2018, novembre 2018, pp. 141-164.

mondes possibles puisqu'il est le monde « réel »). Auquel cas, il est normal d'admettre qu'il faille payer pour tout ce qu'on estime avoir valeur. Recourons donc à la logique négative : rien d'immoral à voir mourir des personnes dans la salle d'attente des hôpitaux, ou dans les alentours, après qu'un traitement médical leur a été refusé parce qu'elles n'avaient pas les papiers nécessaires (d'assurance, de compte bancaire ou autre, qui soit accepté par la loi du capital).

Si l'on accepte la perspective de l'humain qu'impose le capital (et on l'accepte), la clinique ne traite que des maladies (les malades sont trop subjectifs et peu mesurables), et concernant les maladies, on traite plutôt « des indicateurs », des « paramètres » chimiques ou biologiques⁶¹³. Dans ce cas, la santé publique du capital ne traite que de statistiques : de naissance, de mort, d'incidence des maladies. L'accepter impliquera pour nous d'accepter une vision structuraliste de la société de façon à ce que le rôle de l'Etat soit d'assistanat⁶¹⁴, même s'il est évident que la médecine caritative et les soins reçus d'en haut ne résolvent pas le problème des communautés, qu'on dit pourtant bien assistées par « la médecine humanitaire »⁶¹⁵. Cette image de l'humain forgée par le capitalisme est celle de *l'anthropologie* (en tant qu'explication officielle de l'humain) dominante : celle-ci se considère comme traitant de la vraie nature humaine parce qu'elle est instituée.

Presque tous les pays d'Amérique Latine, à cette époque, ont libéralisé leurs marchés de capitaux, déréglementé l'économie et privatisé les entreprises publiques, ce qui a permis leur intégration dans l'économie mondiale, mais de manière inégale. Les taux de chômage, de pauvreté et d'inégalité ont augmenté au cours de la dernière décennie. Le développement territorial inégal a augmenté et il y a une plus grande concentration de la population dans les villes, avec pour conséquence une augmentation des problèmes connexes. L'économie mondiale criminelle est devenue plus dynamique dans de nombreux pays de la région et a en même temps rompu la stabilité et la gouvernance dans certains. La destruction massive de l'environnement est une donnée constante et croissante^{616, 617}.

⁶¹³ Granda, « ¿A qué llamamos salud colectiva, hoy? »

⁶¹⁴ *Ibid.*

⁶¹⁵ Hanefeld, Johanna, « How have Global Health Initiatives impacted on health equity? », *Promotion & Education WHO*, vol. 15, no. 1, mars 2008, pp. 19-23 ; Mwisongo, Aziza et Nabyonga-Orem, Juliet, « Global health initiatives in Africa – governance, priorities, harmonisation and alignment », *BMC Health Services Research*, vol. 16, no. 4, juillet 2016, p. 212 ; Craveiro, Isabel et Dussault, Gilles, « The impact of global health initiatives on the health system in Angola », *Global Public Health*, vol. 11, no. 4, 2016, pp. 475-495.

⁶¹⁶ Granda, « Globalización de los riesgos en salud », pp. 115-116.

⁶¹⁷ Traduit de l'espagnol par l'autrice: «Casi todos los países de América Latina, en esta época, liberalizaron sus mercados de capitales, desregularizaron la economía y privatizaron las empresas públicas, lo cual ha permitido su integración a la economía global, pero de forma desigual. Los índices de desempleo, pobreza y desigualdad han aumentado en la última década. El desarrollo territorial desigual ha aumentado y se registra una mayor concentración de la población en las ciudades con el consiguiente incremento de problemas relacionados. La economía global criminal se ha dinamizado en muchos países de la región y al

Cette citation est empruntée à Edmundo Granda, un des fondateurs de la santé collective en Amérique Latine : c'est précisément cette interrelation entre les phénomènes, entre les disciplines, qui faisait écho à la demande d'un système de santé collective, pour faire contrepoids à la santé publique hégémonique (moderne, coloniale, capitaliste et patriarcale). Comme établi dans le chapitre précédent, il fallait créer et instituer un système de santé collective pour lutter contre le système-monde, qui va contre la vie au profit du capital, et qui s'accorde à reconnaître la production comme valeur ultime. La santé collective qui met la vie au centre (et non la maladie) développe sa fonction selon un paradigme autre que celui de la modernité : si, en accord avec le système-monde moderne, la santé publique –suivant les implications pour l'humain imposées par le système-monde– se joue sous l'angle de l'examen technico-normatif, la santé collective quant à elle sera interprétative et médiatrice⁶¹⁸. La perspective du capitalisme sur l'humain est si bien instituée dans le monde médical qu'il a fallu inventer une autre discipline pour mettre la vie en valeur, même si cela semble complètement paradoxal.

Ce système de santé publique du système-monde a vraiment limité son fonctionnement à l'établissement de statistiques, à la production de graphiques : tout semble se passer comme si l'objet de la santé publique était d'établir des bases de données (bien plus que de prendre en considération la vie, ou même la santé des populations). Bien entendu, la santé publique est et a été beaucoup plus que cela, et la parcellisation de la vie est le résultat du système-monde dans toutes ses réalisations et domaines (l'exercice de la santé publique est fonction directe des États, des institutions, etc.) ; ce qui compte pour moi, c'est de souligner comment les imaginaires du système-monde ont réduit la visée de la santé publique hégémonique au détriment de son but social. Dans la pandémie actuelle (Covid-19, 2020) ce qui s'est avéré pertinent en matière de « santé publique » et de politiques de santé majeures consistait à « bien décompter » les cas, les morts, les personnes infectées⁶¹⁹. Il fallait pousser le personnel hospitalier à prendre de son temps pour bien remplir les statistiques, comme si les chiffres éclairaient par eux-mêmes le système technocratique, qui avec cette information « complète », pourrait décider seul de la réponse appropriée⁶²⁰.

mismo tiempo ha quebrado la estabilidad y la gobernabilidad en algunos. La destrucción masiva del medio ambiente es un dato constante y en aumento”.

⁶¹⁸ Granda, « Globalización de los riesgos en salud », p. 127.

⁶¹⁹ Voir la prégnance de sites comme : <https://www.worldometers.info/coronavirus/> au Mexique, l'intérêt de “vérifier” les statistiques a donné naissance à : <https://verificovid.mx/>

⁶²⁰ Salamanca González, « [No] Es cuestión de lógica o de cómo “las decisiones [no] se toman solas” ».

Nous avons vu comment la bureaucratisation de l'hôpital⁶²¹ faisait que la ressource limitée qu'est le temps était consacrée davantage à bien comptabiliser qu'à bien traiter. Cette donnée est si déterminante qu'est fixé dans chaque hôpital le temps « standardisé » d'une consultation (qui s'avère chaque jour impraticable dans les cabinets cliniques, ce qui fait problème dans la réalité mais non pour la théorie, la théorie, elle, fonctionnant très bien), d'une chirurgie, ou encore, que les dosages sont calculés de façon générale (sans prendre en compte la taille, l'âge, ou moins encore les conditions du vivre, l'alimentation par exemple). La vision officielle de l'humain promue par le capitalisme est l'interprétation dominante pour décrire l'humanité et prendre les « décisions rationnelles ». Elle peut même prédire le futur.

L'humain du capitalisme pose un problème de santé publique (ou plutôt de santé collective) parce qu'elle vise à nous rassurer face à la mort qui règne dans le monde en la neutralisant sous des statistiques, le travail consistant à bien décompter les morts, et en assurant que la santé publique –hégémonique– n'a rien à voir avec les conditions du vivre et du mourir. L'idée-monde capitaliste nous fait croire que ce qu'il faut faire consiste à bien comptabiliser, à maintenir complètes et actualisées les statistiques et que la santé publique ne cherche pas à avoir d'incidence dans le monde en matière d'amélioration du vivre et du mourir.

Peut-être la plus grande force de cette idée (le capitalisme) est-elle de générer l'acceptation que ce monde (le sien) « soit tel qu'il est, puisqu'il est ». C'est l'objection récurrente contre tout type de luttes ou de revendications. Nous sommes si habitués à cette idée, que cette phrase est devenue un rappel à l'ordre⁶²², une injonction à l'accepter, « puisque c'est ce qui est ».

L'homme du système-monde patriarcal

L'humanité semble dichotomique, selon sa lecture moderne. Une des différences les plus « évidentes » est et a été la différenciation sexuelle, et par conséquent, de genre. Cette « évidence » d'une humanité divisible entre « hommes » et « femmes » comme un fait « naturel », « biologique », est la dernière des idées-monde qui constituent notre système-monde.

⁶²¹ Pierron, Vinot et Chelle, *Les valeurs du soin*.

⁶²² Comas, « La Lucha Contra Las Empresas Transnacionales, una lucha contra los engranajes del sistema de dominación ».

J'insiste : ce qu'il m'importe de montrer ici, c'est que la binarité de la condition humaine opère comme un dispositif interprétatif dominant dans notre époque, qu'elle est devenue le « sens-commun » pour déterminer la vie et pour faire monde, et peu importe pour la vie concrète que cette idée soit balayée par les données ethnologiques dans maints peuples, et qu'elle ait été contestée par les théories féministes tant au Nord du monde que dans les différents continents du Sud. Autrement dit, le pouvoir de ces idées n'a rien à voir avec leur « vérité », du moins tenue pour telle dans le monde moderne, elles sont au-delà ou en-deçà du bien et du mal, de la vérité ou de la fausseté : elles font monde, elles fonctionnent, et une fois instituées, peu importe si elles sont « vraies » parce que le monde, du moins dans sa version occidentale-dominante, est déjà « ainsi fait ».

Bien sûr que dans l'institution patriarcale du monde sont à l'œuvre, opérant en équilibre, les quatre idées-monde, comme l'ont bien montré les recherches de Rita Segato⁶²³, María Lugones⁶²⁴ ou Karina Bidaseca⁶²⁵. Il faut aussi reconnaître pour quelles raisons plusieurs autrices du Sud considèrent que le patriarcat est un produit de l'Occident⁶²⁶ et non pas une « réalité universelle », moins encore la condition humaine naturelle. Cependant, même si cela avait été le cas « avant » l'arrivée de l'Occident en Amérique ou en Afrique, maintenant, l'idée-monde patriarcale est devenue dominante.

Mon argument consiste à énoncer qu'est à l'œuvre dans le monde la signification imaginaire instituée qui dicte que l'humanité est genrée en deux, et que ce fait a des conséquences d'exclusion, d'oppression jusqu'à engendrer des morts et des dommages, qui seraient évitables. Un fois encore, la délimitation académique de ce qu'implique cette division genrée de l'humanité est variable, d'une culture à l'autre et dans le temps. Cependant cette variabilité et cette opacité des définitions de la modernité, de la colonialité, du capitalisme ou du patriarcat ne sont pas « accidentelles » ; au contraire,

⁶²³ Segato in Bidaseca, Karina et Vazquez Laba, Vanesa, dir., *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Argentina, Ediciones Godot, 2011 ; Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda.* ; Segato in Bidaseca, Karina et Campoalegre Septien, Rosa, dir., *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*, Buenos Aires, Argentina, CLACSO, 2017.

⁶²⁴ Lugones, María, *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions Against Multiple Oppressions*, USA, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003 ; Lugones, María, « Colonialidad y género », *Tabula Rasa*, décembre 2008, pp. 73-101.

⁶²⁵ Bidaseca, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina* ; Bidaseca, Karina Andrea, *La revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista descolonial*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2018 ; Bidaseca, dir., *Poéticas feministas descoloniales desde el Sur*.

⁶²⁶ Voir les travaux de Oyeronke Oyewumi et de Sylvia Marcos.

c'est la stratégie de toute signification imaginaire instituée⁶²⁷ que de devenir naturelle, de se soutenir tautologiquement.

La perspective de l'humain imposée par le patriarcat soutient que le monde est genré en deux, que « le masculin » représente l'universalité de l'humanité (la vraie humanité), et qu'en conséquence, la masculinité est la forme suprême (supérieure) d'humanité. C'est elle qui défend l'équivalence de « l'humain » et « l'homme », car tous les hommes sont humains et les hommes sont les vrais humains. Tous ceux et toutes celles qui ne sont pas interprétés comme « masculins » seront interprétés comme inférieurs en humanité. « Le message était transparent : pour atteindre au stade suprême de la civilisation, le vrai rationaliste devait effacer de lui toute trace de féminité »⁶²⁸.

Cette division genrée du monde constitue le sens commun du système-monde et la plupart des disciplines, depuis la biologie jusqu'à la philosophie, vont l'accepter naturellement, non seulement comme axiome pour leurs recherches, mais comme argument tautologique (par référence au naturel). À titre d'exemple, on peut voir comment Axel Honneth suit Hegel en arguant que le je (moi) de l'anthropologie philosophique est le résultat d'un équilibre entre les genres, médié par les relations sexuelles (instrumentales), le désir et l'être désiré étant la base de la relation avec l'altérité, de l'intersubjectivité⁶²⁹. Selon quel fondement ? Selon la croyance aux axiomes de la modernité : il n'est pas nécessaire d'argumenter sur les raisons pour lesquelles en fait le monde serait interprété comme genré. Cette même argumentation, plus tard, va l'amener à accepter l'idée de l'amour maternel en tant que naturel, jusqu'à faire le pont entre la sollicitude maternelle et la vie juridique adulte en collectivité⁶³⁰. Encore une fois, on peut se demander comment il soutient tout cela. On justifie seulement ce dont on pense qu'on aurait à le justifier : nous sommes tous fils de notre époque, et pour le système-monde la réalité étant patriarcale, il n'y a pas à justifier ce qui semble évident pour ceux qui élaborent la théorie ; d'autant que ceux qui la font ont été, dans l'histoire de l'humanité, nécessairement, les hommes.

Avec pour résultat qu'il devient plus facile de raconter une histoire fautive sur la nature humaine quand les filles sont silencieuses ou rendues silencieuses, quand les voix de femmes ne prennent pas part à la conversation. L'importance de la voix des femmes repose alors sur le fait que ces dernières, pour des raisons qui ont à voir avec la séquence temporelle de leur initiation, sont plus aptes à reconnaître l'histoire patriarcale comme une construction fallacieuse de la réalité, une

⁶²⁷ Sewell, « The concept(s) of culture ».

⁶²⁸ Thuillier, *La Grande Implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident 1999-2002*, p. 30.

⁶²⁹ Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, pp. 63-65.

⁶³⁰ Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, p. 201.

distorsion de l'expérience humaine, fausse à la fois dans sa représentation des hommes et des femmes, et à dire qu'elle l'est⁶³¹.

La professeure Teresa Cunha, dans ses cours sur les féminismes, répète une phrase fameuse dans la pensée décoloniale africaine : il faut faire l'histoire de la chasse du point de vue du lion et non seulement du chasseur. Elle ajoute qu'il faut demander aussi son point de vue à la lionne⁶³². Le système-monde moderne a été construit contre les subalternes, précisément par leur exclusion explicite, en leur déniait d'abord le droit à la parole, de façon à ce que tous ceux qui prennent part à la conversation s'accordent par leurs privilèges.

Un des exemples qui montrent le patriarcat à l'œuvre non seulement dans la violence exercée sur les corps des femmes mais dans leur invalidation en tant que porteuses du savoir, c'est la construction biomédicale du savoir autour de l'accouchement : la position choisie pour la femme en train d'accoucher n'a d'autre objectif que la commodité des médecins. Il n'y a aucune science derrière cette pratique. De plus, cette prétendue connaissance médicale a été instituée par l'exclusion directe des femmes savantes, des sages-femmes⁶³³.

Tout comme l'homme adulte a été institué comme le modèle du décideur en matière d'éthique, son corps a été établi comme la norme de l'humanité : les enfants sont considérés comme de « petits adultes » et les femmes comme essentiellement des hommes, hormis pour leur instabilité hormonale et ce dont traite « la médecine du bikini ». C'est-à-dire qu'hormis le fait qu'elles ont pour la plupart des seins et un utérus, —ce qui peut être recouvert par un bikini—, elles sont *comme* des hommes. C'est pour cela que la recherche médicale conduite sur des hommes adultes est considérée comme valide pour tous *les autres*. Au cours de l'histoire, il a été éventuellement reconnu que les enfants répondent parfois de façon différente comparativement aux adultes, ce pourquoi a été créée la pédiatrie ; pour les femmes, on en reste à la médecine du bikini⁶³⁴.

⁶³¹ Paperman et Laugier, *Le souci des autres*, p. 47.

⁶³² Dans la classe numéro 5 “Las mujeres que nunca duermen. Una hermenéutica feminista de las epistemologías del Sur y luchas de mujeres” partie de la formation “Luchas de las Mujeres en el Sur: América Latina, África y Oriente” donné par le CLACSO 2019.

⁶³³ Sesia, Paola, « Derechos Humanos, Salud y Muerte Materna: características, potencial y retos de un nuevo enfoque para lograr la maternidad seguro en México », *Revista Andaluza de Antropología*, vol. 5, septembre 2013 ; Sesia, Paola, « La judicialización de las violaciones a los derechos humanos de las mujeres durante la maternidad. La argumentación de ‘violencia obstétrica’ y sus efectos », *Thule, rivista italiana di studi americanistici*, vol. 38, no. 41, décembre 2016, pp. 727-739.; Salamanca González María Grace « Prendre soin de l'altérité : Expériences interculturelles au Mexique » en voie de publication.

⁶³⁴ McGregor, Alyson, *Why medicine often has dangerous side effects for women*, TEDxProvidence, 2014.

Un des exemples les plus violents et emblématiques du pouvoir patriarcal à l'œuvre sur le corps de femmes, même en tant que politique de santé publique, sont et ont été les stérilisations forcées, coercitives et involontaires. Ces pratiques ont été la réalité pour les femmes dans plusieurs pays, tant du Nord que du Sud, à différents moments de l'histoire, accentuées par les politiques eugénistes du vingtième siècle, et demeurent en usage jusqu'à nos jours⁶³⁵.

Si ce qui compte chez les personnes est leur capacité de production, les corps des femmes comptent par leur capacité de produire des enfants. Bien sûr que, comme tout dans la modernité, il faut que tout se fasse de manière contrôlée. Il faut bien distinguer qui a le droit de se reproduire selon les critères coloniaux à l'œuvre : distinguer quand on a besoin d'esclaves, quand on en a suffisamment, quelles ethnies sont considérées comme indésirables, comment interrompre la transmission de ce qui est perçu comme déficience mentale. Et tous ces préjugés sont institués en tant que politiques publiques pour le contrôle et l'extermination de peuples⁶³⁶.

L'histoire a connu effet le cas de stérilisations forcées pour éliminer les peuples originaires, ethnies indésirables selon les critères de l'Europe, pour discriminer les femmes en prison, comme « mesure de santé » pour les femmes porteuses de VIH, comme « mesure de contrôle » des parents sur leurs filles avec *déficience* mentale, même comme « mesure de contrôle de la menstruation », et encore actuellement , comme prérequis avant d'entreprendre les traitements chimiques en vue du changement de genre⁶³⁷.

Dans les cas où les médecins demandaient le consentement pour la ligature des trompes de Fallope, ce consentement était souvent demandé au mari de la femme, au cours de ce que le médecin considérait devoir être le dernier de ses accouchements ; ou, dans quelques cas, le consentement était demandé à la parturiente en train d'accoucher, au cours du travail même et entre autres violences obstétriques⁶³⁸.

Le patriarcat à l'œuvre est si puissant que quand on parle d'abus faits aux femmes, la question n'est pas de savoir si le consentement était informé ou volontaire, si les questions de langue ou de culture posent problème : la violence sur le corps des femmes peut

⁶³⁵ Usi, Eva, « Migrantas esterilizadas en cárceles de EE.UU. ¿La punta del iceberg? », *DW*, 24 septembre 2020, <<https://p.dw.com/p/3ixy4>>, consulté le 8 février 2021.

⁶³⁶ OHCHR, UN Women, UNAIDS, et UNDP, UNFPA, UNICEF and WHO, *Eliminating forced, coercive and otherwise involuntary sterilization: an interagency statement*, World Health Organization, 2014.

⁶³⁷ *Ibid.*

⁶³⁸ *Ibid.*

s'exercer impunément. Si cela ne concerne que les femmes, cela ne constitue pas un problème de santé publique (alors que ne pas reconnaître ce scandale bioéthique constitue un scandale), mais tout au contraire : la stérilisation forcée était la réponse des Ministères de santé publique pour plusieurs raisons et pour régler différents problèmes sociaux. Ici se fait jour le lien entre le patriarcat et la santé publique.

Les stérilisations nous montrent que le système-monde est et opère en équilibre : le patriarcat est soutenu par la modernité (par ses catégories, par sa rationalité, par ses dichotomies), la modernité s'exerce toujours de manière coloniale, les affectations et les exceptions que décrète la modernité se distribuent de manière inégale, pour maintenir l'équilibre de la domination ; finalement, le tableau est complété par la logique de la production et la rationalité capitaliste, ses distributions, ses coupes, son efficacité à tout prix et à tout coût. Étudier le monde en clé décoloniale veut dire visibiliser l'interdépendance de ses quatre dynamiques.

La théorie décoloniale a développé chacune de ces dynamiques et mon intention ici n'est pas d'en faire la synthèse ni la bibliographie ; mon intention est de mettre en évidence que ces quatre idées-monde sont la clé interprétative dominante au monde. Cela a des implications anthropologiques que j'ai essayé de dessiner ici, particulièrement sous l'axe de l'anthropologie de la santé, pour montrer comment ce « sens-commun » *anthropologique* du système-monde produit et reproduit des dommages, pourtant évitables pour la vie et la santé.

L'humanité performative et intersectionnelle

Nous nous confrontons, comme nous l'avons déjà évoqué, à deux champs disciplinaires anthropologiques dans la modernité : d'un côté une branche de la philosophie, l'anthropologie philosophique, qui insiste sur l'indépendance de chacun, sur les infinies possibilités de création humaine et sur la responsabilité de chacun dans la création de soi. De l'autre, l'anthropologie en tant que discipline sociale, marquée par des essentialismes culturels, selon laquelle nous sommes déterminés par nos appartenances, et ne sommes pas responsables, parce que les dés étaient jetés avant notre arrivée. Ces conceptions de l'humain sont problématiques, et pour la plupart ont été traitées et prétendues résolues de façon académique (dans chaque discipline indépendamment de l'autre) depuis le vingtième siècle. Cependant, elles continuent à constituer un problème dans le monde, et elles continuent à poser des problèmes moraux et éthiques.

Le problème pratique tient à la fluctuation des identifications potentielles pour les êtres humains. Ce que nous sommes se joue dans le domaine du socio-culturel, de telle façon que nous nous codifions selon nos désirs en fonction de la place que leur accorde notre contexte culturel (si l'on tient compte de l'anthropologie philosophique de la liberté et l'indétermination), et nous serons interprétés selon les significations structurées dans la culture dans laquelle nous nous situons (si l'anthropologie socio-culturelle s'impose).

Pour modeler une conception de l'humain qui puisse soutenir un projet d'éthique décoloniale, il me faut élaborer une proposition qui articule la proportion de liberté et le poids des structures dans les prises de décisions, et pour la vie des personnes. Mon hypothèse, c'est que cette liberté, cette possibilité d'autodétermination est, elle aussi, distribuée de façon inégale, dès qu'elle est instituée dans un monde moderne, colonial, capitaliste et patriarcal. D'une telle façon que les personnes non européennes, interprétées comme appartenant à des cultures « sauvages », racisées, interprétées de surcroît comme non masculines et non productives, auront moins de « liberté » d'autodétermination. Tandis que les hommes modernes pourront s'adapter mieux aux conceptualisations des éthiques de la modernité.

Cela ne veut pas dire, comme plusieurs perspectives de l'humain de la modernité le soutiennent, que les subalternes sont soumis à une fixité identitaire qui relève de leur manque de capitaux ou de capital symbolique, et qui les rendrait simples à comprendre. Comme si être subalterne, soumis aux intersectionnalités du système-monde, impliquait d'être anhistorique, clos, et déterminé dans les significations dont on dispose et sous lesquelles on est interprété. Il s'agit d'un piège : c'est le système-monde qui veut avoir le dernier mot sinon la mainmise sur la présumée identité subalterne (et non les identifications plurielles dont chacun est porteur) ; le soutenir implique d'avoir déjà accepté la normalité du Nord comme point de départ, c'est-à-dire de souscrire à une *anthropologie coloniale*⁶³⁹.

Une des raisons de recourir à « l'anthropologie des absences » au sein du système-monde tient à la nécessité de réfuter le sophisme qui consiste à énoncer que le fait qu'une chose soit actuelle implique son bien-fondé ; c'est-à-dire, de lutter contre le *sophisme naturaliste* (*naturalistic fallacy*). Nous savons que nos idées sont performatives, qu'elles

⁶³⁹ Dietz, « La interculturalidad: desafíos epistemológicos y respuestas antropológicas » ; Dietz, « Interculturalidad: una aproximación antropológica ».

produisent ce qu'elles désignent⁶⁴⁰, et c'est précisément pour cela qu'il faut circuler dans la maison du maître, pour montrer que même si une idée peut *aujourd'hui* être vraie, toutes les idées sont créées dans l'histoire et par l'histoire.

Que seront pour nous, dans la Relation, à la fois la violence et l'opacité ? C'est pour mieux apprécier de telles questions que nous avons entrepris ces parcours tramés aux sources des pensées de l'Occident, qui ont porté sur le monde, mais qui ne l'ont pas inventé⁶⁴¹.

Ces quatre idées-monde sont plus vastes et ont plus d'implications sur la vie et la mort humaines que ce que j'ai développé ici. Cependant, mon objectif n'est pas de faire une anthropologie ou une sociologie du système-monde moderne (cela a été déjà fait, par plusieurs auteurs, de la théorie décoloniale aux épistémologies du Sud) mais de montrer en quoi le système-monde, et plus particulièrement ses conceptions de l'humain constituent la configuration culturelle (de sens) dominante dans notre monde. Par conséquent, une anthropologie de la libération s'efforce de se libérer de ce regard sur l'humain, de s'émanciper du système-monde.

Pour la perspective de l'humain ici déployée, il importe de souligner que les identités sont des produits historiques, et qu'actuellement, elles constituent en partie une réalisation du système-monde moderne, parfois par leurs codifications symboliques, mais presque nécessairement par leurs interprétations possibles. Parce que le système-monde moderne est la clé interprétative à l'œuvre.

Ce projet tente de dévoiler les processus de subordination et les différentes manières dont ces processus sont vécus par les personnes subordonnées et les personnes privilégiées. C'est donc un projet qui suppose que les catégories ont un sens et des conséquences. Le problème le plus pressant de ce projet, dans de nombreux cas sinon la plupart, n'est pas l'existence des catégories, mais plutôt les valeurs particulières qui leur sont attachées et la manière dont ces valeurs favorisent et créent des hiérarchies sociales^{642, 643}.

Le problème de la modernité n'est pas seulement épistémologique, associé à la précision théorique, mais moral : c'est de considérer la présumée normalité du Nord comme valeur universelle. C'est-à-dire que le problème des conceptions et disciplines anthropologiques

⁶⁴⁰ Butler, *Gender Trouble*.

⁶⁴¹ Glissant, *Poétique de la Relation*, p. 73.

⁶⁴² Crenshaw, « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », p. 1277.

⁶⁴³ Traduit de l'anglais par l'autrice: "This project attempts to unveil the processes of subordination and the various ways those processes are experienced by people who are subordinated and people who are privileged. It is, then, a project that presumes that categories have meaning and consequences. This project's most pressing problem, in many if not most cases, is not the existence of the categories, but rather the particular values attached to them, and the way those values foster and create social hierarchies".

dominantes, philosophique et sociale, est lié à leur prétendue universalité. À leur lieu d'énonciation sans lieu d'énonciation, à leur propension à se donner comme le point zéro. Et en réponse, nous avons besoin d'un point de vue intersectionnel, comme celui conceptualisé par Kimberlé Crenshaw⁶⁴⁴.

Adopter une perspective intersectionnelle semble indispensable, d'un point de vue décolonial, pour comprendre l'indifférence envers les subalternisés, particulièrement quand ils subissent plusieurs formes d'oppression. C'est-à-dire que c'est seulement en refusant les catégories de la modernité, en reliant tout ce qu'elle a institué comme indépendant, que nous pouvons prêter attention aux argumentations de tous ceux qui ne sont pas [les] hommes de la modernité. L'objectif est de problématiser l'indifférence des privilégiés à l'égard d'autres processus d'identification, tant ils sont sûrs de la suprématie de leurs catégories⁶⁴⁵.

Cette indifférence est insidieuse car elle impose des barrières infranchissables dans nos luttes de femmes de couleur pour notre propre intégrité, notre autodétermination, au cœur même des luttes pour la libération de nos communautés. Cette indifférence se retrouve à la fois au niveau de la vie quotidienne et au niveau de la théorisation de l'oppression et de la libération. L'indifférence n'est pas uniquement causée par la séparation catégorielle de race, de genre, de classe et de sexualité, une séparation qui ne nous permet pas de voir clairement la violence. Il ne s'agit pas seulement de cécité épistémologique dont l'origine réside dans une séparation catégorielle^{646, 647}.

Ce qui manque au concept d'intersectionnalité, depuis ma perspective présente et à la suite de María Lugones, c'est de faire le lien avec la théorie décoloniale : soutenir que l'intersectionnalité relève seulement d'une erreur catégorielle (épistémique), c'est manquer de reconnaître que les oppressions épistémiques opèrent par et sous l'emprise des trois autres idées-monde : la colonialité, le capitalisme et le patriarcat. Ce qui équivaut à diminuer ses implications morales et éthiques. Par exemple, le fait que les

⁶⁴⁴ Crenshaw, « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color ».

⁶⁴⁵ Lugones, « Colonialidad y género ».

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁶⁴⁷ Traduit de l'espagnol par l'auteurice: "Esta indiferencia es insidiosa porque impone barreras impasables en nuestras luchas como mujeres de color por nuestra propia integridad, autodeterminación, la médula misma de las luchas por la liberación de nuestras comunidades. Esta indiferencia se halla tanto al nivel de la vida cotidiana como al nivel del teorizar la opresión y la liberación. La indiferencia no está provocada solamente por la separación categorial de raza, género, clase y sexualidad, separación que no nos deja ver la violencia claramente. No se trata solamente de una cuestión de ceguera epistemológica cuyo origen se radica en una separación categorial".

conceptualisations sont toujours des choix, qui ont des conséquences sur la vie et la mort effectives des personnes concrètes.

Pour le dire autrement, tout contrôle du sexe, de la subjectivité, de l'autorité et du travail s'exprime en relation avec la colonialité. Je comprends la logique de la « structure axiale » dans l'usage que Quijano en fait pour exprimer une interrelation, chaque élément qui sert d'axe se déplace, constituant et étant constitué par toutes les formes que prennent les relations de pouvoir, notamment de contrôle, dans un domaine particulier de l'existence humaine^{648, 649}.

Tandis que le concept « d'intersectionnalité » nous montre un « vide » théorique par rapport à la réalité du monde vécu, la théorie décoloniale nous montre comment ces « vides » sont structurés de manière à passer inaperçus. C'est-à-dire comment la différence s'est structurée de façon à imposer des centres et des périphéries : du pensable, et du vivable.

Ce que je critique dans les anthropologies de la modernité, philosophiques et sociales, et par conséquent dans leurs éthiques, c'est qu'elles donnent avec une main ce qu'elles ont déjà pris avec l'autre: elles délivrent un discours théorique d'égalité, de droits, de civilisation, de raison, quand dans la pratique, elles ont déjà introduit leurs idées-monde de rationalité unique, de hiérarchie, d'individus indépendants sans liens entre eux, de production comme seule valeur, en un mot, leur modernité instrumentale et leur raison libérale⁶⁵⁰. Une perspective décoloniale de l'humain est précisément en résistance contre cela.

L'écart provoqué par la décolonisation qui peut être contesté au sein de la matrice étatique, sera précisément ouvert par le retour de compétence et la garantie de délibérer, qui n'est autre que le retour de l'histoire, de la capacité de chaque peuple à déployer son propre projet historique^{651, 652}.

Une compréhension de l'humain pour le libérer des oppressions de la colonialité implique, dès la compréhension de l'humanité des humains comme sociale et narrative,

⁶⁴⁸ Lugones, « Colonialidad y género », p. 79.

⁶⁴⁹ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "Para ponerlo de otro modo, todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo, están expresados en conexión con la colonialidad. Entiendo la lógica de la «estructura axial» en el uso que Quijano hace de ella como expresando una inter-relación, todo elemento que sirve como un eje se mueve constituyendo y siendo constituido por todas las formas que las relaciones de poder toman, con respecto al control, sobre un particular dominio de la existencia humana".

⁶⁵⁰ Segato in Bidaseca et Vazquez Laba, dir., *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, p. 22.

⁶⁵¹ Segato in *ibid.*, p. 25.

⁶⁵² Traduit de l'espagnol par l'autrice: "La brecha de descolonización que es posible pleitear dentro de la matriz estatal será abierta, precisamente, por la devolución de la jurisdicción y la garantía para deliberar, lo que no es otra cosa que la devolución de la historia, de la capacidad de cada pueblo de desplegar su propio proyecto histórico".

et dans une perspective intersectionnelle décoloniale, comme signalé par Rita Segato, d'écouter les voix des « autres ». C'est-à-dire d'instituer un monde où chacun, chacune, puisse vivre ses identifications choisies, où toutes les voix puissent entrer en dialogue sur ce qui est interprétable et pensable, où chaque peuple puisse écrire son histoire, en dialogue avec les autres, mais un dialogue qui ne soit pas structuré unilatéralement et selon la logique du système-monde hiérarchique. Au-delà d'un horizon fixe pour chaque culture, il s'agit de faire circuler à travers le dialogue interne, les inconsistances, les contradictions du discours propre à chacune. Et ce, pour répondre à ce qui est interprété par chaque culture comme problématique par rapport aux idées déjà présentes en elle et à celles qui proviennent des dialogues avec les autres configurations de sens. Lesquelles s'exercent de façon horizontale⁶⁵³.

Il est difficile de dire comment serait quelque chose qui n'existe pas encore, parce que la meilleure manière d'être pour l'interculturalité-intersectionnelle serait qu'elle soit construite et vécue comme désirable par les parties prenantes. Toutefois, pour donner des exemples dont il serait possible de s'inspirer pour la réalisation, je partage ici l'expérience d'un séminaire que j'ai co-créé avec quatre personnes appartenant aux communautés "indigènes" ou "originaires" d'Amérique du Sud : Jacinto Aceri (Guaraní habitant en Bolivie et Argentine), María Luisa Duarte (Guaraní du Paraguay), Gabina Ocampo (qom d'Argentine) et Miguel Roque (huarpe d'Argentine). Et ce, grâce à ma rencontre avec Jacinto Aceri dans une École latino-américaine de l'Anthropocène Urbain, co-organisé par l'École Urbaine de Lyon et l'Universidad de San Martín à Buenos Aires, Argentine en 2019, après quoi Jacinto, coordinateur de communication de la nation Guaraní, est venu à Lyon pour l'événement « À l'École de l'Anthropocène 2020 ». Pour l'édition 2021, il a proposé un événement où les peuples indigènes pourraient prendre la parole à propos de l'Anthropocène (dialogue qui normalement est réservé à un petit groupe entre Modernes), dans leurs propres termes (des termes non modernes) : c'est-à-dire qu'il s'est proposé de réaliser ce que je viens d'évoquer à la suite de Rita Segato. Pour ce faire, ils m'ont invitée à co-créer un dialogue horizontal interculturel. Nous avons travaillé cinq mois à la préparation des thèmes, des approches, des prises de parole et le tout par le dialogue entre nous, une véritable co-création. Chacun et chacune a décidé de l'image de soi et de sa communauté à présenter et représenter. Ils ont ensemble précisé—de manière

⁶⁵³ Bidaseca et Vazquez Laba, dir., *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* ; Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*.

collective— cette image de soi (un soi à la fois individuel et collectif). Le séminaire s'est développé en quatre séances, consultables en ligne⁶⁵⁴.

On pourrait penser que c'est là un exemple en relation avec l'interculturalité (ce qu'il s'efforce d'être) mais non de l'intersectionnalité, parce qu'après tout un tel dialogue est établi de façon « naturelle », « simple », presque donnée : rien d'intersectionnel dans la prise de la parole. Cependant, Gayatri Spivak⁶⁵⁵ a déjà bien montré en quoi cette image du dialogue neutre et garant de la vie sociale peut être trompeuse puisqu'il est soumis aux rapports des domination, et que les subalternes, la plupart du temps, ne peuvent pas parler (ou plutôt ne seront pas écoutés ou pris au sérieux). J'approfondirai dans la prochaine étape la relation entre l'intersectionnalité et l'interculturalité ; présentement, il vaut mieux rappeler qu'être indigène, femme, racialisé, pauvre, fait qu'on est structurellement exclu du dialogue, et quand on y est effectivement invité, on l'est selon les agendas et les outils du maître⁶⁵⁶. Rien de plus difficile dans le système-monde que d'être autorisé à présenter—créer soi-même sa propre image. Dans les séances de préparation pour le séminaire, on a discuté sur la manière de faire de tous pour être écoutés, ne pas être folklorisés, décontextualisés, et aussi sur la manière de garantir une traduction interculturelle plutôt que la seule traduction entre les langues (de la langue indigène à l'espagnol et de l'espagnol au français). En fait, ma participation au sein de cette équipe avait pour but de contribuer à la traduction interculturelle, de préparer l'écoute, qui n'est pas acquise quand on actualise plusieurs intersectionnalités.

Dans ce séminaire, nous tous (indigènes ou non), avons eu l'opportunité de choisir et d'élaborer ensemble notre image d'élection (notre représentation et autoreprésentation, la langue dans laquelle nous allions nous exprimer, les thèmes, l'ordre des présentations, et bien sûr, le contenu des exposés). C'est cette possibilité d'autodétermination qui constitue un des objectifs de la critique adressée à l'image homogénéisante de l'humain imposée par la modernité. Je procède à cette critique des images de l'humain du système-monde

⁶⁵⁴ Disponibles en espagnol et en français, sur la page : <https://ecoleanthropocene.universite-lyon.fr/> sous le nom : "Sentir-penser pour écouter : Chemins vers l'interculturalité", divisé en quatre séances. Au moment pour moi de travailler à cette thèse, nous tous avons comme projet d'écrire un texte où cette dimension méthodologique concernant la manière d'élaborer de l'interculturalité (en reconnaissant les intersectionnalités actualisées) serait développée selon notre expérience de préparation et de réalisation de ce séminaire. Ce texte sera effectivement écrit à dix mains par nous cinq, et sera publié par l'École Urbaine de Lyon, comme contexte dans lequel situer le séminaire.

⁶⁵⁵ Spivak, Gayatri Chakravorty, « Nationalism and the imagination », *Lectora*, vol. 15, 2009, pp. 75-98 ; Spivak, *¿Puede hablar el subalterno?*

⁶⁵⁶ Salamanca González, « Qui veut écouter le subalterne? »

moderne pour retrouver précisément la possibilité de l'autodétermination pour tous et toutes.

Je veux souligner par-là que la mise en chantier de l'interculturalité, de la décolonialité et de l'intersectionnalité est en chemin ; qu'il nous reste à les imaginer et à les mettre en œuvre (même si nous nous trompons). Ce que je veux dire est qu'il est urgent pour les humains, tant au Nord (je crois) qu'au Sud global, de sortir des murs de la modernité. Et que cette sortie n'est pas seulement théorique. Elle est surtout urgente au niveau pratique, existentiel.

Dans cette partie de l'étude, j'ai déployé le regard du maître sur ce qu'est –pour lui– la condition humaine, établi comment il s'est imposé comme norme, quand ce n'est qu'une configuration culturelle parmi d'autres possibles. Ce que je propose, c'est un changement de regard : penser ce qu'être humain peut vouloir dire en clé décoloniale, et c'est le cœur de la prochaine partie.

Pour une éthique décoloniale

Tenemos que obligar a la realidad a que responda a nuestros sueños, hay que seguir soñando hasta abolir la falsa frontera entre lo ilusorio y lo tangible, hasta realizarnos y descubrir que el paraíso perdido está ahí, a la vuelta de todas las esquinas...

Julio Cortázar, Entrevista Alcor 29, 1964

Nous devons obliger la réalité à répondre à nos rêves, il faut poursuivre en rêvant jusqu'à abolir la fausse frontière entre l'illusoire et le tangible, jusqu'à nous réaliser et découvrir que le paradis perdu est là, à chaque coin de rue...

Julio Cortázar, Entrevista Alcor 29, 1964

Ce chapitre est né du besoin de réfléchir au modèle de l'humain qu'on considère comme sujet de décisions : le sujet moral. En référence aux approches féministes, dans le chapitre précédent nous avons été confrontées à cette nécessité, quand en suivant Virginia Held, nous avons trouvé une des racines de la critique adressée aux éthiques de la modernité quant au type de sujet qu'elles prenaient comme modèle pour se développer.

Le problème des éthiques modernes réside dans le fait qu'elles prennent les sujets dominants dans les sociétés comme mesure pour toute humanité, sans rendre compte de ce choix anthropologique, non plus que de ses implications ontologiques. Ce chapitre avait ainsi pour but l'analyse de présupposés anthropologiques pour fonder les éthiques.

Pour ce faire, j'ai commencé par l'anthropologie philosophique, pour décrire l'indétermination humaine et ses implications, à l'heure de conceptualiser la vulnérabilité en tant que condition humaine. Cette vulnérabilité entendue en trois sens : la mortalité comme limite ultime, le manque de réponses précodifiées pour soutenir la vie et en conséquence le pli ontologique de l'altérité (le care étant dès lors constitutif de condition humaine), et finalement, la socialité en tant que partie prenante de la condition humaine qui peut inaugurer un troisième mode de vulnérabilité, celle exercée par l'autre. Deux idées à souligner dans cette conception de l'humain : l'inscription existentielle du care dans l'ontologie humaine et l'interprétation positive de l'ouverture à l'altérité ; *l'autre* constitue pour l'humain la seule possibilité de vie, et non seulement un risque de violence.

L'absence de réponse déterminée pour justifier la vie ouvre la condition humaine à l'ordre socio-historique et en ce sens, nous avons vu comment la prise en charge de l'humanité s'avère fondamentalement symbolique : il s'agit de se faire et de faire monde à travers les symboles et le langage, qui sont pris et nous prennent dans des rapports de pouvoir. Cependant, cet assujettissement n'invalide pas toute possibilité de création, parce que les

sens et significations institués sont des créations humaines. La vie va se jouer dans la représentation intermittente d'un *je* face à l'altérité, dans un monde structuré. Dans cette perspective, l'humain apparaît vulnérable, social et créateur.

Cette conception de l'anthropos implique de le situer dans l'espace et dans le temps. C'est-à-dire que ce n'est pas une anthropologie universaliste, mais particulariste, qui pose comme prémisse que l'humanité ne se réalise qu'en particulier et que ces réalisations historiques constitueront plus tard ce que nous considérons comme « l'essence » de l'humanité. Cette particularisation de la condition humaine l'inscrit, à partir du lieu où je l'énonce, comme recherche de la diversité perdue, qui passe par et se fonde dans la restauration de l'indétermination humaine comme racine de la condition humaine.

Pour la construction d'une éthique décoloniale, il était indispensable de rendre compte d'une humanité non coloniale, et pour ce faire, cela impliquait pour moi de décrire la domination d'un modèle moderne d'humanité ; pour cela j'ai procédé à la description des quelques idées fondatrices de l'anthropologie à l'œuvre dans le système-monde moderne. L'image de l'humain de la modernité, telle que je l'ai entendue ici, renvoie à deux disciplines d'anthropologie, qui s'avèrent également partielles (et de surcroît dissociées). L'anthropologie –discipline sociale– quant à elle, a eu tendance à figer l'altérité de l'autre dans une humanité atemporelle, à comprendre le care depuis la structure de la paternité, de la magie ou de la religion, à se mettre en quête de lois dirigeant les sociétés et qui les rendent faciles à comprendre. On y est à la recherche d'explications sur les « autres cultures », explications qui ont eu tendance à être essentialistes, anhistoriques, imperméables à celles-ci. Son lieu d'énonciation est invisibilisé, autoréférentiel, et elle considère l'exotisme de cultures vierges, parce que sans relation avec *le monde occidental civilisé*⁶⁵⁷. Cette anthropologie étudie les cultures ainsi traitées comme subalternes. Par ailleurs, l'anthropologie des dominants se décline comme l'anthropologie philosophique de l'humanité créatrice et toute puissante. Celle de l'autodétermination, de l'autonomie. Où l'on est ce qu'on peut imaginer, ce qu'on institue pour soi aussi bien que pour le monde. Véhiculant une image d'un être humain idéal, autosuffisant qui, « en théorie », peut se penser au-delà de ses circonstances.

Le problème de ces compréhensions de l'humain ne tient pas à leur plus ou moins grande précision ou adéquation, bien qu'elles soient –au moins– incomplètes, pas plus qu'à leur

⁶⁵⁷ Dietz, « La interculturalidad: desafíos epistemológicos y respuestas antropológicas »; Dietz, « Interculturalidad: una aproximación antropológica ».

manque de dialogue interdisciplinaire. Le problème est qu'elles cachent le sujet qui élabore ainsi la théorie, de même que leur lieu d'énonciation, et leurs *intentions communicatives* et de recherche⁶⁵⁸. Autrement dit, le problème tient à leurs prétentions d'universalité. Peut-être déploient-elles adéquatement ce que signifie être humain aux États-Unis, en Angleterre ou en France, mais quel droit ont-elles pour énoncer, depuis une prétendue neutralité, l'histoire des autres⁶⁵⁹ ? Pourquoi les hommes issus de ces cultures sont-ils la mesure et les juges de l'humanité « en regard de l'universel » ? Plus encore, comment soutenir que l'explication anthropologique est celle que font les anthropologies du Nord, quand leurs prétendus subalternes ont élaboré eux-mêmes des théories anthropologiques les concernant, qui n'adhèrent pas aux interprétations que dicte le Nord ?

La visée de cette recherche est de travailler à une éthique non coloniale, c'est-à-dire une éthique non normative, une éthique du care comme attention à l'autre et cela requiert un autre modèle de l'humain, d'humain non-colonial. Le cœur de ce déploiement de la condition humaine est la reconnaissance et la valorisation de la diversité humaine. Je postule un modèle d'humain décolonial dans ce sens qu'il n'accepte pas, pour les configurations culturelles des humains, de hiérarchies supposées révélées ou dites rationnelles. Ce que je cherche à construire, c'est une éthique (construite sur un modèle d'humain) qui donne à chacun son passé, son présent et ses futurs⁶⁶⁰, c'est-à-dire que chaque communauté soit reconnue comme ayant le dernier mot sur le mode du vivre, et par ce biais-là, que toutes en aient la responsabilité.

Le problème des conceptions de l'humain par la modernité ne tient pas au fait qu'elles proposent des concepts, ou des théories, ou des différences, ni aux concepts en eux-mêmes ; mais au fait que les concepts, les théories et les différences sont associés à certaines valeurs, et qu'ils sont hiérarchisés⁶⁶¹. Dans ce sens-là, le problème du système-monde moderne et de ses disciplines et conceptualisations peut être un problème

⁶⁵⁸ Corona Berkin et Kaltmeier, dir., *En diálogo : metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales* ; Corona Berkin, *Producción Horizontal del Conocimiento*.

⁶⁵⁹ Corona Berkin, Sarah, « Flujos metodológicos desde el Sur latinoamericano. La zona de la comunicación y las Metodologías Horizontales », *Comunicación y Sociedad*, décembre 2017, pp. 69-106.

⁶⁶⁰ Segato in Bidaseca et Vazquez Laba, dir., *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, p. 25.

⁶⁶¹ Crenshaw, « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color ».

d'adéquation théorique interne, mais il est, plus profondément, et peut être plus radicalement, un problème moral et éthique.

Ce système constitue un problème éthique du point de vue de l'éthique de la recherche, qui implique la manière, le rôle et le sens que nous accordons à notre tâche *anthropologique* (les modèles d'humanité que nous créons dans cette anthropologie, c'est-à-dire auxquels nous prêtons voix et sens), dans le but même de la recherche : Est-ce que nous cherchons à décrire le fondement des oppressions en cours, dans quel but ? Est-ce que nous nous situons au-delà de la réalité ? À qui et à quoi sert notre recherche ?

Le côté moral tient au fait que le langage dont on use dans le monde est performatif, et une fois la théorie « lancée », elle deviendra « réelle », et nous produirons ce que nous nommons. Il y aura des personnes qui vont incarner jusque dans leur corps nos théories anthropologiques, qui vont faire leur vie et prendre leurs décisions à partir desdites théories, sous certains de leurs aspects. Pour ces personnes, ces décisions seront morales. Comme elles le sont pour nous, chercheurs, dans nos choix concernant ce que nous en dirons.

La question du modèle de l'humain est indissociable de la question éthique, et inversement. Tout effort pour les séparer est intéressé, non pas neutre ni naturel. La vie humaine est intrinsèquement et constitutivement morale. La morale n'est pas une sphère indépendante ni de la réalité, ni de la société, ni de la vie, pas plus que de *l'anthropologie*⁶⁶².

Dans cette dernière partie du chapitre je vais préciser les dimensions morales et éthiques de l'anthropologie, l'immoralité qu'elle attribue à toute différence de valeur par rapport à ses propres normes, et les possibilités qui demeurent pour les relations interculturelles. Je vais développer l'approche selon laquelle l'éthique est une tâche herméneutique, pour finalement faire le lien entre cette proposition anthropologique et une éthique du care décoloniale.

La défaillance morale de la modernité

La modernité n'est pas ici un moment déterminé dans l'histoire de l'humanité, elle ne se réduit pas non plus aux théories qui l'ont créée ou soutenue. La modernité dont je me préoccupe est d'ordre symbolique, elle est une configuration culturelle constituée, selon

⁶⁶² Tronto, *Moral Boundaries*.

mon approche théorique, de quatre idées-monde, c'est-à-dire qui ont indissociablement contribué à élaborer la représentation de ce monde et à son effectuation. Ce qui m'intéresse de ce système-monde moderne n'est pas la discussion académique sur sa consistance interne, mais sa façon d'opérer et de s'instituer en s'imposant à tous les autres mondes. C'est dire qu'il est nécessaire est de souligner la prééminence de ces idées-monde comme pratiques de domination, comme fondatrices et formatrices des systèmes de domination.

La modernité est dichotomique. Les dichotomies sont nodales pour le projet de la modernité parce qu'elles vont s'ériger comme les pierres de touche de mise en œuvre des colonialités, et des existences qu'elles nient face à elles. Les distinctions fondamentales de la modernité sont ces partitions individu-société, corps-esprit (âme, ou raison), nature-culture, homme-femme, sujet-objet, sauvage-civilisé, bien-mal, centre-périphérie, anthropocentrisme-environnement, théorie-pratique, discours-actions, loisir-travail. Ces distinctions sont entendues comme claires et distinctes, comme si les penser était preuve de leur pouvoir explicatif du monde vécu, en plus de leur caractère moral neutre (sinon évidemment bon).

Ces idées font cercle les unes par rapport aux autres : une anthropologie qui distingue le *je* des autres, qui accepte la dichotomie corps-cerveau/psyché⁶⁶³ (esprit ?), raison et émotion, va être en syntonie avec une épistémologie du sujet-objet, mais surtout, avec une épistémologie théorie-pratique.

À partir de l'acceptation de ces dichotomies comme grilles herméneutiques pour comprendre le monde, et pour conduire la vie, on est amené à accepter leurs valeurs associées : l'objectivité est préférable, l'individu est en position centrale, la raison vaut plus que les émotions, la nature est déterminante et l'emporte sur la culture, le corps est négligeable, le monde vécu est une simple contingence. Ce qui importe, c'est la théorie ; si la pratique n'est pas en accord avec elle, le problème vient de la pratique.

De ce fait, la modernité en est venue à ignorer la morale. La morale est pratique par définition, et la pratique est négligeable selon le système-monde. Par conséquent, n'est pas surprenant l'échec moral de la modernité. Elle est en échec dans un jeu où elle ne veut pas l'emporter, qui n'est pas intéressant parce que pratique, contingent, subjectif,

⁶⁶³ En espagnol nous la nommerons "cuerpo-mente", "mente" étant la dimension "consciente", intellectuelle et émotionnelle de la personne.

temporel. Ce point est central : la moralité est susceptible d'être présupposée par la modernité, parce qu'elle est, en tout cas, la conséquence d'un raisonnement « éthique » convainquant qui s'accroche à ses syllogismes ; mais elle n'est, quant à elle, qu'une dérivation pratique, et sous cet angle-là, elle ne mérite pas attention.

Plus encore, elle est subalterne dans l'échelle de la modernité, ce qui veut dire qu'on ne peut en parler sans honte. Parler de morale, discuter sur les valeurs, équivaut à s'accrocher aux brouilles. C'est argumenter complètement hors-sujet, être dans les détails. Étant donné que les significations de la modernité sont interdépendantes, on ne peut pas envisager une discussion publique sur l'éthique sans être jugé ignorant, sentimental, féminin, rétrograde.

Bien sûr que la modernité a réfléchi à l'éthique (parfois nommée morale à condition d'accepter une rationalité universelle qui dicte universellement comment agir) ; ses réflexions éthiques sont, nécessairement, théoriques. Sans relation avec la pratique, se félicitant d'en être éloignées. L'élaboration théorique en matière d'éthique a été admise en tant que moralement « bonne » au nom de sa prétendue rationalité universelle. C'est-à-dire que pour la modernité, le fait d'avoir une consistance logique interne dans l'ordre théorique est une garantie morale suffisante.

Le dualisme n'est pas un mal en soi et c'est faire preuve d'ingénuité que de le stigmatiser pour des raisons purement morales, à la manière des philosophes éco-centriques de l'environnement ou de lui faire porter la responsabilité de tous les maux de l'ère moderne, de l'expansion coloniale à la destruction des ressources non renouvelables en passant par la réification des identités sexuelles ou des distinctions de classe. On doit au moins au dualisme, avec le pari que la nature est soumise à des lois propres, une formidable stimulation pour le développement des sciences. On lui doit aussi, avec la croyance que l'humanité se civilise peu à peu en contrôlant toujours plus la nature et en disciplinant de mieux en mieux ses instincts, certains des avantages, notamment politiques, que l'aspiration au progrès a pu engendrer⁶⁶⁴.

Au risque de faire preuve d'ingénuité, je soutiens que les raisons morales sont plus que suffisantes, pour réfuter les dualismes. Parce que Philippe Descola prend en compte seulement le côté des dominants dans sa défense du système-monde moderne, parce qu'il est en train de défendre la modernité, la colonialité, le capitalisme et le patriarcat en vue de leurs avantages politiques pour les privilégiés, mais au prix de la vie des autres. Non seulement la modernité s'assume et se défend comme bonne, mais faire appel à la morale est apparemment faire preuve d'ingénuité ; ce qui implique qu'on se dispense de fournir

⁶⁶⁴ Descola, *Par-delà nature et culture*, pp. 152-153.

le moindre argument pour justifier ce en quoi l'immoralité de l'esclavagisme, les génocides, l'exploitation, la négation de l'humanité de l'autre sont négligeables, et de révéler pour qui ils le sont.

Assez logiquement, les Occidentaux avaient ainsi interprété ce message : puisque le culte du Progrès suffisait à rendre "vertueux", il était inutile de se fatiguer à transmettre des Valeurs. À quoi bon inculquer aux jeunes des principes surannés, des normes obsolètes ?⁶⁶⁵

Il ne fallait pas surtout stigmatiser ingénument les formidables stimulations que le progrès, l'élan à contrôler la nature et la civilisation des sauvages ont offert à l'humanité « entière ». Le progrès, la technique, la rationalité instrumentale sont sinon bons, du moins neutres, –défend l'Occident moderne. J'ai déjà récusé la pertinence de la scission entre la pureté de la théorie et les aléas et la contingence contaminant la pratique.

La raison instrumentale s'est instituée en tant que moralement bonne, nécessairement, parce que rationnelle⁶⁶⁶. Il y a une équivalence entre rationalité, connaissance, et bien moral. C'est-à-dire que cette rationalité moderne en accord avec la conception dominante de l'humain, ou comme base « naturelle » de l'épistémologie, est aussi la valeur morale ultime, et la dernière garantie éthique⁶⁶⁷. Il sera possible de prédiquer son bien-fondé de tout ce qui constitue une marque de rationalité⁶⁶⁸.

En conséquence, les hiérarchies vont être justifiées moralement sur la base de leur logique ou de leur raison fondatrice⁶⁶⁹. Le monde tel qu'il est sera vu comme le meilleur des mondes possibles, parce que « rationnel » et logique. Par cette équivalence, le système-monde moderne acquiert sa garantie morale et pourra valider théoriquement (ce que par ailleurs ont fait les éthiques modernes) le bien-fondé du monde moderne, colonial, capitaliste et patriarcal. Si on est amené à reconnaître génocides, guerres, dépossessions et oppressions, ils ne seront traités que comme contingences morales, exceptions, aléas.

L'Occident avait inventé le monde-machine, l'animal-machine, l'homme-machine. Fort logiquement, la morale se faisait à son tour mécanique. La formule est à prendre au pied de la lettre. [...] Le citoyen idéal était un automate correctement réglé, un être qui n'avait besoin ni de réfléchir ni de sentir⁶⁷⁰.

⁶⁶⁵ Thuillier, *La Grande Implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident 1999-2002*, p. 77.

⁶⁶⁶ "Ainsi serait démontrée la justesse des thèses condorcétiennes: « *La nature lie par une chaîne indissoluble la vérité, le bonheur et la vertu* »" *Ibid.*, p. 81.

⁶⁶⁷ Salamanca González, « [No] Es cuestión de lógica o de cómo "las decisiones [no] se toman solas" ».

⁶⁶⁸ D'une idée de rationalité bien restreinte : celle de la rationalité instrumentale, qui à côté de l'individualisme moderne, était conçue comme une des sources des problèmes [moraux] de la modernité, même du point de vue des modernes. Voir par exemple: Taylor, *La Ética de la Autenticidad* [1991].

⁶⁶⁹ Salamanca González, « [No] Es cuestión de lógica o de cómo "las decisiones [no] se toman solas" ».

⁶⁷⁰ Thuillier, *La Grande Implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident 1999-2002*, p. 333.

L'éthique et la morale, acquiesçant à la raison bonne, se sont limitées à discuter théoriquement sur les bonnes définitions en matière de valeurs républicaines, sur le point zéro de l'humanité à partir duquel bien distribuer les valeurs, en acceptant implicitement (parfois explicitement) les présupposés sur la condition humaine propres au système-monde que j'ai évoqués dans la partie précédente.

La morale est devenue un thème individuel, le bien se trouvant souvent réduit à l'obéissance, au conformisme, indexé sur les aspirations propres aux hiérarchies établies. Les renforçant et les confortant par-là. D'où l'on peut déduire que si la hiérarchie est moralement bonne, le subalterne mérite sa subalternité. C'est-à-dire que sous le règne de la raison, on a toutes *les raisons* de défendre l'expertise et par ce biais-là, la hiérarchie ; et par conséquent, l'oppression s'avère bien fondée.

Le subalterne devra, au cas où il irait jusqu'à trouver injuste son oppression, ou s'il se trouvait dérangé par le racisme, par la colonialité, par le capitalisme ou le patriarcat, trouver les « bonnes manières » de « faire remonter » sa plainte. Bien sûr que les bonnes formes sont les outils du maître, et c'est la reconnaissance du maître qu'il faut gagner. Or, le maître est précisément le plus intéressé à maintenir les choses telles qu'elles sont (car il en est le bénéficiaire). Bref, il est impossible pour le subalterne de se libérer du système-monde avec les outils du maître⁶⁷¹. Le maître est juge et partie. Un « bon subalterne » est toujours subalterne.

Comme conséquence de l'équivalence entre raison et bien moral, une éthique du care décoloniale et sa conception de l'humain n'ont pas et ne peuvent avoir par elles-mêmes de garanties morales. Personne n'a reçu une faveur qui protégerait toutes ses décisions, ni même aucune d'entre elles. Chaque décision prise par quelqu'un l'est dans des conditions qui sont nodales, et il lui faudra rendre compte des valeurs qu'il a considérées et du statut qu'il a accordé aux divers paramètres en jeu, et finalement à son choix. Rien n'est seulement question de logique, et les décisions ne se prennent pas d'elles-mêmes⁶⁷². La morale n'est pas l'application d'une casuistique, mais le cœur de la vie humaine dans son débat avec elle-même et sa propre finitude, et la seule source de responsabilité.

Cette dimension constitutivement morale de l'existence humaine est niée et invisibilisée par le système-monde moderne, et cette réduction à néant est attestée par la difficulté de

⁶⁷¹ Lorde, « The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House » ; Dorlin, Elsa, *Se défendre. Une philosophie de la violence.*, Paris, France, Éditions la Découverte, 2017.

⁶⁷² Salamanca González, « [No] Es cuestión de lógica o de cómo "las decisiones [no] se toman solas" ».

la modernité à instituer les raisons morales au-dessus des raisons économiques (ce qui est facilement visible dans la crise climatique, par exemple). Au niveau existentiel, cette difficulté à la prendre en compte apparaît dans l'incapacité de l'éthique ou de la morale (en tant qu'enseignements académiques) à ouvrir sur *une véritable sagesse*⁶⁷³ pratique (une sagesse susceptible d'être vécue en acte). Cependant, elle est prise en compte par certains groupes sociaux subalternes, qui dans l'organisation sociale du care comme « aide », par exemple, sont susceptibles de reconnaître des valeurs autres qu'économiques. Ainsi des *care-givers* dont parle Pascale Molinier qui sont susceptibles à faire attention aux besoins émotionnels d'autrui, même en état de racisé ou subalternisé⁶⁷⁴.

Réduire l'éthique aux choix individuels d'une personne, qui sont à leur tour censés émaner d'une réflexion profonde, dont les soubassements seraient philosophiques et psychologiques, et influencés par des valeurs religieuses ou laïques dans une quête d'universalité, ne rend tout simplement pas compte des processus sociaux de la vie morale. Ces processus montrent à quel point l'individu est pris dans des activités économiques, culturelles, familiales, amicales et professionnelles qui définissent avec force son horizon moral d'une manière dont il ou elle n'est probablement qu'en partie conscient(e). Finalement, l'éthique, si on la conçoit comme un modèle de raisonnement moral qui se fait fort d'être le champion de la réflexion abstraite et du choix rationnel d'individus autonomes en quête de critères moraux objectifs, court le risque d'être inadaptée au cadre d'expériences humaines qui se déroulent dans des circonstances presque toujours incertaines et dans des contextes tout à fait spécifiques⁶⁷⁵.

L'analyse de la condition humaine en tant que sociale ouvre la porte à l'anthropologie sociale, et une des richesses de celle-ci est sa capacité à rendre compte de la complexité de l'humanité particulière, de l'humanité vivante. Par son recours à la réalité et aux données de terrain, elle ouvre la porte aux réalisations de la morale et de l'éthique, montrant clairement leur inefficience pour orienter l'action concrète, tout en décrivant « les contextes » dans lesquels les décisions se formulent, se prennent et se jugent. Il suffit de vouloir regarder la vie dans ses conditions sociales d'effectuation pour noter la défaillance de nos théories morales, et la nécessité d'une éthique pour la vie, pour la vie humaine telle qu'elle se vit, et non seulement telle qu'il est possible de la penser. « S'occuper de problèmes de justice sans se préoccuper de ces éléments contextuels

⁶⁷³ Voir aphorisms 27, 157- 161 et 165 in Taleb, « Additional Aphorisms, Rules, and Heuristics ».

⁶⁷⁴ Molinier, *Le travail du care*.

⁶⁷⁵ Kleinman, Arthur, « Repenser la nouvelle bioéthique », in Fassin, Didier, dir., *La question morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 401.

transforme les énoncés éthiques en de pures spéculations, en déclarations utopiques gratuites et manquant totalement leur cible »⁶⁷⁶.

Si l'on accepte comme pertinente la particularité des circonstances dans une éthique du care décoloniale, qui regarde la morale comme dimension existentielle de la vie humaine (par la vulnérabilité décrite et la nécessité de prendre des décisions), l'anthropologie sociale a une autre leçon à partager, une leçon de méthode, celle de l'ethnographie dans sa dimension morale.

L'ethnographe décrit les particularités du monde local dans lequel on lui a demandé de s'engager. Il/elle le fait en produisant trois types de connaissance : 1) connaissance des enjeux locaux pour les acteurs concernant les cas particuliers de la santé, de la souffrance et des soins étudiés ; 2) connaissance de la manière dont les acteurs locaux utilisent des cadres éthiques indigènes ou généraux pour penser les processus moraux dans leur propre monde ; et 3) connaissance de la manière dont l'ethnographe lui-même mobilise des catégories éthiques face au problème en question⁶⁷⁷.

Cette ethnographie comme méthode nous propose une manière de prendre en charge les dimensions morales dans la pratique académique, en matière de connaissance de-avec-pour les autres. Il ne s'agit pas de dire quelle est la bonne explication, mais de décrire comment le sens se configure dans une situation déterminée, configuration qui, tout comme l'humanité elle-même, peut être contradictoire. Ce qui inaugure une relation qui peut être horizontale, où lui (chercheur-chercheuse) aussi se considère comme partie prenante du dialogue, dans lequel les sens pluriels seront non seulement décrits, mais construits et reconstruits.

La lourde responsabilité qui pèse sur l'ethnographe est d'accepter et de rendre inévitable une prise de position dans chaque alternative, ce qui est le fondement de l'action morale et éthique. La limite de l'ethnographie est qu'elle ne fournit aucune assurance ni aucun moyen de résoudre le conflit originel. Les étapes que j'ai proposées ne font que suggérer les conditions les plus favorables pour un tel résultat. Mais elles enseignent aussi que les « bons résultats » peuvent ne pas se produire. Ce sens tragique, mêlé à l'optimisme d'une approche orientée vers la pratique, est une sorte de connaissance mixte que l'ethnographie peut au mieux produire. Bien sûr, comme toute intervention utile, elle peut aussi avoir des effets non voulus, qui doivent être pris en compte au cas par cas. Pourtant le sens tragique de l'ethnographe, associé à son implication dans la prise en compte et le maintien de la complexité dans son cadre d'analyse des problèmes en jeu, peut aider à contrebalancer à la fois l'optimisme excessif des Américains sur la manière

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 402.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 408.

de régler les problèmes et le réductionnisme excessif du type de données considérées comme pertinentes pour mener des politiques⁶⁷⁸.

La responsabilité à laquelle l'ethnographie nous confronte concerne la dimension morale de la connaissance et de la recherche, tout particulièrement quand elle implique des humains. Une fois installés dans la dimension particulière qu'est la morale, sans modèle universel auquel nous raccrocher, nous sommes devant un abîme : il n'y a pas de garantie du sens. Nous sommes faillibles. C'est seulement par cette réconciliation avec la vulnérabilité humaine que nous retrouvons une condition humaine véritablement *humaine*, la morale, et la responsabilité, toujours accompagnées à la fois de cette dimension tragique et d'un optimisme stratégique. La grande leçon de l'anthropologie pour l'éthique est la reconnaissance du degré d'importance de la vulnérabilité humaine, l'effort pour maintenir la vie dans la complexité qui la caractérise, la centralité des configurations des sens, l'incorporation de l'implication de celui qui élabore la théorie, et l'exigence de rendre compte de ses choix. La grande leçon de l'anthropologie est la réactualisation de la dimension existentielle de la morale.

La dimension existentielle de la morale ne tient pas au fait que la vie soit bonne ou mauvaise, –elle peut bien l'être–, mais au fait que l'expérience de vivre humainement implique une vulnérabilité qui nous impose de créer, dessiner et instituer du sens. La vie est morale en ce qu'elle n'a que le sens que nous lui choisissons. La vie est morale parce que la vie et la mort deviennent choix.

Rien dans la vie des humains qui ne soit moral, y compris dans nos expériences de la souffrance et de la douleur face à la mort, à la maladie ou à ce qui est perçu comme un manquement à la normalité (que cette prétendue anormalité soit psychique ou somatique). En ce sens, l'échec existentiel de la médecine réside, pour Arthur Kleinman, dans l'occultation ou l'invisibilisation de la morale, parfois dirigée par les consignes de la bioéthique ou de l'éthique biomédicale⁶⁷⁹.

Le discours rationnel de la raison instrumentale a éliminé la morale et l'affectivité de ce qui compte pour la bioéthique⁶⁸⁰, réduisant l'éthique de la vie à des calculs d'autonomie,

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 409.

⁶⁷⁹ Kleinman, Arthur et Benson, Peter, « La vida moral de los que sufren enfermedad y el fracaso existencial de la medicina », *Monografías Humanitas*, vol. 2, 2004, pp. 17-26 ; Kleinman, Arthur, *What really matters : living a moral life amidst uncertainty and danger.*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2006.

⁶⁸⁰ Kleinman et Benson, « La vida moral de los que sufren enfermedad y el fracaso existencial de la medicina ».

à une justice distributive ou à des dilemmes techniques. En regard de mon cadre interprétatif, je le reformule ainsi : le système-monde moderne a éliminé la dimension morale de la vie humaine, effaçant l'émotivité tout comme les affects, et par ce biais-là, effaçant la dimension pathique de la souffrance et de la douleur, associée à l'expérience de tomber malade, de vivre avec une maladie et de mourir ; tout cela en cohérence avec les valeurs de la modernité, la colonialité, le capitalisme et le patriarcat. Tout ce qui est ainsi effacé est en fait ce qui est central et qui constitue une des valeurs et des préoccupations fondamentales des personnes concrètes, quand une vie se trouve dans une situation « extrême », c'est-à-dire quand la vulnérabilité n'est plus contournable.

Arthur Kleinman, dans le cadre de l'anthropologie médicale et grâce à l'ethnographie comme méthode, rejoint par les récits de vie des personnes, notre critique à la bioéthique principialiste, formelle et édictée par des comités. Pour les praticiens, les *care-givers*, les personnes ayant l'expérience de la maladie ou de la mort d'un proche, il n'est pas « étrange » d'incorporer la narration, les détails, l'expérience de la souffrance dans le compte-rendu de ce qui a valeur dans une vie. Il suffit de laisser s'exprimer les expériences subjectives de souffrance pour montrer à quel point la vie humaine est symbolique, affective, morale, comme l'ont montré les recherches des anthropologues comme Joao Bielh⁶⁸¹, Byron Good⁶⁸², François Laplantine⁶⁸³ ou encore Arthur Kleinman⁶⁸⁴. C'est à cette dimension que je consacre la prochaine étape.

L'éthique comme herméneutique

La condition humaine ne dicte rien, par conséquent la diversité est possible. Cette diversité se réalise dans un large spectre : nos « biologiques » sont diverses et affectées par nos cultures (notre alimentation, nos activités physiques)⁶⁸⁵, nos perceptions (« physiques ») sont plurielles, certains seront plus sensibles ou plus tolérants aux stimuli (lumière, sons, etc.). En un mot, toute notre humanité est façonnée par notre culture, y compris nos corps, nos perceptions, nos formes de sensibilité, nos états affectifs.

⁶⁸¹ Bielh, « Antropologia do devir. Psicofármacos – abandon social – desejo »; Voir <http://joaobiehl.net/>

⁶⁸² Good, Byron, *Medicine, Rationality and Experience. An anthropological perspective*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1994.

⁶⁸³ Laplantine, *Anthropologie de la maladie: étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine.*

⁶⁸⁴ Kleinman, *What really matters : living a moral life amidst uncertainty and danger.*

⁶⁸⁵ Maturana R. et Varela, *El árbol del conocimiento.*

Sarah Corona Berkin ayant travaillé à la recherche dans divers contextes culturels a montré en quoi notre prétendue perception de la pertinence dans les images est aussi un produit culturel⁶⁸⁶. Elle est une des fondatrices des méthodologies horizontales et travaille à Guadalajara, Mexique, où elle a mené plusieurs recherches avec le peuple originaire wixárika autour de l'éducation interculturelle, des études culturelles et des arts dans une perspective décoloniale. Je voudrais décrire une de ses recherches, la première dont je l'ai entendue parler. Il s'agit d'une recherche horizontale sur les manières de voir, sur la construction culturelle du regard. Pour ce faire, elle a emmené un groupe d'élèves (31), adolescents entre 13 et 16 ans de la communauté wixárika de San Miguel Huaixtita, Jalisco, dans un voyage à la découverte de « la grande ville de Guadalajara ».

La communauté est située à vingt heures de la ville, avec une partie de la route (la plus proche à la communauté) sans revêtement, ceci illustrant en quoi ces communautés sont géographiquement « loin », c'est-à-dire objets de désattentions qui rendent la communication impossible ou difficile avec les autres. Ce qui a des conséquences à plusieurs niveaux.

L'objectif de la recherche avec ces jeunes était de renverser le regard sur la prétendue urbanité occidentale, de déplacer le lieu d'énonciation, à partir de celui qui raconte l'histoire, qui observe, et du point de référence qu'il prend. Chaque jeune disposait d'un appareil photo (jetable, avec 27 photos) et la consigne était de prendre, en tant que « chercheurs », des photos de leur premier voyage à la ville^{687, 688}.

Chaque photographie est intéressante, et dans le livre, chacune est accompagnée du nom de l'auteur, de sa raison de la prendre et de son intention en la prenant (parfois accomplie, parfois non). Ce qui est intéressant dans cette étude est le fait que ces photographies montrent ce qui est « central » ou « périphérique » (contextuel) même en matière d'images, c'est-à-dire ce qui s'inscrit en faux contre le mythe selon lequel la perception serait « non culturelle » mais tout à l'inverse naturelle. Cette recherche nous montre en quoi toute perception est en fait une perception culturelle. Nous apprenons à voir⁶⁸⁹. Je ne

⁶⁸⁶ Corona Berkin, Sarah, *Postales de la Diferencia. La ciudad vista por fotógrafos wixáritari*, México, CONACULTA, 2011.

⁶⁸⁷ *Ibid.*

⁶⁸⁸ Ce n'était pas le premier voyage à Guadalajara pour tous, trois d'entre eux y étaient déjà allés, et d'autres étaient allés dans d'autres "villes", qui selon la logique urbaine du pays, seraient considérées comme villages. Vingt d'entre eux n'étaient jamais sortis de leur communauté.

⁶⁸⁹ Corona Berkin, *Postales de la Diferencia. La ciudad vista por fotógrafos wixáritari* ; Corona Berkin et Martín Barbero, *Ver con los otros. Comunicación intercultural* ; Martín Barbero, *Los ejercicios del ver*.

veux pas dire par-là que nous apprenons à regarder, –cela aussi est effectif–, mais que notre perception n’a rien de « naturel », elle est filtrée par des codes, des schémas, des symboles culturels.

Dans la collection des photos, éditées comme cartes postales, nous voyons leur intérêt pour les voitures, pour les grands bâtiments, pour les fleurs, pour les fontaines, les fauteuils roulants, les animaux. Ce qui est intéressant, c’est que plusieurs de ces photos incluent des câbles électriques, les grandes installations électriques dans les rues. Et quand leurs auteurs ont été interrogés sur leur perception de ces éléments, ils ont répondu les trouver adéquats, et même décoratifs. Cette distinction entre ce qui est central et ce qui constitue « le reste » sans intérêt n’est pas tout à fait universelle.

Dans le livre, il y a trois photos où j’observe pour ma part un poster de Che Guevara au centre de l’image, que je pourrais quant à moi interpréter dans sa pertinence de symbole pour la jeunesse. En légende, la raison donnée par les photographes pour les avoir prises, était qu’ils voulaient conserver un souvenir du magasin où ils avaient acheté des t-shirts, pour le montrer à leurs familles. Les chercheurs leur ont demandé s’ils connaissaient la personne figurant sur l’image ou encore s’il y avait une relation avec la prise de la photo ; ce à quoi ils ont répondu non, ne l’ayant jamais vue⁶⁹⁰.

Sarah Corona analyse comment le type de vision qui s’avère indispensable dans leur environnement dans la sierra de Jalisco est catégorisé comme « périphérique », c’est-à-dire qu’il faut s’entraîner à voir le plus largement possible, pour avoir une perception « élargie » (à laquelle on s’entraîne aussi dans une formation théâtrale, par exemple) ; tandis que pour la vision privilégiée dans la photographie et la culture métisse dominante du pays, il faut bien se « focaliser », distinguer ce qui compte de ce qui est contextuel, et il faut par conséquent, « cacher » dans l’image ce qui est perçu comme accessoire ou contextuel (conformément bien sûr à des critères de beauté associés)⁶⁹¹.

Ce que les études culturelles nous apprennent, c’est qu’il y a une infinité de possibilités dans les configurations de sens des êtres humains, et que toute relation, comparaison ou hiérarchie relève et implique des rapports de pouvoir. La diversité de l’humanité est radicale et constitutive, qu’elle soit matérielle, corporelle, symbolique, esthétique, spatiale, temporelle ; ce à quoi je fais référence depuis le début de cette étude, suivant les

⁶⁹⁰ Corona Berkin, *Postales de la Diferencia. La ciudad vista por fotógrafos wixáritari*, pp. 68-69.

⁶⁹¹ Corona Berkin, Sarah, dir., *Pura Imagen*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011 ; Corona Berkin, *Postales de la Diferencia. La ciudad vista por fotógrafos wixáritari*.

penseurs et penseuses *zapatistas*⁶⁹², en soulignant qu'il y a une diversité de mondes possibles. Il s'agit à la fois d'un constat anthropologique, qui est devenu, contre le système-monde moderne, une valeur morale pour les subalternes, et c'est une des racines de l'éthique que je développe ici.

Du moins si l'on admet une diversité infinie des configurations culturelles possibles, –à quoi l'on fait référence avec le label « relations interculturelles »–, ce sont d'abord les relations entre différences, entre configurations de sens diverses. Quelle serait leur particularité ? Peut-être les rapports de pouvoir entre les parties prenantes, mais l'explication officielle se base sur une compréhension folklorique, close, et essentialiste de certaines « cultures », tandis qu'il y en aurait d'autres dites « universelles » ou du moins « non culturelles ». La question se pose de savoir comment se mettre en relation avec « ces êtres caricaturés, sans histoire, sans changements », bref, essentialisés.

Le multiculturalisme et l'interculturalité (parfois compris comme homonymes) posent problème pour les sociétés contemporaines. En quoi et pour qui cela représente-t-il un problème ? Si ce n'est à l'intérieur du système-monde qui veut imposer son anthropologie universaliste comme étant la seule. En regard de mon cadre interprétatif, la question concernant les relations interculturelles est plus clairement posée si on l'explique ainsi : comment et jusqu'où « tolérer » les configurations culturelles des subalternes⁶⁹³. C'est-à-dire que ce qui est en jeu est un rapport de pouvoir, et non la répartition d'essentialismes culturels. Il n'y a pas d'essences culturelles, mais seulement le pouvoir de certaines cultures de fixer les catégories sous lesquelles classer les autres.

La diversité n'est pas par elle-même un problème, le problème tient à la structuration du système-monde qui l'a hiérarchisée et qui continue de perpétuer la négation d'existences et d'engendrer la mort. C'est une donnée presque bien acceptée qu'on vit dans des contextes « multiculturels ». La multiculturalité est un concept du système-monde, qui se veut objectif ; il montre en quoi il y a des configurations culturelles variées dans les espaces des États-Nations modernes. De plus en plus, le système-monde s'est approprié le concept d' « interculturalité » pour signifier la [même] diversité « factuelle ». La multiculturalité impliquerait une stabilité et une imperméabilité de certaines cultures, qu'il faut tolérer, ou inclure (assimiler ?), au moins reconnaître, au sein d'un État qui se

⁶⁹² Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, « 1996 Cuarta Declaración de la Selva Lacandona ».

⁶⁹³ Dietz, « La interculturalidad: desafíos epistemológicos y respuestas antropológicas ».

donne comme a-culturel. Cependant, le concept de multiculturalité occulte, ou minimise, les rapports de pouvoir et de domination qui structurent les interactions sociales, tandis que c'est précisément pour les souligner que les philosophes latino-américains ont travaillé le concept d'interculturalité⁶⁹⁴.

L'interculturalité, en revanche, n'existe pas encore. C'est quelque chose à construire. Cela va bien au-delà du respect, de la tolérance et de la reconnaissance de la diversité ; au contraire, elle indique et encourage un processus et un projet socio-politique visant à construire des sociétés, des relations et des conditions de vie nouvelles et différentes. Ici, je fais référence non seulement aux conditions économiques, mais aussi à celles qui ont à voir avec la cosmologie de la vie en général, y compris les connaissances et les savoirs, la mémoire ancestrale et la relation avec la mère-nature et la spiritualité, entre autres^{695, 696}.

Pour confirmer cette définition, on distingue parfois entre différents usages du concept d'« interculturalité » et cette perspective est connue comme « interculturalité critique » ou « interculturalité décoloniale », qui soutient la définition que j'ai proposée de la culture comme ensemble de structures de significations subjectivées et objectivées en vertu desquelles les personnes agissent au monde. Du moins, selon une anthropologie décoloniale, c'est-à-dire qui fait l'analyse de notre monde dans les termes décrits dans ce chapitre, ce surgissement interne (*l'in-surgir*) de l'interculturalité implique que chaque peuple et chaque personne peut déployer son identité préférée, et que chacun puisse décider comment et dans quelles conditions se mettre (ou non) en relation avec les autres configurations culturelles.

L'interculturalité s'érige contre la colonialité ; elle indique en quoi il nous faut un autre projet de relations sociales, de structures, et d'institutions. Ce projet interculturel implique aussi le pluri nationalisme, c'est-à-dire la reconnaissance des peuples, des nations, précoloniales notamment, qui dans notre Amérique Latine demeurent dans un degré de sous-citoyenneté quand toutefois ils sont considérés, à défaut de quoi ces peuples restent

⁶⁹⁴ Walsh, Catherine, « Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado », *Tabula Rasa*, vol. 9, décembre 2008, pp. 131-152 ; Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*, Quito, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2009 ; Fonet Betancourt, Raúl et Di Martino, Marina, « Transformación Intercultural de la Filosofía. Entrevista a Raúl Fonet-Betancourt. », *Topologike*, vol. 5, 2009.

⁶⁹⁵ Walsh, « Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado », p. 140.

⁶⁹⁶ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "La interculturalidad, en cambio, aún no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas. Aquí me refiero no sólo a las condiciones económicas sino también a ellas que tienen que ver con la cosmología de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral, y la relación con la madre naturaleza y la espiritualidad, entre otras".

invisibilisés. C'est-à-dire que parler d'interculturalité décoloniale s'inscrit déjà dans l'imaginaire d'un autre projet historique alternatif au système-monde⁶⁹⁷.

Son effort [du concept d'interculturalité] n'est pas simplement de reconnaître, tolérer ou incorporer ce qui est différent dans la matrice et les structures établies. Au contraire, c'est faire imploser, dès la différence, les structures coloniales du pouvoir en tant que défi, proposition, processus et projet ; il s'agit de reconceptualiser et refondre des structures qui mettent en scène et en relation équitable des logiques, des pratiques et des modes culturels divers de penser, d'agir et de vivre. Ainsi, elle suggère un processus actif et permanent de négociation et d'interrelation où le propre et le particulier ne perdent pas leur différence, mais ont l'opportunité et la capacité de contribuer par cette différence à la création de nouvelles compréhensions, coexistences, collaborations et solidarités. C'est pourquoi l'interculturalité n'est pas un fait donné mais quelque chose en chemin permanent d'insurrection et de construction^{698, 699}.

Il faut préciser, comme le fait Catherine Walsh, le type d'interculturalité que nous proposons, car ce concept a été assimilé par le système-monde pour maintenir les oppressions et exclusions sur la base d'essentialismes culturels et de naturalisations ; ce qui a été particulièrement dommageable dans le domaine de la « santé interculturelle », dissimulant les structurations sociales des dommages (les dynamiques structurées d'attention et désattention envers certaines communautés). C'est dire que cette compréhension de l'interculturalité ne se contente pas d'une position assimilationniste, ni essentialiste. Il s'agit d'un projet de monde construit depuis la différence. Il ne s'agit donc pas de « bien comprendre » l'autre, mais de le prendre au sérieux dans sa différence.

Il n'y pas une bonne manière de se mettre en relation avec autrui, cela se construit. Cette construction, cette réponse « au problème de l'interculturalité » –plutôt de la multiculturalité, pour être congruente avec le fait que cela pose problème– n'existe pas a priori, elle est toujours pratique, historique, morale. Ma proposition implique une éthique circonstancielle sans représentants, c'est-à-dire que les relations interculturelles n'existent pas dans l'abstrait, mais ce sera concrètement, en fonction du but que les

⁶⁹⁷ Walsh, « Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado » ; Walsh, *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*.

⁶⁹⁸ Walsh, « Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado », p. 141.

⁶⁹⁹ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "Su afán no es simplemente reconocer, tolerar ni tampoco incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Por el contrario, es implosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es hacer reconceptualizar y re-fundar estructuras que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. Así sugiere un proceso activo y permanente de negociación e interrelación donde lo propio y particular no pierdan su diferencia, sino que tengan la oportunidad y capacidad para aportar desde esta diferencia a la creación de nuevas comprensiones, convivencias, colaboraciones y solidaridades. Por eso la interculturalidad no es un hecho dado sino algo en permanente camino, insurgencia y construcción".

personnes se donnent (dans et à travers le dialogue), qu'elles devront décider de ce qu'elles vont vivre.

Cette conceptualisation de l'interculturalité est compatible avec l'éthique du care décoloniale, qui comprend la vie morale non comme une donnée, ni comme la concrétisation d'un raisonnement abstrait, mais comme des prises de position relationnelles qui assument ce que Pascale Molinier nomme une « forme d'incomplétude de la morale »⁷⁰⁰. Cette expression étant à entendre comme le fait de savoir que les prises de décisions sont temporelles, relationnelles, construites, in-surgées, en chemin, et non pas définitives. La seule solution, la bonne solution, est telle qu'elle puisse être estimée vivable par ceux qui sont précisément concernés.

Autrement dit, strictement parlant, toutes les relations sociales sont des relations interculturelles, parce que nous avons tous des réseaux des significations variés, et nous devons « négocier » avec l'altérité ce que signifient les actions et les symboles auxquels elles se réfèrent, nous devons construire avec eux nos histoires et nos mémoires partagées. Le rôle de l'éthique implique de créer les conditions pour que toutes les voix puissent s'exprimer et être écoutées dans leurs termes propres, tandis que le rôle de la morale demeure existentiel, et implique pour chacun de forger socialement la personne que nous voulons devenir.

Il est clair que la compréhension dominante du multiculturalisme implique nécessairement une vision anthropologiquement coloniale envers certaines configurations culturelles. Il n'est pas possible d'entrer dans les débats actuels sur les relations interculturelles sans s'accorder sur une compréhension des autres (appartenant aux configurations subalternes) comme statiques, comme immuables, comme anhistoriques, bref, comme relevant d'une autre anthropologie (ethnologie ?) que celle du sujet autonome, libre, tout-puissant, propre à l'anthropologie philosophique, anthropologie de la neutralité prétendue.

Comme je l'avais évoqué auparavant, suivant Chimamanda Adichie, il y a une tendance majeure de l'Occident à raconter l'histoire des autres⁷⁰¹. À faire de représentations stéréotypées la réalité de l'autre. La conception de la multiculturalité se monte sur ces stéréotypes communautaires, elle s'immisce comme telle dans l'ordre académique, tout

⁷⁰⁰ Voir Chapitre 2 in Molinier, *Le travail du care*.

⁷⁰¹ Adichie, « The danger of a single story ».

comme au niveau politique, en les essentialisant. Le problème des stéréotypes n'est pas qu'ils soient faux (ou vrais) mais qu'ils sont incomplets⁷⁰², qu'ils sont, en tout cas, métonymiques.

Le projet d'interculturalité implique à l'opposé la reconnaissance que l'autre a le droit de créer et d'instituer sa propre représentation du monde comme de sa culture, et que cette représentation ne doit rien aux attentes des autres, sauf dans le cas où la personne (ou la communauté) décide librement de complaire à l'autre. Bien sûr que l'identification se construit socialement, en face de et par rapport à l'altérité : cela constitue une partie du caractère social de l'humanité ; mais cela ne signifie pas l'obligation de répondre à ce que l'autre attend ou veut de nous. L'autoreprésentation identitaire est –et doit rester– nôtre : rien de nous sans nous.

Il arrive pourtant souvent qu'on impose l'image et la représentation ultimes des subalternes⁷⁰³, continuant par ce biais-là à reproduire l'exotisation et la folklorisation de la différence. De même que la conduite du bon subalterne est soumise, l'image du bon subalterne est folklorique. D'autant plus que cette représentation est hétéronome. Sarah Corona, dans la même recherche sur les représentations des jeunes qui découvrent la ville, en consacre une partie à la représentation des « peuples originaires », du peuple wixárika en particulier dont ils sont issus, et aux identifications choisies par ces jeunes⁷⁰⁴. Parfois ils apparaissent sur les photos avec le vêtement traditionnel de la communauté, parfois ils apparaissent habillés « comme des métis » : leurs identifications temporelles leur appartiennent.

L'humanité de tous et toutes est un projet, qui implique des images, que nous nous faisons de nous-mêmes et de notre monde. Ce projet de création et représentation identitaires n'est pas fixé, il change, nous changeons. Pourtant, cette variabilité est niée pour certains, pour ceux et celles qui sont au bas de l'échelle du système-monde. Tandis que les dominants ne sont pas définis par leurs actions, leurs goûts, leurs conduites, leur passé ou même leur présent, les subalternes sont figés dans des essentialismes identitaires fixes, qui leur sont imposés de façon hétéronome, et à leurs dépens.

⁷⁰² *Ibid.*

⁷⁰³ Corona Berkin, dir., *Pura Imagen* ; Corona Berkin, *Postales de la Diferencia. La ciudad vista por fotografías wixáritari.*

⁷⁰⁴ Corona Berkin, *Postales de la Diferencia. La ciudad vista por fotografías wixáritari.*

Choisir comment et qui être, face à et pour autrui, est une tâche morale, et quand nous avons notre propre voix pour le réaliser et nous nommer, nous en sommes responsables. L'écoute comme attention première à autrui constitue le premier geste d'une éthique non normative. Faire le choix d'écouter l'autre, et commencer par entendre l'interprétation qu'il propose de soi ne se limite pas à une écoute verbale, si l'on accepte la diversité humaine, et la manière dont elle s'incarne en chacun.

Bien sûr que nous pouvons entrer dans un conflit d'interprétations possibles si nous sommes engagés avec d'autres disposant d'autres représentations que les nôtres dans un projet commun. Il n'y a pas de recette. Pour autant, ce n'est pas une invitation à la soumission, à diluer le *je* dans l'altérité, mais ce n'est non plus une invitation à s'imposer. Peut-être que nous n'arriverons pas à un accord. Peut-être que nous n'aurons jamais le temps de dialoguer sur tout. Peut-être que tous ne seront pas à l'écoute. Peut-être. Cette éthique n'est pas une éthique des relations garanties, elle porte ce composant tragique du défaut de sens qui accompagne l'humanité et la constitue comme vulnérable. Mais elle peut aussi être accompagnée d'une tendresse, d'une légèreté, d'un humour dans la relation, d'un optimisme.

Peut-être nous faut-il souligner encore le caractère tragique de l'existence humaine, dans sa souffrance, dans sa vulnérabilité, et dans le degré profond d'incertitude qui l'accompagne. En même temps, j'ai proposé déjà de changer l'orientation de l'optimisme en un optimisme stratégique, en l'inscrivant non dans le futur, mais dans le présent. Non dans la raison, mais dans nos émotions. Une éthique qui ne soit pas normative, mais ouverte à l'écoute de l'autre dans son mode d'être. Une éthique qui soit moins prescriptive qu'herméneutique, ouverte aux sens pluriels.

Il y a plusieurs chemins pour y arriver. J'argumente sur l'un, le mien. Mais il faut se rappeler qu'il n'est pas le seul. Pour moi, formée à la philosophie en même temps qu'aux sciences sociales, il n'y avait pas une division claire entre les disciplines, moins encore en habitant dans un pays comme le Mexique, pays de grands contrastes qui se conjuguent. Il faut se rappeler qu'une des conditions imposées par les pays développés aux autres, ceux du *tiers monde* – ainsi qu'on le nomme – est que nos recherches doivent servir à résoudre les problèmes de nos communautés. Nous sommes trop pauvres pour faire de la recherche pour la recherche. Nous avons le statut de *cas*, sur lesquels les théoriciens peuvent développer à la rigueur des observations pratiques, mais nous sommes impropres à nous élever jusqu'à la théorisation de notre situation pratique. Dans ce contexte, on peut

imaginer mes problèmes avec la philosophie dominante au sein de l'Académie et en regard de l'académisme. Ma recherche ne s'accordait pas avec les critères qu'elle était en train d'imposer (depuis le Nord) par la voie des comités d'éthique, seuls experts en la matière. Il me fallait m'inventer une façon de servir à quelque chose dans mon monde.

Cette parenthèse pour signaler en quoi la seule éthique possible pour moi est herméneutique. Et la seule méthode « réaliste » est celle de l'anthropologie sociale : l'ethnographie. Bien qu'une de mes préoccupations profondes soit la morale, –l'art de conduire sa vie au milieu des autres–, et par conséquent l'éthique, –la réflexion sur la prise de décisions–, leurs méthodes propres (philosophiques) les éloignaient de mes questions, de ma réalité et même des contraintes instituées pour faire de la recherche dans *le tiers monde*.

Cela m'a donné un indice très important, et c'est que je me suis senti obligé de devenir anthropologue, car c'était ce qu'il fallait pour comprendre la vision du monde des gens passionnés par *La ley del monte*. Si je ne faisais pas cela, je ne comprendrais pratiquement rien de ce qui se passe dans le plan quotidien des sociabilités et des cultures politiques sous lesquelles les gens perçoivent le monde et le subissent, mais aussi en jouissent et le recréent^{705, 706}.

Pour Jesús Martín Barbero, cela a impliqué, après « avoir été » philosophe, de « devenir » anthropologue, pour comprendre. Pour moi, cela m'a pris du temps de savoir que je « mélangeais » philosophie et anthropologie, au regard de la droiture académique. Faire une théorie morale ou éthique dans les restrictions « éthiques » mises en place pour le troisième monde, mais plus profondément, faire une théorie morale depuis-avec-pour le monde, impliquait une compréhension de la construction sociale des sens pluriels qui constituent le monde comme tel. C'est-à-dire qu'ayant une aspiration à élaborer une éthique susceptible d'être pratiquée, il me fallait comprendre comment elle joue dans la pratique. Comment les sens divers de la conduite morale se vivent, se négocient, s'interprètent. Et c'est dans la communication et dans l'herméneutique que j'ai trouvé que la morale et l'éthique s'accomplissaient. En effet, la pratique morale est difficilement séparable de l'herméneutique, du dialogue, de l'interculturalité dans son sens décolonial.

⁷⁰⁵ Martín Barbero in Corona Berkin et Martín Barbero, *Ver con los otros. Comunicación intercultural*, p. 21.

⁷⁰⁶ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "Esto me dio una pista muy importante, y fue la de sentirme exigido de hacerme antropólogo, pues de esa envergadura era lo que se necesitaba para comprender la cosmovisión de la gente a la que le apasionaba *La ley del monte*. De no hacer eso no entendería prácticamente nada de lo que ocurría en el plano cotidiano de las sociabilidades y las culturas políticas desde las que la gente percibe el mundo y lo sufre, pero también lo goza y lo recrea".

Les morales se jouent, et n'existent que dans les langages et les langues dans lesquelles nous prenons des décisions et interprétons le sens des actes. Elles sont des négociations et mises en pratiques de leurs sens possibles, des significations et des interprétations que nous en retenons. Dire que les configurations de sens morales se réalisent dans la communication nous confronte aux rapports de pouvoir qui s'exercent dans des contextes communicatifs, nous confronte aux problèmes de traduction, aux formes de langage privilégiées dans des langues différentes, et plus généralement au fait qu'aucune décision ou situation n'est susceptible d'être interprétée « par elle seule ». Au contraire, toutes les significations culturelles sont interdépendantes.

Les problèmes de la compréhension entre langues, langages et configurations culturelles diverses sont susceptibles d'être posés sous plusieurs angles, depuis diverses disciplines. Dans le cadre de ma formation, et plus précisément eu égard à ma nationalité, je m'intéresse, comme il est apparu plus haut, à la réponse de l'anthropologie, et des études de la communication. La question n'est pas pour moi de savoir si une communication complète serait possible théoriquement : un échange communicatif sans perte de sens. Mais la question se pose pour moi de savoir comment les êtres habitent, négocient, se conforment à ou réfutent les sens établis dans les contextes communicatifs tels qu'ils les vivent.

À partir des études sur la communication en Amérique Latine, nous soutenons que la communication, telle qu'elle est vécue, n'est pas « transparente ». Au contraire, l'histoire, la mémoire historique, les silences, l'interdit, et la colonialité sont transversales au dialogue, tout particulièrement quand les langues ne sont pas partagées, ou ne sont pas partagées à égalité de condition (quelqu'un parle sa langue maternelle, tandis que celle-ci est la deuxième ou troisième langue de l'interlocuteur). C'est dire qu'il y a de l'opacité dans les dialogues⁷⁰⁷. C'est dire qu'il y a de l'intraduisible⁷⁰⁸.

Il y a de l'opacité parce que la vie humaine est tissée radicalement de l'histoire concrète des personnes et des communautés, parce que nous codifions nos actes et propos en fonction des symboles et sens qui nous sont disponibles par nos interactions ; lesquelles sont variables, aléatoires et ne se répètent pas d'une personne à l'autre. Cela n'implique pas que la communication ne soit pas possible, elle l'est. Mais elle n'est pas totale, ni

⁷⁰⁷ Glissant, *Poétique de la Relation*.

⁷⁰⁸ Corona Berkin et Kaltmeier, dir., *En diálogo : metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales* ; Corona Berkin, *Producción Horizontal del Conocimiento*.

totalisante. La communication se déploie socio-culturellement, toujours partielle, temporelle, située, contextuelle.

Eh bien, il s'agit d'un *dire* tissé de silences : ceux qui tissent la vie de personnes qui "ne savent pas parler" –et encore moins écrire– et ces autres dont le dialogue est entrelacé entre les gens avec ce qui se passe à l'écran.^{709, 710}

À partir de la reconnaissance de la communication, telle qu'elle a été présentée ici ainsi que dans le chapitre de méthodologie, il apparaît que l'importance des moyens de communication devient centrale pour un échange communicatif qui n'est jamais neutre. Dans le fameux propos de Marshall McLuhan⁷¹¹, il est indispensable d'admettre que *le moyen est le message*. Et si nous acceptons que la forme compte, que les mots n'ont pas un sens unique et définitif, que la vie est aussi gestuelle, quel est donc le moyen d'une éthique du care décoloniale ?

L'éthique du care est une éthique qui valorise l'affectivité, « les petits riens », les silences, les ambiguïtés, les gestes. Ses formes seront, par conséquence, des formes informelles : récits, anecdotes, plaisanteries. Une fois qu'on accepte l'opacité de l'altérité, autrement dit le fait que nous n'avons pas accès épistémologique à l'autre dans son altérité, la communication a toujours un caractère métaphorique.

Le caractère métaphorique de la réalité tient au fait que le monde est lui aussi une construction socioculturelle, et par ce biais-là, que le monde relève d'interprétations, tout comme nous-mêmes. Il n'est pas donné une fois pour toutes. Nous pouvons l'interpréter non seulement présentement, mais il est possible de penser le présent, le passé et le futur sous différentes grilles herméneutiques. Le sens n'est pas donné indéfiniment. Tout n'est pas joué, ni pour le monde, ni pour nous-mêmes dans nos expériences les plus personnelles. C'est précisément sur cette prémisse que les théâtres de participation, et particulièrement que le théâtre de l'opprimé, se construisent, comme nous le verrons dans le prochain chapitre.

Une dernière caractéristique de la forme que prend une éthique du care décoloniale consiste en une éthique de l'oralité, plus précisément des formes éphémères, contre l'irréversible pérennité de l'écriture. Je ne veux pas m'engager à faire l'apologie de

⁷⁰⁹ Martín Barbero in Corona Berkin et Martín Barbero, *Ver con los otros. Comunicación intercultural*, p. 19.[Italiques dans l'original]

⁷¹⁰ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "Pues se trata de un *decir* tejido de silencios: los que tejen la vida de la gente que "no sabe hablar" –y menos escribir– y aquellos otros de los que está entretelado el diálogo de la gente con lo que sucede en la pantalla".

⁷¹¹ McLuhan, *Understanding Media : The Extensions of man*.

l'oralité ou de la gestualité. Il suffit de dire que le faire impliquerait de prêter une valeur claire et « universelle » à la langue écrite. Or cette langue écrite a été précisément un instrument de domination contre les uns (ceux qui parlaient une autre langue, dominée : tous les peuples originaires), et catégoriquement interdite pour les racisés, dans les plantations par exemple⁷¹².

L'écriture était autrefois le dépositaire privilégié du pouvoir. À partir de la lettre écrite, les *criollos* [⁷¹³] latino-américains dominaient non seulement la bureaucratie juridique mais aussi le monde culturel : les célébrations *cultivées* se sont différenciées des célébrations *populaires*, les villes se sont modelées selon leurs rues, leurs noms et leurs numéros, et se sont définis les systèmes éducatifs comme de loisirs et de divertissement. Ángel Rama (1980) montre en détail comment la colonisation de l'Amérique Latine est liée à l'imposition de la langue et de l'écriture^{714, 715}.

La langue écrite a su exclure ceux qui ne dominaient pas la langue imposée, elle s'est érigée comme un des outils du maître pour dicter ce qui entraine ou non dans les « lois » et les « droits », les « commandements » ; en excluant surtout ceux qui ne la maîtrisent pas⁷¹⁶. C'est pour cela qu'il me faut me tourner vers les formes et les moyens des subalternes :

L'acte de survie. Dans l'univers muet de la Plantation, l'expression orale, la seule possibilité pour les esclaves, s'organise de manière non continue. L'apparition des contes, proverbes, dictons, chansons, tant dans le monde créolophone qu'ailleurs, est marquée du signe de ce discontinu. [...] Il s'agit là d'une forme de littérature qui, s'efforçant d'exprimer ce qu'il est interdit de désigner, trouve, contre cette censure organique, des moyens à chaque fois hasardés. La littérature orale des Plantations s'apparente de la sorte aux autres techniques de subsistance –de survie– mises en place par les esclaves et leurs descendants immédiats. L'obligation de contourner la loi du silence fait partout d'elle une littérature qui ne se continue pas avec naturalité, si on peut ainsi dire, mais qui jaillit par fragments arrachés. Le conteur est un djoueur de l'âme collective⁷¹⁷.

⁷¹² Glissant, *Poétique de la Relation*.

⁷¹³ Le substantif *créole* [criollo] au Mexique fait référence à un fils ou fille de père et mère espagnols-ibériques mais né en Amérique. Un *créole* est de rang inférieur par rapport à un espagnol péninsulaire mais supérieur à tous les autres.

⁷¹⁴ Corona Berkin in Corona Berkin et Martín Barbero, *Ver con los otros. Comunicación intercultural*, p. 13. [Italiques dans l'original]

⁷¹⁵ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "La escritura fue en otro momento la depositaria privilegiada del poder. Desde la letra escrita los criollos latinoamericanos no sólo dominaron la burocracia legal sino el mundo cultural: se diferenciaron las celebraciones cultas de las populares, se modelaron las ciudades con sus calles, nombres y números, se definieron los sistemas educativos y los de ocio y entretenimiento. Ángel Rama (1980) muestra detalladamente cómo la colonización de América Latina está relacionada con la imposición de la lengua y la escritura".

⁷¹⁶ Voir Chapitre 3 in Santos De Sousa, Boaventura de Sousa, *The End of the Cognitive Empire. The Coming Age of Epistemologies of the South*, North Carolina, USA, Duke University Press, 2018.

⁷¹⁷ Glissant, *Poétique de la Relation*, pp. 82-83.

Dans l'oralité réside l'histoire alternative du monde, y résident des mémoires collectives différentes de celles reproduites dans les livres. Dans l'oralité se garde la mémoire des autres⁷¹⁸. Cette oralité a un caractère collectif, personne n'a le dernier mot de l'histoire de tous. Et l'histoire, la mémoire, dans la voix particulière de chacun et chacune, souligne certains aspects sans nier les autres, sans pour autant se faire histoire officielle. L'histoire officielle implique permission, légitimité, pouvoir. La mémoire fragmentée par les violences n'a pas ces aspirations. Le but, l'objectif ultime, est vivre, survivre. Raconter des contes aux enfants qui, même racisés et esclaves, étaient aimés.

La narration pour la vie et pour la mémoire ne peut pas s'arrêter aux problèmes de propriété privée des idées, si moderne. Même la création de « connaissances » dans des contextes décoloniaux se fera « entre-voix », dans un dialogue qu'aucun pouvoir ne peut breveter. Nous sommes tous des fils et filles de nos circonstances, nos voix portent la marque de nos lieux habités, et de ceux qui les ont partagés avec nous. Rien n'est individuel dans le cadre d'une anthropologie de la vulnérabilité.

Ces narrations nous constituent, et nous forment à tous les niveaux, y compris moral : « par les symboles, les mythes, les récits, les histoires, réelles ou fictives qu'ils se partagent, les hommes déploient un répertoire d'actions, une grammaire des pratiques avec lesquelles l'imagination joue »⁷¹⁹. C'est dire que décider n'est pas que déduire, mais que toute action humaine a une composante, un moment esthétique, un moment de création et d'imagination. L'action située est, même partiellement, une invention⁷²⁰.

Penser la vie humaine comme un projet, comme une construction de soi avec les autres par identifications éphémères et symboliques, nous amène à réinterpréter la prise des décisions, pour la considérer telle qu'elle se passe dans le monde vécu. L'importance donnée au monde vécu, à la dimension existentielle de la morale, invite à penser, depuis l'anthropologie sociale et l'ethnographie, comment les prises de position et décisions se configurent.

L'éthique et la morale se réalisent dans la communication. C'est pour le souligner que j'insiste sur la dimension herméneutique de l'éthique, sur la dimension narrative de la vie morale. Non que la narration soit seulement un moyen, le moyen de l'imagination

⁷¹⁸ Rufer, Mario, « La memoria como profanación y como pérdida: comunidad, patrimonio y museos en contextos poscoloniales », *A Contracorriente: Revista de Historia Social y Literatura en América Latina*, vol. 15, no. 2, 2018, pp. 149-166.

⁷¹⁹ Pierron, *Ricœur: philosophe à son école*, p. 82.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 83.

pratique (elle l'est, et l'on a déjà établi que le moyen est aussi le message), mais je veux indiquer par-là que les décisions, les dilemmes s'interprètent –y compris dans leurs formulations–. Décider, prendre position, est et implique –toujours– interprétation. La question qui peut se poser est de savoir dans quelle mesure les décisions sont prises dans la narration que nous en faisons pour nous les représenter.

Si l'on étudie la morale et l'éthique dans leurs concrétisations socioculturelles, il importe de réfléchir aux moyens communicatifs qu'elles empruntent, aux langages dans lesquels elles se formulent, aux expressions qu'elles croisent et aux représentations qu'elles suscitent. Ici, j'ai développé l'importance de l'oralité comme le moyen des subalternes et comme porteuse d'une autre mémoire historique. Ce qui sera davantage développé dans le dernier chapitre. Pour la prochaine étape, la dernière de ce chapitre, je me propose de faire une synthèse de la conception de l'humain ici postulée, tout particulièrement pour mon projet d'une éthique du care décoloniale pour la santé collective.

Une éthique du care décoloniale pour la santé collective : sentir-penser la vie

Une éthique du care décoloniale prend en charge le modèle de l'humain qu'elle met en œuvre, une condition humaine vulnérable et ouverte à la création de soi comme de la relation avec les autres. Une compréhension de l'humain décoloniale est un modèle d'humain *de et pour* la diversité. Une *anthropologie* (connaissance de l'humain) qui comprend l'humanité comme inexorablement relationnelle.

Une humanité diverse qui ne sait se réaliser que dans le dialogue, toujours en lien avec l'altérité. Une humanité qui n'est que de communication, dans un dialogue qui n'existe pas sans écoute active. Dans ce sens, une humanité symbolique, culturelle, métaphorique. Une humanité qui ne se comprend que par et dans l'interprétation.

Cette compréhension de l'humain est une *anthropologie* qui élargit le présent, une anthropologie de *l'ici-maintenant*. Ce qui implique pour moi de reconnaître que le système-monde moderne est à l'œuvre, et que l'institution, autant théorique que pratique, de ce nouveau modèle de l'humain, va de pair avec les procès de décolonisation, démarchandisation, démocratisation et dépatriarcalisation de la vie.

Ce cheminement *anthropologique* m'a amenée à reconnaître que le terrain de l'éthique et de la morale, et par conséquent de l'humanité en tant que sociale, est la communication ; qui restitue toute sa dimension existentielle à la morale, sur laquelle se construit ma recherche.

Ce retour sur la condition humaine a comme objectif d'avancer vers une éthique et une morale à partir de la reconnaissance et la valorisation de la diversité, qui permet la condition humaine, à partir de la vulnérabilité comme condition –en tant qu'elle n'hérite pas d'un sens préalable donné –. Cette perspective de l'humain permet de rectifier les hiérarchies de la modernité, pour finalement, sous cette approche, soutenir la proposition d'une sensibilité inscrite au cœur même de la vie et de la morale. C'est-à-dire qu'il s'agit d'inscrire la moralité dans les quêtes existentielles et particulièrement affectives, des êtres humains.

Dans cette dernière étape, je vais me consacrer à cette dernière idée : la non-distinction latino-américaine entre sentir et penser la vie, ce à quoi nous faisons référence avec le néologisme senti-penser la vie (*sentipensar la vida*), pour établir de quelle manière la prise en compte de la qualité affective de l'humanité est une question morale en ce qu'elle a des incidences et conséquences particulières pour la santé collective. Je vais déployer notamment ses implications pour la qualité de la vie (et ce que la modernité nomme *la santé*).

Corazonar la vie

La modernité-colonialité a institué une définition de l'humain qui a comme centre la raison. Ce faisant, elle a sous-estimé, stigmatisé, et interdit –pour ce qui concerne le corps et globalement l'existence, dans certains groupes humains– l'affectivité. S'engager pour la défense des vies plurielles, comme les peuples de l'Abya-Yala l'ont fait depuis le XVI^e siècle, demande une compréhension de l'humanité de l'humain autre que celle en usage dans la modernité.

À ce moment de notre étude, si l'on n'accepte pas le bien fondé du système-monde, il n'y a pas pour autant nécessité à faire l'apologie des sentiments, des émotions. Ce qu'il est possible de dire, c'est que la capacité d'émotion est une dimension centrale de l'humanité à l'œuvre dans la perception et tout le psychisme humain, et la manière dont chaque culture va la comprendre (les configurations culturelles autour des émotions, des sentiments, de leurs expressions ou de leur répression) sera fonction de leurs concrétisations historiques, qui n'ont d'autre fondement que leur institution imaginaire.

La dimension *pathique*⁷²¹ est nodale pour l'être humain sur terre, elle est indispensable pour conférer à nos existences leur dimension morale, et elle est inéluctable pour construire une éthique engagée en rapport avec les diverses modalités de la vie.

Pourtant, la mise en valeur de l'affectivité ne va pas de soi. Il convient de se rappeler qu'aucun sens va de soi pour la vie humaine, et qu'au contraire la façon de donner sens à telle dimension est un choix en fonction d'une visée. Pour ce qui concerne mon but dans cette étude, la référence expresse à la dimension affective de la vie humaine est nodale, parce qu'elle est au centre de l'expérience vécue que constitue celle de tomber malade, celles du subir, de la douleur ou de la mort⁷²². C'est-à-dire qu'ignorer la dimension émotionnelle de la vie, dans des contextes cliniques par exemple, consiste à passer à côté de tout ce qui pourrait être pertinent et efficace pour les personnes qui sont frappées par ces vulnérabilités.

Autrement dit, l'objectivation de l'humain à laquelle procède la biomédecine hégémonique pourrait se soutenir seulement si l'on pouvait garantir la vie, c'est-à-dire si le résultat des interventions médicales garantissait toujours le maintien en vie. Bien que cela soit l'objectif, nous devons accepter notre mortalité et notre vulnérabilité comme constitutives, et le faisant, nous découvrons que « le reste » de la vie (tout ce qui n'est pas mesurable, ou somatique mais contribue à l'entretenir) devient central⁷²³. À partir de l'acceptation de la mortalité et de la souffrance humaine, la dimension pathique de la vie devient la dimension la plus importante de la vie, car là s'éprouve le sens que nous donnons à notre vie et pour lequel nous sommes prêts à supporter cette dimension.

Pour rendre compte de cette dimension de la vie, l'anthropologie décoloniale latino-américaine se tourne vers la sagesse des peuples originaires qui ne reconnaissent pas cette dichotomie et qui voient dans les émotions la source de la résistance et de la transformation des rapports entre les altérités. Pour plusieurs peuples originaires, c'est dans les émotions, dans le cœur, qu'habite la force pour la résistance aux oppressions, maladies, tortures, génocides, infligés par la modernité⁷²⁴.

⁷²¹ Comprise ici comme la dimension affectable et affective, voire pathétique de l'expérience d'être humain sur terre, sans distinguer entre ce qui serait "somatique" (c'est-à-dire les usages médicaux des suffixes *pathe*, *pathie*) ou ce qui serait plus "symbolique" ou "émotionnel". Je n'accepte pas les dichotomies corps-raison, sentiment-sensation. Ce que j'approfondirai dans le prochain chapitre.

⁷²² Sedano Díaz, *La dimensión afectivo- emocional en la participación social para la salud. Recapitulación de una experiencia en San Luis Acatlán, México del 2010 al 2015*.

⁷²³ Kleinman, *What really matters : living a moral life amidst uncertainty and danger*.

⁷²⁴ Guerrero Arias, *Corazonar. Por una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya- Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*.

Une de ces anthropologies est celle construite par Patricio Guerrero Arias⁷²⁵ : il propose le néologisme « corazonar » la vie. *Corazonar* en espagnol peut être interprété de deux façons : la première est de transformer en verbe le terme *cœur*, *corazón* en espagnol [corazón-ar] ; la deuxième, consiste à lier dans le même mot à la fois le terme cœur et l'acte de la raison, le verbe *raisonner*, *co-razonar*.

Dans le Corazonar il n'y a pas de centre, il y a un décentrement du centre hégémonique marqué par la raison; le Corazonar, ce qu'il implique est de décentrer, déplacer, fracturer l'hégémonie de la raison et mettre en premier ce que le pouvoir a nié, le cœur, pour donner son affectivité à la raison; Corazonar, il suit de là que le cœur n'exclut pas, n'invisibilise pas la raison, tout au contraire, le Corazonar la nourrit d'affectivité, afin de décoloniser le caractère pervers, conquérant et colonial qu'elle a eu historiquement^{726, 727}.

Relier le cœur aux pensées a une force in-surgente, une véritable force de surrection, c'est-à-dire que désormais toute institution et création de significations et de mondes passera par le cœur, et non seulement par une justification rationnelle. Les femmes mayas, quand elles prennent la parole en public finissent par cette phrase :« ceci est ce qu'il y a dans mon cœur »⁷²⁸; pour la sagesse Naza, se souvenir est repenser à partir du cœur⁷²⁹; pour les zapatistas, dans le cœur résident la dignité et la rébellion⁷³⁰. Cette compréhension anthropologique, suivant les sagesse des peuples originaires, exige une légitimation affective et non pas seulement rationnelle pour notre agir.

Si l'éthique et la morale sont tâches quotidiennes, et pratiquées, leur adéquation à chaque situation est aussi fonction d'un positionnement senti-pensé. Une action, une décision, peut trouver sa justification seulement dans les circonstances qui sont les siennes, et cette justification ne peut être ni seulement rationnelle, ni seulement émotionnelle. Et c'est bien aussi le cas pour les décisions et actions dans le système-monde moderne : elles sont émotionnelles, même quand elles le nient.

⁷²⁵ *Ibid.*

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁷²⁷ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "En el Corazonar no hay centro, hay un descentramiento del centro hegemónico marcado por la razón; el Corazonar, lo que hace es descentrar, desplazar, fracturar la hegemonía de la razón y poner primero algo que el poder negó, el corazón, y dar a la razón afectividad; Corazonar, de ahí que el corazón no excluye, no invisibiliza la razón, sino que por el contrario, el Corazonar le nutre de afectividad, a fin de que decolonice el carácter perverso, conquistador y colonial que históricamente ha tenido".

⁷²⁸ Guerrero Arias, *Corazonar. Por una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*, p. 41.

⁷²⁹ *Ibid.*

⁷³⁰ Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, « 1996 Cuarta Declaración de la Selva Lacandona ».

Ce qui m’importe, ce n’est pas de faire ici le lien philosophique entre « penser » et « sentir ». Cela a déjà été fait par le philosophe Xavier Zubiri dans sa trilogie *Intelligence Sentante*⁷³¹ du point de vue moderne-colonial et patriarcal, c’est-à-dire dans la logique du système-monde, dont il a accepté les conditions. Ce qui m’intéresse est la reconnaissance d’une dimension émotive dans la pratique de la vie humaine –y compris dans ses connotations morales– qui n’est pas négligeable, et qui va prendre plus ou moins d’importance selon le cas, les personnes, les significations culturelles, bref, selon les circonstances que nous analysons.

En ce sens, pour la santé collective, qui est la finalité de cette étude, il s’agit des circonstances dans lesquelles s’actualisent les vulnérabilités humaines, particulièrement la première, celle de la mortalité. Dans ces cas, les conditions émotionnelles seront déterminantes, parce que la perception elle-même de la maladie, de la douleur, de la souffrance et de la santé renvoie au ressenti.

Ces perceptions et ressentis sont eux aussi des produits culturels, inscrits en chacun et imprégnés de symboles et autres significations sur la vie, la maladie, la mort, la guérison, les médicaments, les attentions et les soins⁷³². De là des nosologies diverses en fonction des cultures et des époques, comme nous l’avons explicité avec le cas du tlazol dans le chapitre précédent, ou encore avec la colère comme maladie.

Ce qu’il m’importe de souligner ici, c’est le composant émotionnel des processus et itinéraires d’attention, de désattention, de care et d’incurie. Cela pour rendre visible en quoi une compréhension de l’humain rationaliste-analytique ne permet pas de prendre justement en charge les vies dans des conditions de soin. Autrement dit, un modèle moderne de l’humain ne peut pas soutenir un projet de santé collective, de par sa conception de l’affectivité et le statut accordé aux émotions.

Si dans le cadre d’une épidémiologie socioculturelle, nous nous concentrons sur l’évitabilité du dommage comme signe pertinent, nous serons obligée d’accepter qu’il y ait des dommages inévitables. Tout particulièrement pour ces dommages inévitables, mais aussi pour toute vulnérabilité effective, le care et le soin vont se situer de façon prédominante dans des gestes d’empathie, qui ne guérissent peut-être pas, mais qui

⁷³¹ Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente : inteligencia y realidad*, Madrid, España, Alianza : Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980 ; Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente : inteligencia y logos*, Madrid, España, Alianza : Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982 ; Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente : inteligencia y razón*, Madrid, España, Alianza : Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.

⁷³² Pierron, *Vulnérabilité: pour une philosophie du soin*.

soignent, qui soulagent. La finitude humaine rend incontournable la dimension affective et émotionnelle de la santé, de la médecine et de la vie.

C'est précisément de la dimension émotionnelle du soin que le care ne peut pas s'excepter. Les travailleuses et travailleurs du care prennent en charge souvent tous les symbolismes qui tournent autour de la douleur, de la souffrance et de la mort. Pour mettre en œuvre une éthique du care, il nous faut une approche de l'humain qui cesse de sous-estimer cette dimension, pour valoriser la pertinence et le travail de toutes celles et ceux qui doivent *senti-penser* et *corazonar* pour exercer leur activité. S'adapter intellectuellement et émotionnellement aux circonstances, c'est-à-dire *corazonar* la vie dans la fluctuation circonstancielle qui la caractérise n'est pas seulement souhaitable, mais elle est la preuve de *l'humanité* à l'œuvre et de l'attitude morale qui soutiennent vraiment les vies, dans leur pluralité, sur terre.

Une éthique pour la santé collective

Il était impossible de prendre en charge les dimensions morales de la vie humaine dans le cadre interprétatif moderne qui les avait méprisées. Pourtant, pour faire face aux dilemmes posés par la compréhension élargie de la santé à partir du point de vue de la santé collective, il était indispensable de passer par cette révision de l'image de l'humain qu'on reproduit à son insu habituellement.

Si l'humain n'est pas héritier d'une nature qui lui dicte comment être humain, si être humain consiste à voir les circonstances de vie inscrites dans sa construction identitaire, –qui quant à elle ne saurait être « identique » à elle-même mais est au contraire le fruit d'identifications relationnelles et temporelles–, comment comprendre les valorisations et échelles de valeur variables à l'infini qui prévalent dans les vies humaines ? Elles sont à la fois « personnelles » et à la fois l'effectuation de la culture dans les actions, les gestes, les mots, les émotions et leur expression.

Se jouent simultanément une formation morale instituée dans chaque culture, par la voie de ses lois, de ses pratiques politiques, par ses normes, mais aussi au-delà, leur mise en œuvre par les acteurs déterminants dans la société, par leurs exemples, leurs actions quotidiennes⁷³³. Il est possible d'édicter rationnellement que voler, mentir ou tuer est mal,

⁷³³ Voir Salamanca González María Grace « Prendre soin de l'altérité : Expériences interculturelles au Mexique » en voie de publication.

mais si l'on vit dans un monde violent, mensonger et corrompu, les commandements suffiront difficilement à changer les pratiques.

Les actions humaines ne sont pas susceptibles d'être comprises seulement depuis les codes moraux de la culture, elles ne sont pas que des produits intellectuels. Les décisions humaines sont émotionnelles, corporelles et contextuelles. Nos décisions doivent répondre à l'image de nous-mêmes que nous sommes en train de construire, socialement et existentiellement, à nos propres yeux comme au regard des autres. Nous devons nous regarder dans notre miroir chaque jour.

En ce sens, comprendre les décisions humaines appelle à une compréhension par-delà le rationalisme, parce que peut-être nous ne pouvons pas expliciter les échelles de valeur auxquelles nous nous référons, comme les filles analysées par Carol Gilligan⁷³⁴ qui usaient d'une morale, d'une *autre* morale, pour laquelle aucune théorie n'avait encore été créée. En ce sens, derrière nos décisions il y a des valeurs qui se jouent, indépendamment de la conscience que nous en avons ou non. Nos vies sont morales, quand bien même nous ne disposerions pas de l'élaboration éthique nécessaire pour en rendre compte. Ou quand notre éthique de vie demeure si subalterne qu'elle est invisible aux yeux de tous.

Ces itinéraires de vie morale sont parcourus par tous et toutes ; cependant, certains vont exercer une partie de leur vie dans des contextes dits « bioéthiques », et y prendre des décisions morales. Pourquoi ces décisions-là se moduleraient-elles différemment des autres décisions à prendre dans leur vie ? Pourquoi penser que ces décisions seraient prises sous l'égide de la Déclaration de Helsinki, et non en référence à la morale propre des personnes concrètes qui sont dans ces situations ?

Apparemment, la bioéthique et la pratique professionnelle dans le champ de la santé se sont construites sur une image de l'humain formée sur des fractures identitaires : où une personne peut être ainsi à l'intérieur de l'hôpital et être une autre en sortant. Comme si les significations culturelles et morales étaient indépendantes, comme si être médecin (parce que le modèle du décideur bioéthique est *un médecin*) impliquait de ne pas être affecté par sa culture, comme si les connaissances en pharmacologie ou en anatomie pouvaient s'acquérir parallèlement à une formation qui placerait ce dernier au-delà du bien et du mal, avec la seule garantie morale de la raison. C'est pourquoi dans le chapitre

⁷³⁴ Gilligan, *Une voix différente pour une éthique du care*.

précédent, j'ai souligné la complicité de la bioéthique avec la médecine bio-hégémonique, les deux étant des produits du système-monde moderne.

Cette compréhension fragmentée de la vie des professionnels du soin a au moins deux implications, en phase avec la modernité qui l'a instituée : au niveau individuel, ce modèle de l'humain implique la croyance que le « bon professionnel » peut –et doit– se détacher de son histoire, de sa culture, de ses problèmes, de sa vie, à l'entrée de l'hôpital, et qu'une fois « au travail », il sera guidé par une moralité hétéronome qui ne dit pas clairement si elle se réfère aux quatre principes du Rapport Belmont ou si carrément les connaissances médicales n'ont pas besoin de morale . Au niveau social, cela implique la croyance au système-monde, particulièrement à son épistémologie moderne, qui dans sa mise en œuvre morale tombe dans le « sophisme naturaliste » (naturalistic fallacy) selon lequel d'une description ou d'un pseudo-constat dérive un positionnement moral univoque et linéaire. Il faut se rappeler que la morale n'est pas une « concrétisation » de la raison sous l'angle du calcul d'intérêts ou du calcul bénéfice-risque, mais un choix.

Cette désarticulation anthropologique conduit à une éthique de l'irresponsabilité, parce que si le professionnel doit laisser sa personne morale à la porte de l'hôpital, et si la connaissance scientifique peut décider par elle-même en fonction de calculs statistiques, personne n'est responsable. Cette compréhension, dominante dans le champ biomédical, conduit à une éthique hétéronome de l'irresponsabilité. Les comités éthiques et les problèmes éthiques, s'ils sont reconnus, se verront réduits à la conformité à la légalité. Une espèce d'administration de la morale sans moralité ⁷³⁵.

Notre parcours dans la compréhension de l'humanité de l'humain a visé à restituer la moralité au cœur de la vie, en regard des vulnérabilités humaines, de l'importance des significations culturelles (et avec elles de la communication et de la société), et tout cela, dans l'objectif de faire surgir la responsabilité, les émotions et les sources morales de chacun, y compris des subalternes eux-mêmes. Dans cette dernière étape, je présente les implications du modèle d'humain postulé, déployées pour la santé collective.

⁷³⁵ Une première version de cette introduction au lien entre la morale, l'éthique, la bioéthique et la pratique médicale a été présentée par l'autrice le 25 octobre 2019, au cours de la participation à la table ronde : "Retos de la bioética en la cuarta transformación" au Congrès de Médecine Sociale et Santé Collective au Mexique (ALAMES México). Disponible en ligne : https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=779211749182139&id=117938558378012&_rd=1

D'abord il est possible de rejoindre Joan Tronto⁷³⁶ et de reconnaître que tout dans la vie humaine est moral, et cela veut dire que la condition humaine est si indéterminée que nos décisions sont formées socio-culturellement et que tout ce que nous faisons répond aux choix de conduites que nous actualisons de façon plus ou moins consciente. Choix desquels nous sommes responsables. Et cette responsabilité pourra nous être expressément attribuée une fois que nous aurons acquis une compréhension des rapports de pouvoir et de la structuration inégale du monde, y compris symboliquement.

Ce qui implique, pour le domaine du soin et du care, que la clinique, la recherche, et tous les processus « parallèles » sont pris dans une dimension morale, pour tous ceux qui en sont partie prenante. Chaque personne, dans une consultation ou hospitalisée, subissant un acte chirurgical ou porteuse d'une maladie chronique, est en train de jouer un projet de vie, de mettre en œuvre sa propre image de soi en regard de l'altérité, et cela implique de prendre des décisions pour soutenir sa propre image et surtout perpétuer sa propre vie. Non seulement en fonction de ce contexte particulier, mais de tout le symbolisme et des significations « extérieures » au monde médical. Si, par exemple, la personne se prend pour une personne courageuse, il lui faudra se conduire comme telle, même si la situation est difficile. Cela ne vaut pas seulement pour la personne en train d'éprouver sa vulnérabilité, le patient, mais aussi pour le médecin, qui va incarner son imaginaire non seulement de médecin, mais de personne, en face des autres.

Dans cette perspective, il est faux de prétendre que nous pourrions scinder complètement notre être. Bien que nous mettions en acte des identifications variables et contextuelles, toute notre culture nous accompagne en chacune, et cela ne dépend pas seulement de notre volonté ; étant donné que la moralité de nos conduites s'exerce dans des contextes de communication, nous sommes soumis à l'interprétation de l'autre. Il faudra s'attendre à ce que l'autre nous retourne l'image de nous-même, que nous sommes en train d'actualiser.

Si l'on reconnaît l'importance de la morale dans la vie humaine, et sa portée existentielle, peut-être faudra-t-il re-penser et imaginer autrement l'essence même de la clinique, bien que je laisse cette question aux médecins. Arthur Kleinman soutient qu'une fois qu'on reconnaît l'importance et la dimension morale de la vie, peut-être les questions les plus pertinentes ne sont-elles pas celles qui questionnent la nature, la présence ou la fréquence

⁷³⁶ Tronto, *Moral Boundaries*.

des symptômes (étant donné leur variabilité contextuelle et émotionnelle) mais les préoccupations existentielles des personnes, leur relation émotionnelle à leur souffrance. Peut-être la question « comment vous sentez-vous » doit-elle aussi recueillir les données concernant par exemple ce qui vous maintient éveillé la nuit⁷³⁷ ?

La mise en valeur de la moralité pour la pratique clinique demande une autre logique que celle imposée par le système-monde, parce que ce qui manque, ce n'est pas la volonté du personnel mais la ressource la plus rare : le temps. Retrouver le sens moral de la clinique implique et demande du temps. Temps pour la communication, pour l'écoute, pour la compréhension du sens donné à la maladie et à la souffrance, parce que toute thérapeutique que se veut efficace doit nécessairement passer par là. C'est une chance aussi pour la médecine hégémonique que la croyance en la rationalité et en la scientificité soit répandue : en effet, elle constitue en elle-même un traitement efficace (comme le montrent les placebos, par exemple), qui trouve sa source dans la *simple* présence du soignant.

La restitution de sa valeur à la moralité concerne aussi le personnel soignant et le sens donné à leurs activités. Bien sûr que le manque d'attention aux dimensions symboliques passe par l'infantilisation des patients, par le rejet culturel de leur peur comme marque de faiblesse, entre autres significations face auxquelles le soignant devra se positionner : est-ce qu'il est réduit à supporter des conduites jugées ridicules ? Est-ce qu'il reconnaît la valeur de son travail ? Quand on sait que celle-ci n'est pas indemne de la stigmatisation sociale dont souffrent plusieurs des tâches des soignants, reléguées comme *dirty work*. Comment et pourquoi donner du temps à la clinique, si « les bons médecins » ne le font pas ? Les bons médecins sont hyperspécialisés, ce sont des chirurgiens, qui sont les mieux payés et reconnus par le système-monde. Le soignant aussi est en train de se construire comme une personne par ses interactions, et une personne qui n'est pas libre non plus des significations dominantes.

Comprendre le monde dans une perspective socioculturelle implique d'accorder une valeur aux symbolismes culturels qui façonnent les processus du soin, les expériences de la souffrance, de la douleur et de la maladie, autant que de reconnaître que les pratiques et leur symbolique n'existent pas indépendamment des rapports de pouvoir. De là s'ensuit

⁷³⁷ Kleinman et Benson, « La vida moral de los que sufren enfermedad y el fracaso existencial de la medicina ».

qu'une parole n'est pas également interprétée si elle est prononcée par quelqu'un en blouse blanche, si elle est portée par une voix féminine, ou selon le choix des termes utilisés, ou encore selon le lieu où elle est prononcée, et bien sûr, le destinataire auquel elle s'adresse.

L'anthropologie médicale et la sociologie ont déjà travaillé certaines des implications des significations sociales qui sont en jeu dans les pratiques de soin. Ce qui est pertinent pour une éthique qui veut prendre en charge la vie humaine, c'est que réfléchir aux décisions prises dans des situations qui révèlent les vulnérabilités humaines implique de le faire, comme Jesús Martín Barbero le soutient ⁷³⁸, dans les configurations culturelles qui s'élaborent historiquement ; c'est-à-dire qu'il est vain de réfléchir aux situations sans référence aux situations contextuelles. Selon Arthur Kleinman cité auparavant ⁷³⁹, faire de l'éthique sans anthropologie –j'ajouterai sans sciences sociales et communication– laisse les pensées privées de contenu, dans un formalisme creux et rhétorique. Étant donné que l'éthique est une discipline pratique, c'est la laisser dans un vide de sens.

La bioéthique dominante a bien fait de reconnaître qu'elle est, nécessairement, un domaine interdisciplinaire. Peut-être vaut-il mieux dire un domaine transdisciplinaire, ou plus encore existentiel, vital, avec une définition élargie de ce qu'est une vie. Le problème, c'est que cette condition complexe des décisions vitales a été instituée dans des comités d'éthique qui représentent, pour la plupart des participants, les intérêts de la logique biomédicale dominante. Quand s'ouvrent des dialogues « interdisciplinaires », chacun défend sa tranchée, et il incombe toujours à un autre –c'est-à-dire à personne– de s'engager à prendre en compte toutes les implications.

Je propose, en conséquence, une autre compréhension de la complexité des décisions dans les contextes biomédicaux ; je propose de les regarder dans une perspective existentielle, et que cela implique pour chaque personne de s'engager complètement (non pas seulement professionnellement, c'est-à-dire à l'encontre de la fragmentation identitaire) dans le dialogue : une éthique de la responsabilité, où chacun soit à même de répondre de soi dans ses propos comme dans ses décisions et actes. Une responsabilité qui ne peut être esquivée en se cachant derrière une profession ou une formation. Je reviens sur la dimension morale de la vie humaine : nous nous situons l'un face à l'autre en tant que

⁷³⁸ Corona Berkin et Martín Barbero, *Ver con los otros. Comunicación intercultural*.

⁷³⁹ Kleinman, « Repenser la nouvelle bioéthique ».

personnes, mais faillibles, et donc appelées chaque fois à prendre leur responsabilité. Cela devra constituer la seule garantie éthique.

Souligner la dimension morale des pratiques du soin n'équivaut pas non plus seulement à une intégration dans l'éthique des savoirs sociaux, en plus des savoirs médicaux, mais elle met l'accent ailleurs : c'est souligner qu'en aucun cas les connaissances ne décident à elles seules, les décisions, même professionnelles, sont des choix faits par des personnes concrètes qui ont analysé d'une certaine manière la problématique, qui ont pris en compte certaines valeurs ayant un certain poids à leurs yeux. Cette vision anthropologique accentue la liberté, bien que celle-ci soit toujours située. C'est une éthique qui en soulignant la liberté, souligne la responsabilité.

Mettre l'accent sur la dimension éthique n'implique pas nécessairement l'invalidation de la connaissance médicale, ni ne met en débat sa pertinence. Les connaissances humaines sont des productions importantes et probantes en vue de certains buts, mais il faudra d'abord se mettre d'accord sur l'objectif de la médecine, mais surtout sur les voix considérées comme autorisées à se prononcer. En ce sens, il y a deux implications à déduire de mon argumentation : la première est la reconnaissance de la vie comme une valeur à préserver, au pluriel. La deuxième, c'est que la médecine n'a pas le monopole de la vie humaine.

Si la médecine n'est pas la seule instance à prendre en compte pour la valorisation sociale de la vie, ce qui devient une tâche éthique est de faire en sorte que personne ne soit exclu du dialogue sur les dimensions et conditions de chaque vie. Instituer les médecins, ou la science, ou les experts (peu importe leur discipline) comme les seuls à devoir se prononcer sur ce qu'est la vie, et sur ses modalités d'organisation, ainsi que sur les conditions nécessaires pour accepter la mort au moment voulu, suscite déjà un débat sur le plan intellectuel ; mais ce que je veux souligner, c'est que c'est aussi un choix. Un choix qui commence par la définition qu'en donnent ceux qui sont partie prenante, et sur le statut qu'ils leur accordent.

Ce n'est pas une évidence de savoir à qui appartiennent les voix qui doivent être écoutées pour créer des politiques de santé, et bien que le thème de la participation sociale en santé ait été bien développé⁷⁴⁰, je souligne qu'il y a une tâche éthique à accomplir dès la

⁷⁴⁰ Hersch Martínez, Paul, « Participación social en salud: espacios y actores determinantes en su impulso », *Salud Pública de México*, vol. 34, no. 6, novembre 1992, pp. 678-688 ; Sedano Díaz, *La dimensión afectivo-emocional en la participación social para la salud. Recapitulación de una experiencia en San Luis Acatlán*,

sélection des voix à entendre, dans un monde inégal où le subalterne la plupart du temps ne peut pas parler, et s'il le fait, n'est pas écouté⁷⁴¹. Une politique de l'écoute est indispensable pour une santé collective plurielle.

Une santé collective ne peut pas advenir sans la révocation de l'idée qu'il y aurait une compétence particulière (sensible, communicative ou éducative) pour prendre en charge et avoir voix⁷⁴² dans la création des politiques pour la vie. C'est-à-dire qu'une éthique pour la vie implique une politique pour la vie, qui à la fois est le résultat d'une pédagogie pour la vie. Dans cette pédagogie, il est indispensable d'inclure l'éducation à la santé, qui n'est pas transmission de haut en bas de connaissances médicales, mais qui commence avec les savoirs locaux⁷⁴³. Bien que l'éducation à la santé soit un autre grand champ, ce que je veux mentionner ici, c'est que l'éthique et la morale sont des pratiques, qui impliquent des connaissances, des capacités d'analyse et la pratique de la décision (qui est soumise à plusieurs intersectionnalités, sans oublier ceux qui ne peuvent jamais décider). C'est-à-dire que cette éthique pour la santé collective est un savoir pratique, qui doit se mettre en pratique. Une formation à l'éthique pour la vie ne concerne pas seulement le personnel soignant, mais toute la société. Il s'agit, littéralement, d'une formation pour la vie et la mort. Avec des réflexions, questions et cas que dans d'autres circonstances, il serait trop difficile et peut-être cruel, de soulever. Par exemple, le fait que connecter un patient à un respirateur implique une sédation profonde, distinguer entre la prolongation de la vie par l'alimentation et l'hydratation artificielles et la guérison, amener les personnes à formuler leurs conditions socio-culturelles (famille, personnel soignant et patients) dans un récit pour leur permettre une décision, et surtout, essayer de répéter en toutes circonstances que ce sont toujours des choix. C'est-à-dire qu'il y a toujours option, et qu'il faut parfois en inventer une nouvelle.

México del 2010 al 2015 ; Matos, Ana Raquel, « Eu participo, tu participas... nós protestamos": ações de protesto, democracia e participação em processos de decisão », *O público e o privado*, vol. 27, 2016, pp. 119-137 ; Matos, Ana Raquel et Serapioni, Mauro, « The challenge of citizens' participation in health systems in Southern Europe: a literature review », *Cadernos de Saúde Pública*, vol. 33, no. 1, 2017.

⁷⁴¹ Mohanty, Russo et Torres, *Third World Women and the Politics of Feminism* ; Bidaseca, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina* ; Spivak, *¿Puede hablar el subalterno?* ; Bidaseca, « "Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café": desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial ».

⁷⁴² Rancière, Jacques, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Barcelona, España, Herder, 2011.

⁷⁴³ Hersch Martínez, *Integración de Saberes y Poderes. Plantas medicinales y servicios públicos de atención en la Ciudad de México* ; Hersch Martínez et Sedano Díaz, « Las comisiones de salud como espacios dialógicos de relevancia para la epidemiología sociocultural. Ejemplos de caso en comunidades de Guerrero y Oaxaca » ; Hersch Martínez et Pisanty Alatorre, « Desnutrición crónica en escolares ».

Une éducation à la vie est une formation nécessairement locale et culturelle, comme toute éducation. Elle est un projet implosif, parce qu'elle implique de casser de l'intérieur le système-monde et nos adhésions à ses logiques, pour en ourdir un autre. Il s'agit d'une formation pour *corazonar* la vie, et la mort. C'est-à-dire qu'elle est dans une large mesure, une formation émotionnelle, un apprendre à senti-penser. Apprendre ce qui compte. Apprendre à donner autrement valeur aux choses. Notre éthique est devenue esthétique, en ce que nous ressentons l'importance de la vie, d'une vie qui vaut d'être vécue.

Finalement, parce qu'en limitant la valeur de la raison, il est possible de se rendre compte que contrairement à ce qui nous a été appris, les échelles de valeur pour les décisions ne répondent pas à une logique interne, ou à une rationalité. Une fois situées dans une anthropologie de la vulnérabilité, les échelles de valeur s'avèrent configurations culturelles, de telle manière que la forme dans laquelle chaque culture modèle la sensibilité humaine (notamment la perception morale des situations) devient le centre de l'éthique, comme je le développerai dans le prochain chapitre.

À ce point de l'étude, le pouvoir émancipateur de l'éthique devient plus clair : une éthique pour la vie implique d'accepter que chacun est la personne la plus experte pour sa vie, que chaque communauté sait ce qui lui convient au mieux. Une éthique pour la vie révoque l'idée qu'il y aurait ceux qui savent décider, à tel point qu'ils peuvent le faire pour les autres, et qu'il y aurait par ailleurs les spectateurs des décisions. Elle révoque la distinction entre décideurs et spectateurs, et elle montre en quoi cette distinction est mal fondée pour justifier l'usurpation que les uns soutirent aux autres. Une éthique pour la vie est, comme nous l'avons vu précédemment, une éthique de la libre détermination.

Les caractéristiques de cette éthique du care décoloniale ont été déjà présentées dans le chapitre précédent, je reviens seulement sur ses trois piliers : une anthropologie de l'humain vulnérable, dans un monde social structuré par des dynamiques d'attention et désattention, produits du système-monde moderne, colonial, capitaliste et patriarcal, et qui pose la nécessité de contextualiser les décisions. Il est clair que ces trois piliers reposent sur une compréhension particulière de l'humain, que j'ai déployée dans ce chapitre.

Cette perspective de l'humain nous a montré comment ces trois piliers sont interconnectés, une éthique de la vulnérabilité requérant l'interrelationnalité pour soutenir les vies contre le manque de sens, ce qui ouvre à la fois sur la dimension socioculturelle

de l'existence humaine, et implique de reconnaître que les configurations culturelles sont inscrites en chacun et en toute situation (rien n'est périphérique, tout est central).

Dans le chapitre précédent, l'éthique du care a ouvert la porte sur le monde *pathique* (sensible-affectable) par le biais des liens sociaux d'oppression. Ce qui est devenu plus clair dans ce chapitre, en étudiant une autre approche de l'humain qui prend en compte les corporalités et les sensibilités. Développer cette esthétique, cette dimension du sentir dans le care décolonial, sera la dernière étape de cette étude.

UNE ÉTHIQUE POUR LES VIES: UNE ESTHÉTIQUE DU CARE DÉCOLONIALE

Claro que no somos una pompa fúnebre,
a pesar de todas las lágrimas tragadas
estamos con la alegría de construir lo nuevo
y gozamos del día, de la noche
y hasta del cansancio
y recogemos risa en el viento alto.

Usamos el derecho a la alegría,
a encontrar el amor
en la tierra lejana
y sentirnos dichosos
por haber hallado compañero
y compartir el pan, el dolor y la cama.

Aunque nacimos para ser felices
nos vemos rodeados de tristeza y vainas,
de muertas y escondites forzados.

Huyendo como prófugos
vemos como nos nacen arrugas en la frente
y nos volvemos serios,
pero siempre por siempre
nos persigue la risa
amarrada también a los talones
y sabemos tirarnos una buena carcajada
y ser felices en la noche más honda y más
cerrada

porque estamos contruidos de una gran
esperanza,
de un gran optimismo que nos lleva alcanzados
y andamos la victoria colgándonos del cuello,
sonando su cencerro cada vez más sonoro
y sabemos que nada puede pasar que nos
detenga
porque somos semillas
y habitación de una sonrisa íntima
que explotará
ya pronto
en las caras
de todos.
Gioconda Belli

Bien sûr, nous ne sommes pas une pompe
funèbre,
malgré toutes les larmes avalées
nous sommes dans la joie de construire le
nouveau
et nous jouissons du jour, de la nuit
et même de la fatigue
et nous cueillons rire dans le vent haut.

Nous usons du droit à la joie,
à trouver l'amour
dans la terre lointaine
et nous sentir heureux
d'avoir trouvé partenaire
et partager le pain, la douleur et le lit.

Bien que nous soyons nés pour être heureux
nous nous trouvons entourés de tristesse et de
gênes,
de morts et de cachettes forcées.

Fuyant comme des fugitifs
nous voyons comment nous naissent rides sur le
front
et nous devenons sérieux,
mais toujours pour toujours
le rire nous poursuit
également attaché à nos talons
et nous savons bien éclater de rire
et être heureux dans la nuit la plus profonde et
la plus fermée

parce que nous sommes construits d'un grand
espoir,
d'un grand optimisme qui nous porte atteintes
et nous marchons la victoire pendue au cou,
sonnant sa cloche de plus en plus sonore
et nous savons que rien ne peut arriver qui nous
arrête
parce que nous sommes semences
et habitation d'un sourire intime
qui explosera
très bientôt
sur les visages
de tous.
Gioconda Belli

Nous, humains, sommes des êtres sensibles. Nous connaissons la joie et la douleur. Nous sommes reliés au rire, aux cris, aux larmes. Nous défendons la vie parce que nous défendons le droit aux pleurs et aux joies. Ce n'est ni le capital, ni une terre-ressource, ni un travail professionnel qui donne son sens à « la vie ». Défendre la vie, c'est défendre la relation. Et nos relations sont affectives.

« Notre lutte est pour la vie » signifie que nous défendons les rencontres, les anecdotes, l'importance de faire récit de nos vies, de rire ensemble, de partager notre vie et d'accompagner nos morts. Défendre la vie veut dire que nous savons que nous sommes plus que raison, plus qu'esprit, que nous sommes joie, que nous sommes peaux, corps. Nous défendons la fête, nous défendons tout ce qui se partage, nous défendons le partage. Nous défendons la vie parce que nous nous savons mortels.

C'est là le sens de cette étude : construire une éthique en écho à la défense des vies plurielles en Amérique Latine. Dans le chapitre de méthodologie, j'ai développé en quel sens on pourrait classer cette étude comme circulaire, en ce qu'elle a commencé sur le terrain, est passée par théorisation et est revenue sur le terrain, sans jamais se trouver coupée ni de la théorie ni du monde. Ce chapitre est le retour au terrain, le retour au corps et au sensible, bien que cette dimension nous ait accompagnée pendant toute la traversée. Je reviens au début, à la question première, mais d'une manière distincte : si dans un premier moment nous demandions une éthique pour la vie et pour la diversité, maintenant, l'esthétique du divers est une exigence. Notre source est devenue notre visée. Nous exigeons ce qui nous soutient : la vie dans sa diversité et dans sa vulnérabilité. Dans ce chapitre j'approfondirai cette apparente contradiction.

Dans ce chapitre, je pose les questions les plus fondamentales : De quoi est constituée la vie ? D'où viennent les sens qui nous font croire que nous voulons vivre (et défendre la vie)? Pourquoi la défendre? Quelles vies défendons-nous?

Il importe de s'arrêter sur la question de l'affectivité car s'y enracinent la résistance et la défense des vies sur terre, pour les peuples originaires d'Amérique notamment, ainsi que je l'ai développé dans le chapitre précédent. Cette défense de la vie dans sa pluralité constitue la demande à laquelle je fais droit dans cette étude, et la réponse (qui habite dans la question) est la pathétisation (une esthétique) de la vie. La dimension esthétique, comprise comme le

domaine du sentir (de la perception, de l'émotion, de la sensibilité et de ses expressions), est à la fois la force qui permet de résister, et à la fois la demande qui s'énonce dans l'exigence de vie, soit sous la forme du *buen-vivir* (bien-vivre) ou soit sous celle de la *vida-plena-justa-digna* (vie-bonne-juste-digne).

Esthétique de la terre ? Dans la poussière famélique des Afriques ? Dans la boue des Asies inondées ? Dans les épidémies, les exploitations occultées, les mouches bombillant sur les peaux en squelette des enfants ? Dans le silence glacé des Andes ? Dans les pluies déracinant les favelas et les bidonvilles ? Dans la pierraille et la broussaille des Bantoustan ? Dans les fleurs autour du cou, et les ukulélés ? Dans les baraques de fange couronnant les mines d'or ? Dans les égouttoirs des villes ? Dans le vent aborigène ravagé ? Dans les quartiers réservés ? Dans l'ivresse des consommations aveugles ? Dans l'état ? La cabane ? La nuit sans lumignon ?

Oui. Mais esthétique du bouleversement et de l'intrusion⁷⁴⁴.

Cette éthique pour la vie est devenue *esthétique* par ses racines *pathiques* (sensibles, affectables). La source-horizon est, pour moi, la sensibilité humaine. La perception, le sentir et la sensibilité sont composants radicaux de l'expérience humaine sur terre. Cette dimension affective-affectable de la vie humaine s'inscrit dans un registre biologique, toujours accompagné de significations sur lesquelles vont se construire différentes manières d'être au monde⁷⁴⁵. Autrement dit, ce sentir est lui aussi façonné culturellement.

La condition de vulnérabilité humaine fait qu'il est indispensable qu'au moins une partie des personnes, au sein des sociétés, soit attentionnée aux besoins d'autrui. Cette attention, cette sensibilité envers l'altérité, ne saurait être seulement intellectuelle. Elle est *corazonada*, à la fois affective et rationnelle.

La subsistance de l'espèce humaine sur terre dépend de la sensibilité. Le domaine du sensible est en jeu dans le care au moins en deux sens : d'un côté par la prise en compte et en charge de la sensibilité de la personne en position de vulnérabilité ; cette prise en charge est fonction du développement de la sensibilité chez les *care-givers* (ceux et celles qui prodiguent du care).

Dans un monde pillé par le néolibéralisme, ses mensonges, ses arnaques, ses fausses valeurs et son faux langage, le mouvement du *care* met au jour d'autres récits qui questionnent sur ce qui est important pour les êtres vivants. Les récits du *care* sont émouvants. Ils font appel à ce que je préférerais appeler le *pathique* plutôt que les

⁷⁴⁴ Glissant, *Poétique de la Relation*, p. 165.

⁷⁴⁵ Cf. Straus, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*.

émotions, ou même les sentiments. Le pathique renvoie à ce qu'on appelle en phénoménologie psychiatrique la *rencontre* –c'est-à-dire ce qui m'arrive par la présence de l'autre dans *le champ de la proximité* ou comment je suis affectée par la présence de l'autre⁷⁴⁶.

Cette dimension *pathique* (affective-affectable) de la rencontre avec l'autre, que ce soit dans la relation (éthique) ou inscrite dans la condition humaine (anthropologie), renvoie à la dimension sensible de la vie humaine que je m'efforce d'explicitier depuis le début de l'étude. Une des particularités de l'approche théorique choisie, les éthiques du care, tient précisément à leur mise en valeur de la sensibilité, des motivations de l'acte d'attention, telles qu'elles sont interprétées et vécues par les personnes concrètes. La question éthique se place plutôt dans la vie vécue que dans l'ordre du devoir-être. Ce n'est pas tant ce qui *doit* compter mais ce qui compte déjà.

Cette dimension affective-affectable, sensible, est inscrite dans la condition humaine, non seulement par la perception comme réceptivité, comme passivité mais, comme le souligne Pascale Molinier, par la relation comme dimension positive. Les relations humaines sont affectives. Cette potentialité d'être affecté sensiblement était apparue dans cette étude sous deux modalités : la sensibilité dans le sujet (fondée anthropologiquement dans la condition humaine, comme « perception », réceptivité, réceptibilité) et la sensibilité aux relations (sensibilité comme ouverture et mode de relation à l'autre : « empathie »).

La prise en compte de la sensibilité devient indispensable, particulièrement si l'on considère notre projet de santé collective. Je sais bien qu'il y a des dommages inévitables : je suis consciente que notre destin commun est la mort. Cependant, il y a différentes manières de vivre et de mourir, et ces différences sont, aussi, sensibles. Dans une large mesure, ce qui sera interprété comme un dommage évitable ou inévitable sera fonction de la dimension pathique. La question devient alors : combien de douleur et de souffrance faut-il endurer ? Quand sommes-nous en mesure d'accepter la mort ? Et quelles morts sont inacceptables ?

En refusant une conception de l'expérience de la vie sous le seul axe santé-maladie, l'épidémiologie socioculturelle, en se tournant vers les dynamiques d'attention et désattention qui produisent et reproduisent des dommages évitables, nous invite à prendre en considération les dynamiques symboliques qui contribuent aussi à ce qui sera pourtant perçu

⁷⁴⁶ Molinier, *Le care monde: trois essais de psychologie sociale*, p. 41. [Italiques dans l'original]

comme somatique. Plus radicalement, l'inévitabilité de la mort rend plus urgent le besoin d'une esthétique de la vie dans toutes ses dimensions, y compris symboliques, le besoin de réaffirmer que la vie est aujourd'hui, ici-maintenant, telle qu'elle se vit et se souffre.

Il y a plusieurs raisons pour se tourner vers la sensibilité : parce que l'éthique déployée le demande, parce que l'anthropologie décoloniale s'y arrête, parce qu'elle est identifiée comme source-exigence de résistance pour assurer les vies plurielles, mais aussi parce que nos vies, et notre perception même de ce qu'est la santé, sont affectives. Il est peut-être pertinent de rappeler que « pathologie » étymologiquement serait le discours ou le traité sur ce qu'on éprouve, ce qu'on ressent, ce qu'on subit, c'est-à-dire ce même « pathos » qui affecte fondamentalement le vivre humain.

Ce chapitre sera centré sur la question de la sensibilité ou comment une éthique pour les vies prend tout son sens dans une esthétique du care. Cet usage du mot « esthétique » n'est pas « autorisé » dans le système-monde moderne ; par conséquent, l'esthétique ici proposée est nécessairement une esthétique décoloniale. Pour esquisser les conceptualisations, la portée et les possibilités d'effectuation de cette esthétique du care, ce chapitre est divisé en trois étapes.

La première se consacre à développer le sens attribué au terme "esthétique" dans cette étude, en plus de sa relation avec la dimension pathique. Je vais développer ce que sont les esthétiques décoloniales, et dans quel sens, pour nous, l'aesthesis n'est pas le domaine du bon goût, ni des beaux-arts, mais, selon sa racine grecque, du sentir. Je vais approfondir l'option de voir dans la libération du sentir la source-horizon des multiples formes de résistance pour défendre les vies plurielles, connue dans la théorie décoloniale comme esthétique de ré-existence.

Dans la deuxième étape, je vais élaborer une lecture des théâtres de participation en tant qu'esthétiques du care, pour leur attention, la mise en pause des significations dominantes, l'ouverture d'un espace-temps d'exception, pour l'exercice de la réinterprétation, pour les interprétations collectives non revictimisantes, et pour leur politique d'écoute comme souci des autres.

Finalement, dans un troisième moment, je développe ce qu'est pour moi une esthétique du care, ce en quoi elle est décoloniale, et ses possibles liens avec la santé collective. En

montrant comment les chemins de la relation sont sensibles, attentionnés, gestuels c'est-à-dire jusque dans les gestes et attitudes envers l'autre qui peuvent changer la donne, y compris dans la gestion de la santé. Je développe également les liens entre le care et la souffrance, entre le care et l'humour qui réussit à mettre la souffrance à distance pour privilégier la vie et les apparentes contradictions émotionnelles du travail du care. Comment en un mot cette esthétique renverse les rapports hiérarchiques ou indifférents usuellement établis, en des relations horizontales et partagées, nourries de la rencontre de l'autre tel qu'il vit dans sa vie propre.

Les affects de la souffrance et du plaisir au travail sont éthiques dans la mesure où ils expriment toujours, sous une forme sensible, affective, émotionnelle, non intellectuelle, une conception de ce qui plaît ou déplaît, de ce qui est important ou de ce qui compte⁷⁴⁷.

C'est dans cette dimension esthétique de ce qui compte, de ce qui vaut la peine d'être vécu que je fonde une éthique du care décoloniale, avec deux buts ; le premier d'ordre politique : c'est précisément parce que nous sommes tous égaux dans la condition humaine (par notre radicale sensibilité), que nous réclamons le droit à la différence (à exercer nos diversités sans hiérarchisations); le deuxième rejoint la visée de ce travail : dans l'esprit d'un optimisme stratégique, pour assurer la santé individuelle et collective, si nous ne pouvons éviter la mort, du moins allons-nous prendre soin de la vie (*cuidar la vida*).

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 25.

Décoloniser l'esthétique : libérer l'aesthesis

Chaque culture se caractérise par ses significations imaginaires. Si je prends le temps de parler de la mienne, je dirai que ma culture, mexicaine, peut être analysée et interprétée selon plusieurs axes comme une culture de fête, ainsi que je peux en témoigner à partir de mon vécu. La fête a une relation toute particulière avec la musique, “le bruit”, le jeu, et aussi la nourriture, l’humour, les plaisanteries, et bien entendu essentielles, les relations.

Nos fêtes forment et performant notre mexicanité. Bien qu’inégalement réalisée, et pourtant toujours présente. Les fêtes expriment la sensibilité, la corporalité et la communauté : qu’elles soient religieuses, fêtes d’enfant, *quinceañeras* (rituels de passage des femmes à 15 ans), anniversaires, mariages, et même fêtes autour de la mort. Nos liens, qui font notre communauté, n’admettent parfois pas de coupure : la mort elle-même parfois ne peut les rompre. Ainsi, chaque année, on lève son verre aux morts, fêtant la vie avec eux.

Rien de beau dans ces « traditions », nous répète l’Occident. « Il faut se contrôler », « Vous parlez trop fort ». Rien d’artistique dans vos *altares de muertos* (autels de morts), dans vos *tapetes de muertos* (nappes/tapis de morts). Vos musiques sont, en tout cas, de l’artisanat. La culture « populaire » relève du folklorique. Ce qui vous manque, c’est l’accès au sublime, et la clé du sublime, c’est le génie créateur et le goût de l’amateur, le *bon* goût. Vous n’en avez pas. Encore une fois, la blessure coloniale est rouverte et saigne.

Encore une fois, colonisé et colonisateurs ne sont pas égaux. « Rien de particulier dans vos fêtes, tout le monde peut faire la fête » répète l’Occident. Ce qui est exclusif, réservé au petit nombre –et occidental– c’est de faire de l’art, de créer des œuvres d’art : ce n’est pas comme si tout un chacun pouvait faire de la peinture, de la danse, du théâtre, de la littérature, de la musique. Ce sont là des inventions de l’Occident, dit l’Occident. Le reste (le nôtre, l’autre part, 90%), c’est de l’artisanat, non l’esthétique véritable. Il faut faire une grande école d’art pour savoir qui en Occident a inventé les canons esthétiques, et que l’Occident est le domaine du génie (qu’il incarne). L’Occident défend son monopole du sublime. Cette défense est « strictement académique » : c’est *l’histoire –incomplète– de l’art*, qui ne cesse d’être imposée comme la seule. Rien de politique dans la colonisation du sentir. Rien de colonisateur dans l’esthétique, il s’agit seulement de l’histoire *universelle* du *bon* goût, et de la façon dont le sublime a été atteint par le génie occidental.

Mon esthétique n'a rien du bon goût et je ne pourrais définir le sublime. Il ne s'agit pas pour moi d'entrer dans la discussion moderne sur l'art avec les postmodernes ou les altermodernes, il ne s'agit non plus de dire quoi que ce soit ou d'argumenter à ce sujet. On parle d'esthétique : il faut faire du sensible, il faut faire être de la sensibilité, il faut la mettre en pratique. Il s'agit de se détacher de l'Occident, d'habiter notre tiers-monde, de sentir notre blessure coloniale, pour mieux *sentipenser* notre monde, le penser tout uniment en le sentant, de la même façon que les penseurs occidentaux ont (senti ?) pensé le leur. Il s'agit, une fois encore, de décoloniser l'esthétique pour libérer l'aesthesis.

Pour nous, la proposition décoloniale se présente comme une option et non pas comme une imposition qui prétend occuper le lieu de l'adversaire. Tout à l'inverse, la proposition décoloniale veut montrer que l'adversaire est toujours une option, non pas la seule option. Dans la multiplication des options, se joue ce que le biologiste et philosophe chilien Humberto Maturana décrit comme vérité et objectivité entre parenthèses^{748, 749}.

Dans les termes de Paulo Freire, l'auteur de la pédagogie de l'opprimé, je dirai que nous, chercheurs en théorie décoloniale, ne cherchons pas à occuper le lieu de l'opprimeur. Il ne s'agit pas pour nous de dicter quelle serait la véritable façon de faire la fête, ou comment chanter, danser, imaginer ou créer. Avec les esthétiques décoloniales, nous ne cherchons pas une chambre dans la maison du maître (ni dans son musée). Tout au contraire, par le biais décolonial, nous exerçons notre droit à la différence, à chercher ce qui nous est propre, à sentir et créer ce propre à nous, à rester chez nous. Sur ce chemin, il nous faut parfois nous décoloniser, c'est-à-dire démanteler tout ce qui recouvre, désodorise, réduit au silence ou déforme nos propres sensibilités⁷⁵⁰. Les esthétiques décoloniales n'ont rien à voir avec les esthétiques modernes : leur but c'est de contribuer, depuis le ressenti de la blessure coloniale, aux procès de décolonisation.

⁷⁴⁸ Mignolo in Mignolo, Walter D. et Gómez Moreno, Pedro Pablo, dir., *Estéticas y opción decolonial*, Bogotá, Colombia, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012, p. 11.

⁷⁴⁹ Traduit de l'espagnol par l'auteurice: "Para nosotros, la propuesta de- colonial se presenta como una opción y no como una imposición que pretende ocupar el lugar del adversario. Todo lo contrario, la propuesta decolonial quiere mostrar que el adversario es siempre una opción, no la única opción. En la multiplicación de las opciones se juega lo que el biólogo y filósofo chileno Humberto Maturana, describe como verdad y objetividad entre paréntesis".

⁷⁵⁰ Voir introduction Mignolo et Gómez Moreno, dir., *Estéticas y opción decolonial*.

L'option décoloniale a comme aspiration et comme horizon d'expectatives le démantèlement de la matrice coloniale en tant que machine de subordination et liquidation de la vie⁷⁵¹,⁷⁵².

La décolonisation implique de cesser de produire des différences incommensurables entre les êtres, des hiérarchies. Comme je l'ai défendu depuis le premier chapitre, il s'agit d'une proposition qui ne cherche pas à s'imposer ; au contraire, je développe une argumentation pour la libre détermination des peuples, pour que chacun et chacune puisse choisir et s'accomplir dans ses identifications préférées, sous les symboles privilégiés et selon l'interprétation que chacun-e en propose. Parce que nous voulons la vie, nous défendons sa diversité.

L'implication en jeu derrière la décolonialisation de l'esthétique est qu'il n'y a pas de relation nécessaire, ni directe, entre l'aesthesis (la sensation en grec) et la beauté. Nous verrons plus tard pourquoi je me refuse à discuter les distinctions obligées dans l'Académie, et notamment celle entre la sensibilité sensuelle et la sensibilité esthétique⁷⁵³. L'aesthesis est un phénomène commun à tous les organismes dotés d'un système nerveux⁷⁵⁴. Cependant « l'esthétique » a été imposée comme une version, au sein d'une théorie particulière, d'une partie de ces sensations en relation avec une certaine beauté. Cette relation est une occurrence de l'Europe du XVIIIe siècle⁷⁵⁵ :

Le problème c'est que l'expérience singulière du cœur de l'Europe s'est déplacée en une théorie qui a *découvert* la vérité de *l'aesthesis* pour une communauté particulière (par exemple, l'ethnoclasse que nous connaissons aujourd'hui comme bourgeoisie), qui n'est pas universalisable. L'antérieur ne signifie pas que les civilisations non européennes ignoraient ce qui en Europe a été défini comme « le beau ». Il suffit d'observer n'importe quelle civilisation de la planète de laquelle se conservent des documents pour prouver que dans l'Ancienne Égypte et dans la Chine Ancienne, comme dans le Tawantinsuyu et en Anáhuac, la satisfaction des sensations, le goût

⁷⁵¹ Mignolo in *ibid.*, p. 14.

⁷⁵² Traduit de l'espagnol par l'autrice: "la opción decolonial tiene como aspiración y horizonte de expectativas el desmantelamiento de la matriz colonial como máquina de subordinación y liquidación de la vida".

⁷⁵³ Pour approfondir ces distinctions voir les travaux de Walter Mignolo, Enrique Dussel et Augusto Boal dans la bibliographie de cette étude.

⁷⁵⁴ Straus, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, pp. 151-181.

⁷⁵⁵ Voir chapitres d'esthétique in Mignolo, *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*, p. 400.

pour la créativité dans le langage, dans les images, dans les bâtiments, dans les décors, entre autres, n'étaient étrangers à personne^{756, 757}.

Cette mutation de l'aesthesis en esthétique a été un de piliers du mythe de la modernité, mais une fois encore, je ne parle pas pour les subalternes et leurs résistances en Europe, parce qu'ils l'ont questionnée suffisamment depuis leurs lieux d'énonciation et selon leurs intérêts. Ce qui m'intéresse est de savoir comment à partir d'une théorie inventée dans un contexte très particulier, on en est venu à dévaluer toute expérience esthétique qui ne rentrait pas dans les termes et catégories que l'Europe a choisis pour signifier et interpréter sa propre –et régionale– expérience sensorielle⁷⁵⁸.

Le concept grec d'aesthesis, qui réfère au sentir, aux cinq sens et à l'affect, aux émotions, a mué en « esthétique » dans le XVIIIe siècle, et il est devenu une théorie philosophique pour réguler le goût. *Les Observations sur le beau et le sublime* (Kant 1767) sont une sorte de *vademecum* de cette régulation. L'esthétique philosophique régule le goût de même que le concept séculaire de raison régule la connaissance^{759, 760}.

Décoloniser l'aesthesis a pour but de libérer le sentir des régulations du bon goût, de révoquer l'idée que l'expression émotive est le domaine du génie. L'esthétique, telle qu'elle est comprise par la modernité, est une autre forme de contrôle, qui hiérarchise et institue les normes du goût, édicte quelles sont les habitudes et les émotions qui ne sont pas acceptables, normales⁷⁶¹, selon les critères du goût. Elle édicte quelles sont les odeurs permises (et sublimes), ce qui est délicieux et ce qui est dégoûtant, ce qui est bon à toucher, etc.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, pp. 400-401. [Italiques dans l'original]

⁷⁵⁷ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "El problema es que la experiencia singular del corazón de Europa se traslada a una teoría que *descubrió* la verdad de la *aesthesis* para una comunidad particular (por ejemplo, la etnoclase que hoy conocemos con el nombre de burguesía), que no es universalizable. Lo anterior no significa que civilizaciones no europeas desconocieran aquello que en Europa fue definido como «lo bello». Basta observar cualquier civilización del planeta de la cual se guarden documentos para comprobar que en el Antiguo Egipto y en la Antigua China, así como en Tawantinsuyu y en Anáhuac, la satisfacción de las sensaciones y el gusto por la creatividad en el lenguaje, en las imágenes, en los edificios, en las decoraciones, entre otros, no eran ajenos a nadie".

⁷⁵⁸ Mignolo, *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad*, p. 401.

⁷⁵⁹ Mignolo in Mignolo et Gómez Moreno, dir., *Estéticas y opción decolonial*, p. 38. [Italiques dans l'original]

⁷⁶⁰ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "El concepto griego de *aesthesis*, que refiere al sentir, a los cinco sentidos y al afecto, a las emociones, mudó en *estética*, en el siglo XVIII, y se convirtió en una teoría filosófica para regular el gusto. Las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* (Kant, 1767) es una suerte de *vademecum* de esa regulación. La *estética* filosófica regula el gusto así como el concepto secular de razón regula el conocimiento".

⁷⁶¹ Mignolo et Gómez Moreno, dir., *Estéticas y opción decolonial*, p. 44.

Nous tous savons que la distinction entre art et artisanat est une distinction moderne. Une distinction qui a à voir, précisément, avec l'établissement de certaines règles du goût et qui correspond à une série de distinctions comme l'histoire/le mythe, l'art/l'artisanat, la religion/la spiritualité, et cætera, et cætera. Alors la question pour nous n'est pas de faire ces restrictions mais de commencer à penser ce pour quoi ces classifications ont été faites. Qui les a faites ? Pour quoi ont-elles été faites ? Qui a bénéficié de ces classifications ?^{762, 763}

Une fois encore, la question n'est pas de savoir si les peintures ou la musique ou le théâtre européens sont beaux, ils le sont. Mais ils ne constituent ni la seule forme de beauté, ni la seule forme d'expression, ni le canon esthétique universel. Ces expressions sont des formes sensibles situées dans un contexte⁷⁶⁴, comme toute forme de sensibilité. Ce qui est réfuté, c'est leur prétendue universalité et globalité. L'esthétique moderne, postmoderne, altermoderne est une partie de l'histoire, l'autre partie de l'histoire provient de l'autre partie du monde dont les expressions sensibles ont été réduites au folklorique, au populaire : musique populaire, littérature populaire, artisanat ont été classés, régulés et ordonnés (y compris dans les musées) par le choix européen de ce qui mérite l'adjectif « beau » et la forme légitime sous laquelle l'accomplir⁷⁶⁵.

Pour les artistes décoloniaux, la question n'est pas celle de la « rigidité » des canons modernes mais leur caractère impérial. Saisir la chair des esthétiques décoloniales nous oblige à les situer dans leur lieu d'énonciation : la révolution esthétique décoloniale est née dans la province de Salta en Argentina, dans les Andes, en Ecuador, en Bolivie. Ce que font leurs habitants consiste à rendre visible ce qui est invisibilisé : ils mettent dans les musées et aussi dans les rues la beauté et la créativité des civilisations qui ont été détruites au nom de

⁷⁶² Mignolo, Walter D., « Aesthesis descolonial », Vidéoconferencia, El arte fuera de sí. Reflexiones sobre la nueva fisonomía del arte contemporáneo, Instituto Universitario Patagónico de las Artes -IUPA- G. Roca, Río Negro, septembre 2013, <<http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0005/11%20Mignolo%20dic%2021.pdf>>, consulté le 29 septembre 2020, p. 15.

⁷⁶³ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "Todos sabemos que la distinción entre arte y artesanía es una distinción moderna. Una distinción que tiene que ver, precisamente, con el establecimiento de ciertas reglas del gusto y que corresponde a una serie de distinciones como la historia/el mito, el arte/la artesanía, la religión/la espiritualidad, etcétera, etcétera. La cuestión entonces para nosotros ya no es hacer estas restricciones sino empezar a pensar por qué estas clasificaciones se hicieron. ¿Quién las hizo, por qué se las hizo, quién se benefició de estas clasificaciones?"

⁷⁶⁴ Cf. Straus, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*.

⁷⁶⁵ Mignolo, *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*, p. 437.

la ‘vraie’ civilisation. Parfois ils montrent comment cette ‘vraie’ civilisation s’est construite sur des génocides, sous le slogan et l’image de la raison et du bon goût⁷⁶⁶.

Décoloniser l’esthétique pour libérer l’aesthesis. Libérer l’aesthesis signifie réaliser deux mouvements simultanés ; d’un côté, déprogrammer la philosophie moderne et postmoderne qui se protège dans la régionalité du concept occidental d’esthétique et, d’un autre, déprogrammer l’esthétique qui réduit l’aesthesis à la sphère de l’art : l’aesthesis, le sentir, les sens nous affectent à tout moment de l’exister. L’aesthesis ne se réduit pas au beau et au sublime, mais regardent les procès et événements à travers lesquels certains acteurs et institutions manipulent les sens ; c’est-à-dire les réponses des corps aux stimulus^{767, 768}.

Cette décolonisation est centrale pour mon travail. En effet, je ne suis pas en train d’élargir encore le thème de l’étude, il s’agit bien de la sensibilité, celle-là même qui nous a accompagnée depuis le début : celle-là même qui permet de se mettre en relation avec autrui, cette dimension qu’auparavant j’avais nommée pathique, pour la distinguer de celle en jeu dans l’esthétique coloniale. Maintenant, en vue de prendre en charge les dimensions d’imagination et de création morale, pour dessiner une écoute de l’autre, pour exprimer en quoi la sensibilité a un rôle majeur dans les interprétations des conduites humaines, et encore pour faire face aux apparentes contradictions émotionnelles du travail du care, il me faut décoloniser l’esthétique, c’est-à-dire me réapproprier le sentir et l’expression sensible. C’est-à-dire affirmer la capacité de tous et toutes de sentir, d’éprouver, de ressentir, d’être affectés.

Il me faut soigner la blessure esthétique coloniale, le prétendu « manque » de sensibilité des uns pour « comprendre » le beau et le sublime. Blessure infligée clairement par Emmanuel Kant dans ses *Observations sur le beau et le sublime*, où il a disqualifié les trois-quarts du monde pour leur « incapacité » à sentir le beau, incapables qu’ils seraient apparemment – selon lui – de ressentir la beauté produite par le génie de l’artiste⁷⁶⁹. Soigner la blessure

⁷⁶⁶ *Ibid.*, pp. 412 et 434.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 435.

⁷⁶⁸ Traduit de l’espagnol par l’auteurice : “descolonizar la estética para liberar la *aesthesis*. Liberar la *aesthesis* significa realizar dos movimientos simultáneos; por una parte, desprogramar la filosofía moderna y posmoderna que se amparan en la regionalidad del concepto occidental de estética y, por la otra, desprogramar la estética que reduce la *aesthesis* a la esfera del arte: la *aesthesis*, el sentir, los sentidos nos afectan en todo momento del existir. La *aesthesis* no se reduce a lo bello y lo sublime, sino a los procesos y acontecimientos por los cuales determinados actores e instituciones manipulan los sentidos; es decir, las respuestas de los cuerpos a los estímulos”.

⁷⁶⁹ Mignolo, « Aesthesis descolonial », p. 6 ; Mignolo, *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad*, p. 438.

coloniale n'implique pas de nier l'art de la civilisation occidentale. « Ce qui est nécessaire, c'est d'en finir avec l'aberration et la prétention que le reste du monde soit réduit à l'homogénéité de la civilisation occidentale »^{770, 771}. Soigner la blessure coloniale implique de reconnaître, et d'habiter ici, le lieu que nous occupons dans la matrice coloniale⁷⁷².

Et c'est là l'attitude et le geste décolonial élémentaires : nous ne voulons plus être modernes, postmodernes ou altermodernes. Nous sommes dans autre chose : nous ne réclamons plus seulement la pluriversalité dans le champ du sensible, mais nous la mettons en œuvre, la faisons, la construisons. [...] Et c'est le point de départ pour nous les barbares, les primitifs, les essentialistes, les traditionnels... et tous ces adjectifs que l'impérialisme du postmoderne et altermoderne nous relègue [fourgue/*endilga*]. Une fois arrivés à ce point, il reste deux options : accepter les règles du jeu et attendre que moi, en tant que barbare, je sois reconnu dans le panthéon impérial (ce qui est une attitude d'un certain pathétique) ou bien se délier (*delinking*), c'est-à-dire mener à bien le dégageant à partir duquel je m'affirme avec fierté être l'*autre*. Barbare de la modernité et de ses héritages. Et c'est de cela qu'il s'agit quand nous nous impliquons dans l'art, l'éducation et les esthétiques décoloniales^{773, 774}.

Nous nous validons nous-mêmes. Comme toutes les cultures le font. L'option décoloniale invite à se positionner à partir de la blessure coloniale, depuis l'extériorité que nous habitons par rapport au centre qu'est la culture dominante. Sentir la blessure coloniale : reconnaître que nous sommes ceux et celles desquels se prédique qu'ils ne *savent* pas sentir. Que nous sommes les barbares, *las viejas* (forme péjorative pour *femme*), *las prietas* (les femmes de couleur), les hystériques, que nous sommes l'autre part du monde, le 90%. Voici notre apparente reddition⁷⁷⁵. Nous habitons le lieu qui nous a été donné.

⁷⁷⁰ Mignolo, « Aesthesis descolonial », p. 22.

⁷⁷¹ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "lo que es necesario terminar es la aberración y la pretensión de que el resto del mundo sea reducido a la homogeneidad de la civilización occidental".

⁷⁷² Mignolo, *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad*, p. 446.

⁷⁷³ *Ibid.*, pp. 442 et 443. [Italiques dans l'original]

⁷⁷⁴ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "Y esa es la actitud y el gesto descolonial básico: ya no queremos ser modernos, posmodernos o altermodernos. Estamos en otra cosa: ya no estamos solo reclamando la pluriversalidad en el campo de lo sensible, sino que la estamos actuando, haciendo, construyendo. [...] Y ese es el punto de partida para nosotros los bárbaros, los primitivos, los esencialistas, los tradicionales... y todos esos adjetivos que nos endilga la imperialidad de lo posmoderno y lo altermoderno. Llegados a este punto, quedan dos opciones: aceptar las reglas del juego y esperar que a mí, como bárbaro, se me reconozca en el panteón imperial (lo cual es una actitud de un cierto patetismo) o desengancharse (*delinking*), es decir, llevar a cabo el desenganche a partir del cual me afirmo con orgullo de ser el *otro*, bárbaro de la modernidad y sus legados. Y de eso se trata cuando nos involucramos en el arte, la educación y las estéticas descoloniales".

⁷⁷⁵ Anzaldúa, *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*.

Les esthétiques décoloniales, à partir du ressenti de la blessure coloniale, proposent une troisième option, hors le monde dichotomique. Dans le chapitre d'éthique, j'ai présenté l'analyse de Joan Tronto⁷⁷⁶ selon laquelle n'y a que deux options pour les subalternes face aux oppresseurs : soit s'assimiler (convaincre que nous sommes égaux), soit montrer en quoi notre différence est valorisable. Nous sommes en train d'inventer-construire-vivre la troisième voie : nous ne voulons ni la généreuse rhétorique salvatrice-inclusive de la modernité (qui nous oblige à perdre nos différences, comme l'a montré Pascale Molinier⁷⁷⁷), ni une salle du musée d'histoire naturelle pour mettre en valeur notre exotisme. Nous voulons nos vies, *vivirnos la vida, nous-vivre nos vies*⁷⁷⁸, comme on dirait en Bolivie. Chacun veut se vivre.

Se délier implique de ne pas chercher à s'assimiler, ni d'accepter la malchance d'être née femme, indigène, pauvre, latino-américaine. L'option décoloniale implique de refuser l'ordre qui nous a été imposé, en habitant notre différence apparemment incommensurable, en habitant notre manque apparent. Pour ce faire, il nous faut habiter notre extériorité, habiter les frontières, ce qui est connu dans la théorie décoloniale comme le fait d'exercer la pensée-*limite* (*pensamiento fronterizo*), pensée aux marges, pensée des frontières⁷⁷⁹. Nous ne faisons pas partie du premier monde, nous ne sommes non plus dans un autre. Nous habitons les lieux-frontières (borderlands), nous existons en tant qu'invisibles, nous sommes des fantômes : nous sommes le côté obscur de la modernité. Mais qu'est-ce qu'une frontière ? Qui a besoin de frontières ? Qui impose les frontières ?

Les frontières sont les murs du maître. Elles marquent les limites, les règles, la légitimité. Les frontières, comme tout, peuvent être expliquées depuis le regard de ceux qui les imposent ou de ceux qui sont exclus, relégués au-delà. Comment expliquer le sens qu'a une frontière pour les subalternes ? Ceux qui n'imposent pas les limites mais qui sont au dehors. José Alejandro Restrepo finit son article *Las islas de la utopía* avec une anecdote qui explique la nature des frontières « Comme disait un membre de la mafia tchéchène : “Pour vous

⁷⁷⁶ Tronto, *Moral Boundaries*, p. 15.

⁷⁷⁷ Molinier, *Le care monde: trois essais de psychologie sociale*.

⁷⁷⁸ Ce néologisme a pour but de rendre pronominal le verbe vivre, pour signifier un mode du vivre qui a pour but la vie du sujet appropriée par lui-même, vie toujours à comprendre dans le sens communautaire.

⁷⁷⁹ Mignolo, *Historias locales diseños globales : colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*.

occidentaux, les frontières représentent barrières et limites ; pour nous elles représentent opportunités” »^{780, 781}.

Les frontières sont mises en place pour définir les endroits sûrs et les dangereux, pour distinguer *nous* d'*eux*. Une frontière est une ligne de démarcation, une bande étroite au long d'un bord fixe. Un lieu-frontière [*borderland*] est un lieu vague et indéterminé créé par le résidu émotionnel d'une frontière non naturelle. Il est dans un état de transition constant. Le prohibé et l'interdit sont ses habitants. *Los atravesados* [ceux qui vont de travers] vivent ici : les louches, les pervers, les queers, les gênants, les bâtards, les mulâtres, les sang-mêlés, les demi-morts ; bref, ceux qui outrepassent, passent par-dessus ou au travers des confins du « normal »^{782, 783}.

Toutes les limites sont non-naturelles, ce sont des constructions. Il y a de multiples exclusions ainsi décrétées, à l'œuvre dans la matrice coloniale, qui a des règles pour tout dans la vie, pour les connaissances, pour les lieux, pour les lois, pour la nature, pour les disciplines, pour la sexualité, pour le sentir. Toutes ces règles sont faites par les dominants pour justifier leur pouvoir, justifier leurs privilèges. La question pour nous est de savoir ce qui se passe pour les exclus. Ceux qui ont perdu la lutte pour la reconnaissance. Les déviants, les subalternes, les « minorités » (qui sont majoritaires).

La réponse est qu'ils restent, mais dans une situation d'extériorité : la « normalité » s'érige comme si elle pouvait se maintenir par elle-même, comme si elle ne dépendait pas des anormaux, des hors-normes, pour se dessiner. La modernité s'est érigée comme si elle n'avait pas besoin de barbares par rapport auxquels se définir. Les beaux-arts se sont érigés comme s'ils n'avaient pas besoin des arts du laid. Les riches comme s'ils n'avaient pas besoin des pauvres. Le Nord sans Sud. Les centres sans périphérie. Les subalternes ne sont pas dans le tableau officiel, pourtant ils ne sauraient disparaître si rapidement, ils demeurent dans un non-lieu, dans les *borderlands*, dans les zones liminaires, dans une extériorité fondée sur leur blessure coloniale (un manque irréparable).

⁷⁸⁰ Restrepo in Mignolo et Gómez Moreno, dir., *Estéticas y opción decolonial*, p. 144.

⁷⁸¹ Traduit de l'espagnol par l'autrice: “Decía un miembro de la mafia chechena: “Para ustedes occidentales, las fronteras representan barreras y límites; para nosotros representan oportunidades”.

⁷⁸² Anzaldúa, *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*, p. 3. [Italiques dans l'original]

⁷⁸³ Traduit de l'anglais/espagnol/chicano par l'autrice: “Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish *us* from *them*. A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition. The prohibited and the forbidden are its inhabitants. *Los atravesados* live here: the squint-eyed, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half-death; in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the “normal””.

Une fois hors-tableau, si l'on ne se conforme pas à n'être qu'un subalterne, tout est possible. Il n'y a plus de limites : nous habitons un *borderland*, une zone limitrophe ; or, les régulations s'appliquent seulement quand on est reconnu comme partie intégrante. Une fois complètement dehors, invisibilisés, devient possible tout ce que le Nord n'interdit pas, et la seule chose que le Nord nous interdit est de nous intégrer, de nous faire apprécier, de sortir de notre subalternité. Dans notre clandestinité, dans notre non-lieu, tout est possible. Si nous acceptons notre manque, si nous nous acceptons comme subalternes, si nous sentons nos blessures coloniales, tout est possible pour nous. Nous ne sommes pas dans la juridiction de la modernité. Tout est possible, sauf ce qui a été nié en nous.

Là est notre reddition : nous nous sommes épuisés à essayer de nous faire accepter. Nous acceptons désormais notre sauvagerie, notre barbarie, et désormais nous ne voulons plus faire partie intégrante. Nous ne voulons pas perdre nos différences, nous ne renonçons à rien. Nous ne voulons pas nous éduquer. Nous ne voulons pas jouer les batailles modernes. Nous ne voulons convaincre personne de nous suivre, nous ne cherchons ni à avoir raison, ni à emporter l'accord. Nous pouvons vivre (et d'ailleurs nous l'avons déjà fait) avec le désaccord du Nord. Nous voulons vivre. Nous voulons nous-vivre notre vie, nous la donner à vivre.

Nous-vivre [vivirnos] nos vies requiert une esthétique, pour nous accompagner dans nos procès de décolonisation, pour imaginer comment ce sera de nous-vivre nos vies et non de les donner au travail, au marché, ou au système-monde moderne. Comment inventer une résistance joyeuse ? Comment apprendre à sentir autrement ? Comment valoriser tout ce que nous avons appris à voir avec dégoût ? Comment redonner sens à nos manques coloniaux ? Comment être plus que subalternes sans nier nos subalternités ? Comment accompagner nos frères et sœurs à ne pas avoir honte de nos manques apparents ? Comment embrasser nos accents ? Comment embrasser nos innocences et ingénuités ? Comment valoriser notre simplicité ? Comment être vulnérables *et* résistants ? Comment défendre la joie et le rire (notre rire facile) ? Comment défendre la vie ?

Si on admet ainsi qu'une esthétique est un art de concevoir, d'imaginer, d'agir, l'Autre de la pensée est l'esthétique mise en œuvre par moi, pour vous, pour rejoindre une dynamique à laquelle concourir. C'est la part qui m'est dévolue de l'esthétique du chaos, le travail à entreprendre, le chemin à parcourir. La pensée de l'Autre est parfois, mais souverainement, supposée par les dominants ; ou proposée à douleur par

ceux qui subissent et se libèrent. L'Autre de la pensée est toujours mis en mouvement par l'ensemble des confluent, où chacun est changé par l'autre et le change⁷⁸⁴.

Par l'affirmation de nos ressentis, de nos expériences de vie, nous habitons nos *borderlands*, nos zones limites et nous changeons nos mondes, et nous-mêmes. Nous pouvons explorer les possibles, pour nous, pour les relations potentielles, pour les mondes autres. Par *notre* esthétique nous pouvons imaginer, créer et instituer notre monde rêvé, où tous les mondes puissent entrer. Rien ne reste immobile aux frontières, nous sommes dans le changement. Nous sommes habitués aux échanges –permis-interdit–, comme toujours aux frontières. Nous habitons notre non-lieu d'échange, de mouvement, d'instabilité.

L'esthétique, par où nous concrétisons notre imaginaire, nous ramène toujours des infinis de l'univers aux poétiques définissables de notre monde. C'est de ce monde-ci que toute norme est évacuée, c'est aussi de lui que nous nous inspirons pour approcher le réel de notre temps et de notre lieu. Nous allons ainsi, le cercle ouvert de nos esthétiques relayées, de nos politiques inlassables. Nous quittons le gouffre-matrice et le gouffre en abîme, pour cet autre, où nous errons sans nous perdre⁷⁸⁵.

Dans la libération de l'aesthesis, dans la validation de la sensibilité et de la créativité de tous et toutes, réside la force de résister au système-monde, en même temps qu'y habite l'espoir pour le monde que nous souhaitons. Un monde non colonial, non hiérarchique. Un monde pour tous et toutes. Le monde que nous vivons et que nous voulons changer est celui-ci, que nous vivons au présent. Au présent, l'option décoloniale invite à être utopique pour être au monde. Un autre visage de notre optimisme stratégique.

Dans l'introduction de ce chapitre, j'ai mentionné que ce sentir-autre est la source et l'horizon de nos luttes, ce qui pourrait paraître un paradoxe. Il est la source parce qu'il faut se libérer soi-même de l'esthétique coloniale pour resignifier le manque et s'autoriser à créer et à imaginer, et non seulement à reproduire la pensée et les sentir du Nord. De même que ce que nous visons est la décolonisation et l'affirmation de toutes les voix. Ce que nous voulons pour le monde est que chaque diversité-déviance puisse être vécue avec bonheur.

Cela semble, et est d'ailleurs, contradictoire. Parce que nous humains sommes instables et contradictoires. Parce que cette esthétique se construit sur la douleur de l'exclusion et se trouve être parfois vivable, et parfois ne l'est pas. Parce que les significations du système-

⁷⁸⁴ Glissant, *Poétique de la Relation*, p. 169.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 220.

monde nous ont construits, nous portons au-dedans de nous *les yeux de l'Occident*⁷⁸⁶ – comme je l'avais exprimé– et ce combat pour la décolonisation est d'abord intérieur, existentiel. Nous construisons pas à pas nos options décoloniales. Ceci n'est pas une leçon morale, ni une manière d'imposer la *vraie* esthétique (nous ne voulons surtout pas nous transformer en oppresseurs). Nous sommes en train de nous sauver nous-mêmes. Notre seul but est la vie. Nous-vivre.

Comment notre visée peut-elle être la source ? Parce qu'il y a trop de parts de nous qui n'ont jamais été racontées. La moitié de l'histoire du monde n'a jamais été racontée. Nous sommes et avons encore ce qu'ils présument avoir détruit. Nous avons des restes, nous sommes héritiers de *Malintzin* (femme aztèque multilingue, esclave qui a joué un rôle déterminant d'interprète pour la conquête du Mexique)⁷⁸⁷, nous sommes notre métissage incomplet, violent et honteux, nous sommes nos liens avec les États-Unis, nos anglicismes, nos *chicanos*. Les cendres de tout ce qui a été tué, nié et détruit nous conforment. Avec ces résidus, nous résistons, nous avons des restes de force, de vie, de joie, de la *vida-plena-justa-digna*, del buen-vivir. C'est-à-dire que nous sommes en partie conformés par les yeux de l'Occident, mais ce n'est qu'en partie ; l'autre part de nous soutient nos résistances, c'est ce qui nous a appris à défendre la valeur de la vie.

Dans la convivance (*convivencia*, le vivre-avec en insistant sur la relation et l'échange continu) avec différentes manières de sentir le monde (non seulement de « voir » le monde, la primauté de la vision dans le sentir n'étant pas universalisable), nous trouvons des sentipensées autres : comme celle de la pachamama, comme le bon-vivre, portés par les peuples originaires, qui vivent là, qui habitent aussi à l'extérieur de la modernité, qui ne sont pas « le passé » de la civilisation, qui sont là, présents. En tout cas, ils sont le côté obscur de la civilisation occidentale, ils sont les descendants de ceux qui se sont sauvés du génocide. Après tous les efforts pour les exterminer, ils restent dans leur *borderland*, ils sont là mais invisibilisés, comme partie du folklore, « des couleurs » du pays. Ils ne sont pas là comme *citoyens* à part entière. Ils sont *les autres*, à la frontière, que les métis ont appris à reproduire à l'encontre des peuples originaires.

⁷⁸⁶ Mohanty in Mohanty, Russo et Torres, *Third World Women and the Politics of Feminism*.

⁷⁸⁷ Anzaldúa, *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*.

C'est avec la libération de l'aesthesis et la reconnaissance de la résistance des « autres », ces peuples originaires qui constituent *le cas mexicain*, que nous pourrions commencer à éprouver les esthétiques comme exercices éthiques et politiques de ré-existence. C'est-à-dire visibiliser la ré-invention qui a impliqué pour les communautés exclues de survivre au système-monde moderne. La manière dont ces communautés ont réinventé la vie en faisant face aux formes de pouvoir qui leur ont imposé la manière civilisée de vivre, qui ont invalidé tous leurs systèmes de représentation, toutes leurs formes de connaissance, qui les ont réduits au folklorique et à l'artisanal. Nous pouvons interpréter la résistance en tant qu'esthétique de la ré-existence⁷⁸⁸.

Le politique sera alors l'acte d'exister dans des conditions de dignité et, à partir de là, d'avoir une autonomie suffisante et nécessaire pour développer des systèmes d'autoreprésentation qui permettent à ceux qui ont été submergés par les ombres de l'ignorance systématique, de s'exprimer dans l'étendue de leurs propres possibilités, se tournant vers les mémoires comme des événements singuliers et collectifs qui donnent lieu à des espaces de dialogue dans des conditions d'égalité dans la conversation. Certes, ce que j'appelle esthétiques de la ré-existence n'est rien d'autre que l'acte politique de vivre en cherchant, sans aucune négociation, à atteindre la dignité et à déconstruire les formes de pouvoir et de domination qui, du matériel au symbolique, sont construites et diffusées dans cette ère de capitalisme galopant et criminel. Peut-être que les esthétiques de la ré-existence sont le murmure des pratiques décoloniales qui envisagent d'autres formes du « bien vivre »^{789, 790}.

Une éthique pour les vies ne peut advenir sans la révolution esthétique qui permette de valoriser la vie, non comme l'imposition d'une autre échelle de valeurs hétéronome, mais depuis nos propres corps, depuis nos propres vies concrètes, depuis nos lieux de vie. Cela peut sonner utopique, difficile à mettre en œuvre. Cependant, j'ai fait valoir que c'est la source qui soutient nos résistances : parce que les esthétiques décoloniales existent, les esthétiques de la ré-existence existent déjà. Elles sont mises en œuvre dans le Sud global, sous des formes diverses, et par moi-même dans ma pratique théâtrale. On pourrait dire ici

⁷⁸⁸ Albán Achinte in Mignolo et Gómez Moreno, dir., *Estéticas y opción decolonial*.

⁷⁸⁹ Albán Achinte in *ibid.*, pp. 292-293.

⁷⁹⁰ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "Lo político entonces será el acto de existir en condiciones de dignidad y, desde ese lugar, tener la autonomía suficiente y necesaria para desarrollar sistemas de auto-representación que permitan, a quienes han estado sumergidos por las sombras del desconocimiento sistemático, expresarse en la amplitud de sus propias posibilidades, acudiendo a las memorias como hechos singulares y colectivos que den lugar a espacios de diálogo en condiciones de equidad en la conversación. Seguramente lo que llamo estéticas de la re-existencia no sean otra cosa que el acto político de vivir procurando, sin negociación alguna, alcanzar la dignidad y desestructurar las formas de poder y dominación que, desde lo material hasta lo simbólico, se construyen y circulan en esta época de un capitalismo desbocado y criminal. Tal vez las estéticas de re-existencia sean el susurro de prácticas decoloniales que avizoran formas otras de "buen vivir"."

qu'elles sont en tant que telles une forme d'existence politique. Le décrire est l'objectif de la prochaine étape.

Les théâtres de participation comme esthétiques décoloniales

Hacer es nuestra manera de decir
José Martí, 17 noviembre 1892, La Patria de hoy.
Faire est notre façon de dire
José Martí, 17 novembre 1892. La Patria de hoy.

Pour reprendre notre analyse sur le théâtre, plusieurs voies sont possibles. Je suis confrontée à un choix : parler des théâtres décoloniaux dans les termes de la langue dominante de façon à être « claire et distincte », ou bien parler d'eux dans leurs propres termes, qui peuvent être compris comme peu clairs, subjectifs, en un mot, non modernes. L'usage des termes et ce qui constitue une argumentation différent, selon qu'on se situe dans les murs de la modernité ou dans les *borderlands*. La question devient alors de savoir s'il convient de parler des théâtres selon la modernité ou en tant que tels ?

Il serait possible de revenir aux formes académiques, et de recommencer à faire une histoire des théâtres de participation qui puissent dialoguer avec les concepts de la modernité. C'est-à-dire, après avoir « présenté » les esthétiques décoloniales, revenir à la modernité argumentative, et se servir de ses classifications. Et ce, parfois même avec de bonnes intentions, comme celles de Richard Schechner⁷⁹¹ qui en théorisant *le* théâtre, est arrivé à *nos* théâtres et a décidé de les classer sans donner trop d'importance au lieu d'énonciation, aux conditions politiques, ou aux termes que chacun choisit pour interpréter sa pratique.

Encore une fois je suis à la frontière entre les esthétiques décoloniales et l'usage que je fais moi-même, dans le chapitre de méthodologie, des outils de Schechner pour situer les théâtres de participation en tant que théâtres post-dramatiques. Comme je l'avait explicité dans le chapitre de méthodologie, ils font rupture avec la forme dramatique classique, notamment avec le texte, et les règles de la représentation classique. Cependant, à ce point de l'étude, il faut peut-être préciser davantage, et souligner que ce n'est pas là une interprétation nécessairement acceptée par certains praticiens de ces théâtres, notamment Augusto Boal et

⁷⁹¹ Schechner, Richard, *Estudios de la representación : una introducción*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

le théâtre de l'opprimé⁷⁹². Il faut aussi dire clairement que l'interprétation de Schechner sera peut-être acceptable pour le théâtre playback.

Cela peut sembler n'être qu'un problème conceptuel comme tant d'autres, qui n'ont pas de conséquences dans le vécu ou la pratique (dans ce cas, esthétique). Pourtant, à ce stade de l'étude, il importe de clarifier encore la manière de les nommer. Nos esthétiques ne sont pas l'esthétique de la modernité, nos propositions sont en quête d'émancipation face à l'esthétique de la modernité. Il me faut tracer de nouveau ma frontière, reconquérir mon pays aux marges, ce *borderland*. Cesser de contribuer à la généreuse rhétorique inclusive, pour laquelle nous ne sommes pas « des artistes » : il n'y a pas de formation nécessaire pour mettre en pratique « notre théâtre populaire ». Qui d'ailleurs n'est pas *si original* : il est réductible à d'autres formes poétiques théâtrales « mieux accomplies ».

En ce sens-là, notre théâtre n'est pas l'élargissement de l'éventail de possibilités d'une modernité tout assimilatrice, ni un théâtre en « réaction » comme les autres : notre théâtre, mon théâtre, est un théâtre décolonial. Il ne peut pas être bien compris dans les catégories du maître, desquelles je me suis pourtant servie en tant qu'outils pour arriver jusqu'ici, afin de créer un pont pour le dialogue avec la modernité. Si dans le premier chapitre, mon but étant de décrire les théâtres de participation pour les présenter, je me suis servie des outils dominants, désormais je présente nos formes de théâtres pour elles-mêmes, dans les termes que nous proposons quant à nous, choisissant les symboles que nous mettons en œuvre et la façon de les interpréter. Je propose en effet de reprendre la définition du théâtre et précisément des théâtres de participation à partir d'un nouveau regard : depuis les esthétiques décoloniales.

Une esthétique décoloniale commence toujours par un pas de côté : nous abandonnons les termes de la discussion qui sont ceux du premier monde, celui de la modernité. Par conséquent je suis contrainte de laisser tomber mes concepts, de laisser tomber mes catégories, et même mes accréditations, parce que bien que j'aie fait une formation classique d'actrice, et bien que j'aie exercé « de façon professionnelle » (le critère de l'exercice professionnel dans le système-monde étant d'être payée pour ce faire), je ne suis pas non plus

⁷⁹² Boal, Augusto, *Teatro Popular de Nuestra América*, Cuernavaca, Morelos, México, Ediciones Mascarones, 1976.

actrice de profession, et ceci n'est pas une thèse sur l'art. Je choisis de laisser tomber toute forme moderne de légitimité : j'écris à partir de mes blessures coloniales, que je veux habiter⁷⁹³.

Renoncer aux outils du maître implique nécessairement de maintenir des « obscurités » ou du moins dites telles, c'est-à-dire de ne pas « tout élaborer » ni « tout expliquer ». Avec les épistémologies du Sud, nous défendons la liberté d'interprétation, et l'écologie des connaissances. Je vais changer de registre épistémique (et argumentatif), habiter un *lieu-autre* que celui de la modernité, pour faire le récit de mes expériences théâtrales, des gestes esthétiques qui soutiennent une esthétique du care, c'est-à-dire cette formation sensible tournée vers l'attention, le souci des autres, vers l'écoute, vers l'effort de se mettre en relation avec autrui. Il s'agit d'une esthétique en ce que nous allons en étudier les formes sensibles, ainsi que la manière d'interpréter sa vie et ses conduites et d'interagir face à l'altérité du monde (pas nécessairement seulement humaine).

Pour préciser ce que j'ai évoqué au début de ce chapitre, je vais présenter dans cette étape mon expérience comme praticienne des théâtres de participation. Je m'arrêterai particulièrement à la forme de spectacle du théâtre spontané, pour analyser en quoi ces pratiques sont des esthétiques et des esthétiques décoloniales, et en quoi elles mettent en jeu une esthétique du care. J'en reviens donc clairement à définir le théâtre, cette fois, depuis un regard esthétique décolonial.

Qu'est-ce donc que le théâtre ? Dans le sens le plus archaïque du terme, le théâtre est la capacité qu'ont les êtres humains –et pas les animaux ! – de s'observer eux-mêmes en action. Les humains sont capables de se voir dans l'acte de voir, capables de penser leurs émotions, d'être émus par leurs pensées. Ils peuvent se voir ici et s'imaginer là-bas ; se voir comme ils sont aujourd'hui et imaginer comment ils seront demain⁷⁹⁴.

Sans aborder la préoccupation anthropocentrique d'Augusto Boal⁷⁹⁵, je considère déjà le théâtre comme n'étant lié ni au lieu, ni au bâtiment, ni à une technique, mais éminemment

⁷⁹³ Il faut préciser que les blessures coloniales sont des marques profondes qui s'inscrivent dans notre construction identitaire, qui, fluctuant en fonction du lieu où nous nous situons, peuvent être dissimulées, ravivées, ou même devenir mortelles. Tout cela en fonction de la société où nous nous trouvons, des intersectionnalités que nous incarnons, c'est-à-dire en fonction de circonstances spécifiques.

⁷⁹⁴ Boal, Augusto, *Jeux pour acteurs et non-acteurs*, 5^e édition, Paris, France, Éditions La Découverte, 2004, p. 16 [1978].

⁷⁹⁵ Voir Chapitre 2 sur la sensibilité chez les animaux Straus, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, pp. 151-181.

centré sur l'humain dans son vécu sensible. Le théâtre est le lieu de l'imagination incarnée, in-corporée plutôt : jouer à s'interpréter et à interpréter les autres, jouer à être l'autre, et même à incorporer l'interdit, qu'il porte sur les réactions émotionnelles que la culture qualifie d'excessives, qu'il s'agisse de surjouer les accents, ou de jouer à se mouvoir sous des formes qui nous ont été interdites, par exemple eu égard à notre genre, notre classe, notre couleur de peau. Le théâtre est la possibilité de jouer à être autre. Le théâtre est ainsi mise en jeu et mise en œuvre du corps, exploration des possibilités infinies de nos corps, pour signifier nos vies. Dans notre théâtre, il n'y a pas de délégation possible. Il n'y a pas ceux qui savent se mettre en représentation, ceux qui savent jouer, et ceux qui seraient simples spectateurs. Bien sûr que nous sommes conscientes, en tant que praticiennes, que la confiscation du corps et la relégation obligée de la psyché sont des victoires de l'esthétique théâtrale moderne. Mais cela, loin de nous arrêter, nous donne une direction : travailler pour la décolonisation du sentir, des corps, des émotions.

Le spectacle est une préparation pour l'action. La poétique de l'opprimé est, essentiellement, la poétique de la libération : le spectateur ne délègue plus aux personnages des pouvoirs, ni de penser ni d'agir à sa place. Le spectateur se libère : il pense et agit par lui-même ! Le théâtre est action !^{796, 797}

C'est dire que ce théâtre est principalement un mode d'agir pour tous les participants, non un spectacle unidirectionnel. Là est sa visée dernière : le spectateur émancipé, devenu par la médiation du jeu acteur de sa propre vie. Cependant, ce n'est pas toujours immédiatement possible au sein du système-monde. L'esthétique théâtrale décoloniale est en chemin. Pour l'illustrer, je raconterai une expérience que j'ai faite au début de ma recherche de doctorat, au cours de mon année de terrain avec le programme *Actores Sociales de la Flora Medicinal en México*.

C'était en avril 2018, Emiliano Soriano, gestionnaire inter-culturel du programme, travaillait à la réalisation d'un musée communautaire dans sa propre communauté originaire, à Tlalcozotitlán, Guerrero. Le projet est réalisé maintenant, mais à ce moment-là, E. Soriano cherchait des manières de recueillir des informations sur ce que les membres de la

⁷⁹⁶ Boal, *Teatro del oprimido*, p. 59.

⁷⁹⁷ Traduit de l'espagnol par l'auteurice: "El espectáculo es una preparación para la acción. La poética del oprimido es, esencialmente, la poética de la liberación: el espectador ya no delega poderes en los personajes ni para que piensen ni para que actúen en su lugar. El espectador se libera, ¡piensa y actúa por sí mismo! ¡Teatro es acción!".

communauté senti-pensaient⁷⁹⁸ être important et pertinent à montrer au musée. Avec ce but en tête, il m'a invitée dans sa communauté à mettre en œuvre ma pratique théâtrale, sans que ni lui, ni la communauté (ni moi-même peut-être) n'ait pu en prévoir les effets. À sa demande de savoir ce dont j'avais besoin, j'ai seulement mentionné un espace vide, de préférence fermé, et des personnes.

Nous avons planifié, chacun de notre côté, le projet. Pour ma part, j'allais venir avec un anthropologue du programme, Raúl Contreras, qui devait documenter les séances et j'étais accompagnée de ma famille, mon mari et notre enfant, au cours d'un week-end. Le samedi matin, nous sommes partis tôt vers la communauté, nous nous sommes installés à l'arrivée et Emiliano Soriano a informé les membres de la communauté par haut-parleur qu'il allait y avoir du théâtre et qu'ils étaient invités à venir.

Emiliano m'a confié, une fois la communauté informée, qu'il n'était pas sûr qu'elle se présenterait, parce que la plupart de ses membres n'avait jamais eu d'approche du théâtre. Ce qui, comme je le lui ai dit, ne posait pas problème : on ferait ce qu'on pourrait avec ceux qui viendraient.

Vers 9h30 environ, les femmes et les enfants ont commencé à arriver. Nous avons alors parlé avec tout le monde de ce que nous projetions, à l'intention de la communauté. À ce moment, je me suis rendu compte que leur langue maternelle n'était pas l'espagnol, et des problèmes que cela posait pour eux d'essayer de communiquer avec nous. Les moins timides étaient celles qui parlaient le mieux l'espagnol, et au début, seuls les adultes échangeaient avec moi.

Une femme est venue nous demander : « vous avez apporté des marionnettes, c'est ça le théâtre, non ? ». Je lui ai répondu que pour cette fois non, nous n'avions pas de marionnettes, mais que peut-être pour aujourd'hui j'allais être la marionnette et qu'elles et ils auraient l'opportunité de me diriger. Tous se sont montrés étonnés et ont ri à la seule idée de commander mes mouvements.

Je me suis rendu compte encore de la différence de couleur de peau et combien cela influait sur leur relation avec moi. J'ai découvert aussi leur manière d'user de leur corps : pour cette fois, leur demander de le mobiliser aurait été ridicule ; même si je pouvais tenter de le faire,

⁷⁹⁸ Sentir et penser indissociablement, comme développé dans le chapitre précédent.

ils n'y consentiraient pas, ils étaient trop intimidés devant moi, ne me connaissant pas, différente d'eux par ma langue, par ma couleur de peau, par ce que je faisais, ma manière de jouer avec mon corps, de parler fort, etc.

J'ai commencé par inviter les enfants à jouer (une stratégie sociométrique pour discerner un peu où l'on en est), et invité mon enfant et mon mari à jouer aussi. Tous et toutes (les enfants de la communauté) étaient très curieux de jouer avec nous, tout en étant très gênés de mobiliser leur corps autrement, comme nous le leur proposons. Après quelques jeux, comme davantage de mères et d'enfants arrivaient, j'ai proposé une pause.

À ce moment-là, nous devions commencer, pour éviter que les mères ne repartent. Nous étions dans un moment compliqué : les enfants ne se sentaient pas libres de jouer, en partie devant nous mais en grande partie d'être observés par leurs mamans et d'autres enfants plus timides, présents sans s'intégrer. Essayer d'imposer l'atelier pour que tous et toutes mettent en jeu leur corps aurait été un échec complet, ce jour-là, dans cette communauté, avec les personnes concrètement présentes.

J'ai changé d'avis, décidant de faire un spectacle de théâtre spontané plutôt qu'un travail d'atelier. Cela implique d'avoir une troupe d'acteurs et de musiciens qui improvisent sur les récits que l'assistance partage. Ainsi, les limites entre eux et nous s'effaceraient-elles de manière plus progressive, et la seule frontière persistante serait la langue. Cela, pour les problèmes relevant du système-monde, mais il y avait également un problème technique : j'étais la seule « actrice formée ».

Habituellement, nous avons besoin de trois acteurs/actrices, d'un/une coordinatrice, et de musiciens, pour un spectacle de théâtre spontané. La fonction de la coordinatrice est de faire le lien entre les participants du spectacle et les acteurs-actrices. Cela dépend au demeurant de la troupe de théâtre : parfois la coordinatrice est « la directrice », c'est-à-dire qu'elle anime mais ne joue pas, parfois la coordination peut se faire collectivement (une actrice coordonne une partie du spectacle et revient jouer), parfois une actrice coordonne tout le spectacle, mais le suivant sera géré par une autre personne. À Guadalajara en effet, dans ma troupe, nous n'avons pas de direction : la coordination était soit collective soit tournante. Par ma pratique de la coordination collective, j'avais l'expérience de coordonner et de jouer ensuite (au cours du même spectacle). J'ai décidé de faire mieux à Tlalcozotitlán ! j'allais coordonner et jouer

a capella, sans musique d'accompagnement, mais avec ma voix et mon corps pour accompagner mes mouvements.

J'ai eu l'idée d'inviter mon mari Octavio et notre enfant Demian à jouer le spectacle avec moi. Nous ne l'avions jamais fait. En fait, Octavio avait à ce moment quatre ou cinq années de théâtre, et cette année-là c'était presque la première fois qu'il « jouait en tant qu'acteur ». Il faisait en effet du théâtre de participation pour lui-même, non en vue de spectacles, et il était dans l'apprentissage des dispositifs scéniques du théâtre spontané.

Quant à Demian, il a fait du théâtre depuis sa naissance. D'abord avec moi, pour jouer, mais aussi en tant que thérapie, pour mobiliser son imagination (il a été diagnostiqué Asperger à 2 ans). Après quoi, il a reçu une formation théâtrale formelle, dans d'autres types de théâtre pour enfants.

Avant avril 2018, ils avaient participé à deux spectacles. Quand je leur ai demandé de jouer ce jour-là, ils m'ont d'abord objecté que ce n'était pas possible. J'ai affirmé que cela allait être possible, que j'allais jouer et coordonner, qu'il fallait essayer de faire notre propre musique, et surtout que c'était un jeu, comme toujours :

L'art est le processus, et non pas la chose finie. Ce que nous cherchons, c'est stimuler le processus esthétique chez les participants, et pas nécessairement arriver à des produits artistiques achevés. [...] Cela suffit, mais...si on arrive à un beau produit artistique, tant mieux⁷⁹⁹.

Ils ont accepté. Nous nous sommes préparés et j'ai annoncé qu'on aurait un spectacle de théâtre. Tous sont entrés dans la *Comisaría* (l'espace communautaire où se rend la justice, avec la cellule de la prison de la communauté et d'autres espaces que je n'ai pas découverts, étant installée dans une salle). Je nous ai présentés, j'ai présenté l'invitation reçue et le but qui nous réunissait là : raconter les histoires qui circulent dans la communauté, pour choisir lesquelles conserver pour le musée communautaire.

Nous commençons toujours, dans ce contexte, par nous présenter et partager une histoire personnelle : soit les émotions qui nous accompagnent à ce moment-là, soit le déroulement de notre semaine. Une des personnes de la troupe raconte et les autres interprètent

⁷⁹⁹ Boal, *Jeux pour acteurs et non-acteurs*, p. 303.

corporellement (le spectacle commence ainsi). Puis je leur ai demandé de raconter leurs histoires. Les enfants ont commencé, et c'était parti.

Peu à peu les adultes surmontaient leur timidité, parce que tout le monde voulait que le spectacle continue, mais pour cela, il fallait y participer, de sa propre voix et par sa propre histoire. Ils s'adressaient vivement les uns aux autres, parfois de manière violente (surtout par une pression exercée de manière verticale, des adultes vers les enfants). Un des grands chocs qui les a fait beaucoup rire étaient notre façon de surjouer : Demian avec sa grande créativité, ses grands gestes et son infinie variété d'accents et tons, Octavio surtout quand il figurait la lutte contre les stéréotypes du masculin (interprétant un oiseau d'un symbolisme particulier pour la communauté, ce qui, à le voir jouer ainsi de son corps, les a tous beaucoup surpris) ; et au-delà de la corporalité et la gestualité, ils étaient frappés qu'en tant que femme, je mène le jeu .

Nous avons arrêté quand nous avons senti que c'était suffisant, parce que cela se sent. Certes, on peut considérer que certaines avaient à cuisiner ou d'autres occupations, mais nous avons fini. Nous les avons tous et toutes invités à revenir le soir avec leurs familles pour un autre spectacle, tous se montrant très contents de celui-ci, parlant plus fort entre eux, riant, communiquant plus aisément avec nous aussi.

Nous avons passé la journée à visiter quelques-uns des endroits qu'ils avaient évoqués le matin, les paysages, leur territoire, dont les lieux symboliques, notamment la rivière, sont si déterminants pour la communauté. D'avoir échangé au repas avec Emiliano et sa famille, de les entendre parler dans leur langue, de comprendre la valeur et le sens de leur monde pour eux, le soir, nous étions prêts pour le deuxième spectacle.

Nous avons refait les présentations, avec cette fois nos expériences de la journée, puis demandé à tous de nous raconter leurs histoires. Cette fois, les femmes parlaient davantage, les enfants étant spectateurs pour la plupart, et les hommes, qui dominants, poussaient plutôt les autres à raconter et n'ont consenti que vers la fin à livrer leurs histoires.

Au terme de ce second spectacle, j'ai partagé avec eux encore une fois le but de notre visite, et le projet de musée. J'ai alors relevé les symboles en jeu dans leurs histoires, les validant ainsi, expliquant en quoi ils étaient très intéressants et importants ; puis j'ai fait circuler des

feuilles et des crayons pour qu'eux-mêmes, de manière non-verbale, dessinent tout ce qui comptait pour leur communauté.

Tous sont restés pour le faire, nous passions auprès d'eux et tous, enfants, adolescents et adultes nous expliquaient leurs dessins. Qui ont été conservés, interprétés et ont constitué en partie de la trame de l'organisation du musée, avec les enregistrements des spectacles et de cette session de dessin finale.

Le premier trait des théâtres de participation qui contribue à l'élaboration d'une esthétique décoloniale et d'une esthétique du care, est l'ouverture à l'indéterminé, à l'incertitude : du fait de ne pas avoir un plan établi au préalable. Cela vaut autant pour les spectacles que pour les ateliers qui constituent le cœur de la formation à l'improvisation, et pour l'esprit des théâtres de participation, dans leurs quatre courants : le sociodrame, le théâtre de l'opprimé, le playback et le théâtre spontané.

Il faut une sensibilisation, tant émotionnelle que corporelle et psychique, pour être réceptif à l'autre. Dès le début, il nous faut pour ce faire, exercer notre attention périphérique, à l'égard des gestes, des dynamiques sociales et de pouvoir, des tensions... Dans un spectacle, il nous faut cette ouverture à l'autre pour « résonner » corporellement avec son histoire. Dès que la personne raconte son histoire, nous avons moins de dix secondes pour commencer à improviser ; nous nous entraînons à ressentir chaque fragment de l'histoire dans notre corps, et une fois que débute la représentation, nous nous efforçons de « maximiser » une émotion que la personne a partagée et qui a résonné en nous. Nous ne cherchons pas la fidélité, ni au contenu ni à la narration de l'histoire. Je reviendrai sur la nature de la représentation.

Cet être-là ouvert, disponible, attentif de tout son corps et de tout son être en constitue le premier pas. Rien ne précède la rencontre ici en jeu. Tout ce qui va se passer commence là.

La principale qualité devient ici l'accélération. Non pas cette précipitation oublieuse qui règne alentour, mais l'acuité extrême de la pensée, prompte à varier sur son erre. Être capable à tout moment de changer de vitesse et de direction sans changer pourtant de nature ni d'intention ni de volonté⁸⁰⁰.

« Tout peut se passer, tout peut être autrement, mieux que ce que j'avais prévu », c'est là ce que je me répète avant de commencer. Rester ouverte à ce qui vient, écouter, prêter attention,

⁸⁰⁰ Glissant, *Poétique de la Relation*, p. 141.

sentir le groupe, sentir « l'environnement », sentir le lieu, se sentir soi-même. Dans ma formation de théâtre classique, mes professeurs m'ont enseigné qu'il était indispensable de savoir trois choses sur mon personnage : d'où il vient ? pourquoi il est là ? où il va ? Dans ma pratique de théâtre de participation, peu importe d'où je viens et où je vais, il s'agit pour moi de dilater le présent, et la présence à l'autre comme à soi. D'être là, avec ceux qui sont là. Dans ce moment, c'est tout ce qui compte. Et ce qu'il faut savoir, c'est ce qui me pousse à être là, ce qui me soutient là, dans ce mode de présence et de mise en jeu de soi.

Outre cette ouverture-disposition totale au présent, je m'emploie à jouer un peu pour mieux connaître les dynamiques, les personnes (toujours dans la même attitude), en proposant des jeux qui fonctionnent comme révélateurs de leurs propres dispositions et des relations qui se nouent : des sociométries. En même temps que nous commençons, à travers le jeu, à nous rapprocher de la visée du théâtre de l'opprimé, la libération des personnes. Nous le faisons par l'invitation à composer autrement avec le corps.

Ce que libère l'esthétique théâtrale décoloniale, c'est précisément le corps, le corps humain qui a perdu la bataille dans le monde moderne. Qui a été stéréotypé dans ses mouvements, par les activités « importantes », dites plus essentielles que la santé ou la vie même. Les longues journées sans bouger, la congestion pelvienne causée par « une vie sédentaire » chez la plupart des êtres humains, ou toutes les douleurs corporelles de ceux qui travaillent au détriment de leur corps. Le théâtre invite d'abord à se positionner et se sentir dans sa propre chair.

Nous proposons par le jeu théâtral de dé-stéréotyper les mouvements, de jouer avec son corps. Selon les buts du groupe, et la nature de l'invitation reçue, nous suggérerons d'autres types de jeux. Ce jour-là, j'ai proposé des jeux autour des présentations que chacun faisait de lui-même, des jeux d'attention collective. Cependant ils ont été très difficiles à mener à bien parce que les enfants se sentaient observés, et aussi par le poids de la colonialité à l'œuvre. J'ai arrêté alors les sociométries et le projet d'atelier pour me tourner vers un spectacle. Pour rendre compte de la nature des représentations, je vais diviser l'analyse en deux parties : la narration des histoires et l'interprétation-représentation que nous en faisons.

La narration des histoires

Une des principales propriétés des théâtres de participation –ateliers ou spectacles– est l’ambiance, l’atmosphère qu’ils créent. Il s’agit d’une disposition émotionnelle qui met en suspens le sens et les significations courants-dominants dans les cultures⁸⁰¹. Il y a différentes stratégies pour la mettre en œuvre, la principale étant la disposition émotionnelle qu’instaure le groupe ou la personne qui coordonne, ce qui repoussera les limites de ce qui est permis ; et ce faisant, elle va susciter son expression⁸⁰².

La manière de bouger, de s’adresser au public, les mots, les gestes vont aider –ou non– à instituer un *borderland*, ce lieu d’exception où l’on propose au groupe de se regarder et de s’écouter, pour témoigner ensuite dans la représentation de ses propres histoires. La gestualité et la forme de relation qui sera instituée vont ouvrir des possibles, dessiner des liens avec l’utopie, l’imaginaire et tout ce qui n’est pas encore⁸⁰³, faisant éclater les limites du présent et le poids du passé.

Le spectacle commence par une introduction, où la coordinatrice raconte comment notre théâtre est fait par le groupe et se fera en fonction des histoires qui seront racontées, les plus banales et non nécessairement quelque chose d’exceptionnel, même si cela peut arriver. S’il y a un but, une intention précise, ou un intérêt particulier pour ce spectacle, il sera explicité à ce moment-là.

J’ai participé à plusieurs types de fonctionnement, parfois thématiques, parfois complètement libres, et tous sont possibles. Les personnes sont toujours prêtes à raconter leur vie et à écouter celle des autres. Nous l’avons fait dans des espaces publics, même sur des sujets « délicats » comme celui des violences faites aux femmes, et les histoires sont partagées, toujours.

Ce jour-là, j’ai précisé l’invitation d’Emiliano, le but du musée, et le type d’histoires que je convoquais (c’est ce que nous proposons, mais s’il se présente une histoire « hors sujet », nous la représentons) : des histoires pour connaître leurs vies, la vie et l’histoire du lieu. Ensuite, comme ce jour-là, nous procédons comme je l’ai évoqué à notre propre présentation,

⁸⁰¹ Salamanca González, *Las significaciones imaginarias generadas de forma autónoma en contextos estéticos a través de talleres de teatros de participación*.

⁸⁰² Voir chapitre VI *ibid.*

⁸⁰³ Voir Restrepo in Mignolo et Gómez Moreno, dir., *Estéticas y opción decolonial*.

racontant un peu de nos vies pour nous mettre en jeu et donner un exemple du déroulement de la représentation : quelqu'un raconte une histoire et immédiatement après, les acteurs la représentent.

Il y a toujours une première pause, quand on demande au public de livrer des histoires, l'important étant de ne pas adopter le modèle autoritaire avec des injonctions du type : « il faut le faire, hein ! », « rien de grave ! », « pas de honte ! ». Bien sûr qu'il est difficile de prendre la parole en public. Bien sûr qu'il est difficile de le faire dans une langue qui n'est pas la tienne. Bien sûr que tous les regards sont intimidants. Donc, on attend soigneusement, sans désespérer. Dans mon expérience de plus de sept ans dans ce type de théâtre, dans des contextes d'iniquité et de violence autant que dans des « théâtres classiques » (musées, bâtiment théâtral, etc.), les histoires viennent toujours. Toujours.

La prochaine étape est d'entrer en écoute. L'écoute de tout son corps. Peu à peu, tous les participants s'y prêteront. Nous sommes tous (d'abord le coordinateur, et les musiciens et acteurs) en contact visuel avec le narrateur. Afin que tous et toutes puissent raconter, même les enfants, même plusieurs fois, même quand d'autres interviennent pour les interrompre, la coordinatrice ouvre l'écoute à tous et toutes, autant de fois que nécessaire, même si cela traîne en longueur. Le groupe va sentir aussi la fatigue. Le groupe –et non pas les acteurs, ni la coordinatrice– décidera de la durée du spectacle et du nombre d'histoires racontées.

Si par exemple, comme c'était arrivé à Tlalcozotitlán, les uns font pression sur les autres pour les pousser à parler, la coordinatrice intervient pour rappeler tranquillement, avec légèreté, sans donner de leçon de morale, que « chacun.e décide quand et comment participer », qu'« il n'y a pas besoin de convaincre », qu'« on est là pour partager le plaisir entre tous ».

Si le cas se présente, comme c'est arrivé cette fois-là, que quelqu'un interrompe pour juger, se moquer, interférer dans l'histoire de l'autre, la coordinatrice intervient sans élever la voix, sans réprimander, s'adressant à toute l'assemblée, pour signifier qu'« on laisse chacun s'exprimer dans ses termes, et si quelqu'un d'autre veut partager son histoire, nous l'écouterons ensuite, il y a du temps pour tous et toutes ».

Il est très courant que l'histoire d'un autre me rappelle une histoire mienne, c'est d'ailleurs la forme que prennent la plupart des spectacles. Il m'est arrivé (mais pas à Tlalcozotitlán) que deux personnes racontent la même histoire, l'une après l'autre. Surtout quand il s'agit de

couples, d'amis ou de familles, il arrive que l'un commence par raconter l'histoire selon son vécu, que l'autre l'interrompe et que la coordinatrice lui donne la parole après. Nous ne sommes pas à la recherche de l'histoire unique. Même si parfois le public peut se battre pour en obtenir une. Dans ce cas, la coordinatrice insistera sur la valeur des voix et histoires de tous, et la possibilité effective d'avoir deux vécus différents de la « même » situation.

Cette idée est nodale : nous ne visons pas à faire une « bonne représentation », nous ne corrigeons jamais le narrateur, même si l'histoire nous semble « fausse », « contradictoire ». Et nous ne laissons pas s'immiscer un jugement dans les contextes esthétiques. Il m'est arrivé (à Lyon) de coordonner un atelier de théâtre de participation sur le soin. Le groupe était divisé en deux et la consigne était de raconter l'histoire de l'oppression subie dans le contexte du soin. Quand je suis arrivée auprès d'une des équipes, j'ai trouvé quelqu'un en train *d'expliquer* au narrateur comment il devait interpréter sa propre histoire ! Je l'ai interrompue et j'ai insisté : « on travaille avec l'histoire telle qu'elle a été vécue par la narratrice ». Celle qui se voulait juge a insisté, dénonçant une erreur d'interprétation ou autre, mais je l'ai interrompue avec plus de force.

Suspendre tout jugement de réalité pour être en mesure d'écouter des dires ou des faits de langage, eux-mêmes indissociables d'intensités spécifiques (ou affects), c'est-à-dire non seulement se laisser affecter, mais simultanément prendre les dires au sérieux, pour *entrer dans des formes de vie*⁸⁰⁴.

Nous ne sommes pas dans une position neutre. Nous ne sommes pas « objectifs ». Il faut bien le souligner : nous ne faisons pas un théâtre neutre. Nous sommes avec le narrateur. Nous nous devons à son histoire. Nous en prenons soin, et si nous la lui restituons en représentation après, c'est en cadeau, ce qui dans le meilleur des cas lui permettra à lui-même d'en proposer ou d'accepter, voire d'en créer, une autre interprétation, qui l'autorise à mieux vivre sa vie. Là est peut-être l'enjeu essentiel de cette pratique, son objectif fondamental. Nous ne renchérissons jamais sur la victimisation. Je reviendrai sur ce point dans la prochaine étape.

Le partage d'une histoire est vraiment perçu par nous comme un cadeau, dont il faut prendre soin. C'est pourquoi il nous faut assurer une ambiance de care, d'attention, d'écoute pour tous et toutes. Quand l'attention, l'écoute ou le soin sont menacés, nous ne sommes plus neutres : nous nous refusons en effet à tolérer chez quiconque toute latitude de violenter,

⁸⁰⁴ Molinier, *Le care monde: trois essais de psychologie sociale*, p. 81. [Italiques dans l'original]

interrompre, juger ou ridiculiser. Nos positions politiques-éthiques-esthétiques sont toujours en jeu, et c'est dire ici la portée éthique et politique d'un tel jeu. C'est en quoi nous en sommes responsables. Nous sommes responsables de l'ambiance que nous laissons s'instaurer. Notre but, qui est aussi celui de cette étude, étant que toutes les vies puissent s'exprimer et se vivre selon leurs termes propres, ce qu'il est possible d'accomplir par le biais de beaucoup d'attention et de care.

Peut-être faut-il souligner en quoi cette tâche est politique. Rien de naturel ni de simple à demander une écoute attentive, empathique et sans jugement. Le narrateur ne cherche ni notre conseil ni notre opinion. Un théâtre de participation pratique une esthétique décoloniale quand il se transforme en un outil de communication avec les autres, un instrument de prise de parole. Il n'est pas un simple miroir, nous sommes là aussi dans toute notre implication (acteurs, coordinateurs, musiciens), j'y reviendrai plus tard. Notre position est une politique de l'écoute de l'autre dans ses termes propres. C'est elle que nous défendons, et que je soutiens ici.

Ce que nous pouvons faire pour la démocratie et contre la violence, nous les psychologues, quand nous prêtons attention, quand nous nous soucions des autres et du langage, c'est-à-dire quand nous aimons suffisamment les mots et les gens, c'est de prendre en compte que les mots blessent, et parfois ce sont les nôtres, *nos* interprétations, *nos* concepts. Il existe une vulnérabilité linguistique et les blessures symboliques peuvent être irréparables. Il convient donc de soutenir *une politique de l'écoute*⁸⁰⁵.

Il s'agit d'un positionnement choisi face à l'altérité : une position qui commence avec l'écoute à l'égard de toute vulnérabilité, vécue ou potentielle. Une écoute qui est une fin en elle-même : l'écoute pour elle-même. Une écoute qui ne se limite pas à entendre, qui n'est pas qu'auditive. Elle mobilise nos regards, nos corps, nos questions pour comprendre, nos gestes qui acquiescent, accompagnent la narration, nos réactions, nos onomatopées. Une écoute qui ne s'en tient pas seulement à « faire de la place pour le récit de l'autre », mais qui implique notre engagement à l'accompagner. Il s'agit bel et bien d'une esthétique du care parce que cette écoute est habitée d'attention⁸⁰⁶. De toutes les formes sensibles d'attention, avec les effets dont elles sont porteuses.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 17. [Italiques dans l'original]

⁸⁰⁶ Molinier, *Le travail du care*, p. 46.

Cette écoute, au long du spectacle, n'est pas seulement mise en œuvre par les acteurs, musiciens et coordinatrice, mais par tous les participants, c'est-à-dire « le public ». Chaque représentation scénique a pour but de rendre son histoire au narrateur d'une manière métaphorique, de telle sorte que le reste du public puisse s'y retrouver aussi. Je reviendrai encore sur la nature de la représentation, mais à ce point de l'analyse, je veux souligner qu'une communauté d'écoute va se créer, que l'écoute devient une force d'union communautaire.

Le partage de l'histoire propre à chacun établit des liens sociaux entre les personnes, non seulement à cause de l'atmosphère créée mais par la reconnaissance de soi dans l'autre, à travers le discours et les expériences partagées⁸⁰⁷. Cette prise de parole pour raconter sa propre vie a une puissance libératrice, pour la reconfiguration de soi-même comme du lien social ; le narrateur, au moment de construire l'histoire de soi, devra prendre de la distance avec soi-même, pour recréer cette histoire de l'extérieur et, face à une communauté d'écoute, il devra donner sens à ses souvenirs, un sens a posteriori à ses actions, réactions et pensées⁸⁰⁸. Il est ainsi appelé à s'interpréter, à interpréter déjà en un premier sens son histoire, dès lors méta-phorisée, portée au-delà du ressenti immédiat par la mise en récit devant soi-même et pour d'autres.

De cette manière, au travers de l'oralité partagée, nous nous libérons aussi du conflit d'interprétations selon lequel les faits se produiraient d'une manière déterminée et une fois pour toutes et devraient donc ne s'exposer à aucun écart interprétatif, le narrateur apparaissant tout à l'inverse ici à même de changer le passé, son passé. Le but n'est pas pour lui de nous raconter « la vérité » sur ce qui s'est passé, de livrer seulement du prétendu factuel. Ce qui est important, c'est qu'il devienne plus clair pour lui comme pour tous les participants, qu'il y a plusieurs manières de raconter une même histoire, parce qu'il y a plusieurs manières de la vivre et de la ressentir. Pour chaque histoire, il y en a au moins deux : celle qui est raconté par le participant, et celle qui est renvoyée au narrateur par les acteurs.

⁸⁰⁷ Carey, *Communication as Culture*.

⁸⁰⁸ Enriquez, Eugène, « El relato de vida: interfaz entre intimidad y vida colectiva », *Perfiles Latinoamericanos*, 2002, pp. 35-77.

Chaque histoire est susceptible d'être comprise de différentes manières⁸⁰⁹ parce qu'il y a tant de modes de sensibilité, tant de registres affectifs sous lesquels la recevoir.

Cette prise de parole porteuse d'identification de soi, dans une communauté d'écoute, est dès lors porteuse de potentialités thérapeutiques. À plusieurs reprises, les histoires racontées feront récit de situations pathogènes d'oppression, et une part de leur résolution viendra de ce temps collectif d'attention et d'écoute, avec de surcroît la possibilité, actualisée par la représentation, d'interpréter autrement l'expérience vécue.

C'est qu'ici le thérapeutique *est* éthique autant que politique. Comment le devient-il ? L'identification à des semblables et la transformation de soi jouent un rôle majeur dans un processus de transformation du monde, une œuvre. Que vise cette œuvre ? À supprimer les déterminations sociales de la souffrance, la sienne *comme* celle des autres, en inventant une nouvelle manière de vivre⁸¹⁰.

Prendre la parole pour raconter sa propre histoire, dans ses propres termes, dans une communauté d'écoute, est un acte qui peut ainsi être interprété comme thérapeutique, comme éthique et comme politique⁸¹¹. Il peut arriver en effet que la relation que suscite la parole devienne par elle-même thérapeutique en ouvrant de nouveaux liens communs. De plus, c'est précisément au travers de l'affirmation de la capacité de tous et toutes à parler, à partager des données de vie importantes et intéressantes que nous avançons vers une esthétique décoloniale, qui a aussi pour but de soigner la blessure coloniale.

Dans la guérison [sanación] décoloniale il ne s'agit pas de libérer le désir ou de nous libérer des angoisses, mais de la restitution de notre humanité, humanité dont nous avons été déstitués (à divers degrés) nous, habitants du reste du monde, hors Vienne et Paris. La guérison décoloniale est la tâche de ceux qui sont confrontés à la blessure coloniale. La guérison décoloniale est une tâche commune où le sujet se confond avec le communautaire^{812, 813}.

Le remède pour nos maux individuels et collectifs est l'attention, l'écoute et la reviviscence de la vie communautaire. Je l'ai soutenu sous un autre angle dans le chapitre d'éthique, et

⁸⁰⁹ Salamanca González, *Las significaciones imaginarias generadas de forma autónoma en contextos estéticos a través de talleres de teatros de participación*.

⁸¹⁰ Molinier, *Le care monde: trois essais de psychologie sociale*, p. 117.

⁸¹¹ Pierron, *Prendre soin de la nature et des humains. Médecine, écologie, travail.*, p. 281.

⁸¹² Mignolo, *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*., pp. 452-453.

⁸¹³ Traduit de l'espagnol par l'auteurice: "En la sanación descolonial no se trata de liberar el deseo o liberarnos de las angustias, sino de la restitución de nuestra humanidad, humanidad de la cual fue/fuimos destituidos (en diferentes grados) los habitantes del resto del mundo, fuera de Viena y París. La sanación descolonial es la tarea de quienes tienen/tenemos que confrontar la herida colonial. La sanación descolonial es una tarea comunal donde el sujeto se confunde con lo comunal".

cette guérison se présente ici sous une autre forme. Parce que la vie est ainsi, interconnectée, parce que nos expériences du monde sont socio-culturelles, parce qu'elles sont émotionnelles, et surtout, je le souligne ici, communautaires. Et il y a, nous l'avons évoqué, un pouvoir socio-éthique et politique dans le partage d'histoires au sein d'une communauté d'écoute horizontale (non coloniale).

La dernière remarque à faire quant à la possibilité de guérison par la pratique des théâtres de participation, sous leur forme de spectacle (elle serait plus étendue encore au cours d'un atelier⁸¹⁴) est le potentiel réactivé par le fait de raconter sa propre histoire. Augusto Boal décrit cette « guérison » comme le contraire, l'exact opposé, de la catharsis⁸¹⁵. Ce n'est pas que le fait de raconter son histoire revienne à « la laisser là » pour sortir de la salle « libéré du passé », libre d'elle. Non. Il y a en effet deux ingrédients importants à considérer dans la compréhension de la dimension potentiellement thérapeutique de ces théâtres : d'abord, le partage, la distance prise et l'écoute comme manières de faire communauté (de renforcer les liens sociaux), et la deuxième, c'est l'habilitation à interpréter autrement et à essayer d'autres manières de répondre de sa vie et de vivre au monde (actualisées par la représentation). C'est l'opposé de la catharsis : on ne se défait pas de son histoire, mais on va se donner d'autres réponses pour la vie, on mobilise d'autres clés interprétatives.

Finalement, il y a une possibilité de représentation qui n'a pas été complètement réalisée à Tlacoztitlán (mais que j'ai réalisée par exemple dans les ateliers de méthodologie théâtrale pour la recherche et le travail avec groupes, à la fin de mon séjour au sein du programme de recherche au Mexique) qui propose de construire collectivement une histoire qui nous affecte tous, pour essayer de la représenter (soit à travers des acteurs soit par nous-mêmes), connue comme *théâtre forum* (une des formes du théâtre de l'opprimé).

Je mentionne cette dimension collective des histoires, parce que c'est exactement ainsi que j'ai tenté de procéder pour recueillir les données à inscrire dans le musée communautaire. Dans la séance du matin, je me suis familiarisée avec la communauté, et j'ai trouvé quelques symboles récurrents dans les histoires, de façon à questionner spécifiquement ces symboles vers la fin de la séance. Dans la séance du soir, je me suis centrée seulement sur des histoires

⁸¹⁴ Voir Salamanca González, *Las significaciones imaginarias generadas de forma autónoma en contextos estéticos a través de talleres de teatros de participación*.

⁸¹⁵ Boal, *Jeux pour acteurs et non-acteurs*, p. 26.

actualisant les symboles découverts au matin (tout en demeurant ouverte à d'autres histoires). À travers cet exercice, nous avons commencé à constituer une mémoire collective.

Finalement, quand j'ai demandé explicitement à la communauté de dessiner les histoires à insérer dans le musée, la plupart ont retenu l'un des symboles évoqués et l'ont décrit de manière plus approfondie. C'est dire qu'il y a eu une création collective, médiée par moi, non nécessairement similaire à celle théorisée et pratiquée par Augusto Boal, mais qui en garde de toute façon l'intention et la direction. C'est-à-dire que j'interprète ce que nous avons fait comme une construction de mémoire collective, qui bien que médiée, leur appartient puisque finalement le dernier produit « à analyser » et conserver, les dessins, est production directe de chacun, médiée par l'événement partagé. Une histoire individuelle est ainsi devenue collective, pour être ensuite réappropriée et représentée par chacun des participants.

C'est à cause de cette interaction entre l'individuel et le collectif que j'ai insisté, au cours de toute la présente étude, sur la nécessité pour moi de sortir des dichotomies : parce que ma pratique professionnelle se situe dans ce *borderland* où l'on peut en expérimenter sensiblement l'effet. De plus, parce que ma pratique est *démesurée*⁸¹⁶, en ce sens que si tout se passe bien dans la mise en œuvre théâtrale, si l'*écoute politique* attentionnée s'est produite, si rien de violent n'est arrivé ou si les problèmes de communication ont été bien traités, tout va se passer finalement comme si rien ne s'était passé. Tout va apparaître « normal », tranquille, une telle pratique de théâtre sera comme une rencontre entre amis où l'on partage son vécu : rien d'exceptionnel. Nous n'allons rien apprendre là. Nous n'allons rien résoudre là. Les acteurs ne feront grand-chose, elles et ils vont seulement représenter nos histoires, qui n'ont rien d'exceptionnel. Dans un spectacle de théâtre de participation, nous n'allons rien faire. J'approfondirai l'invisibilité de cette esthétique dans les étapes qui suivent.

Bien que la sensation partagée après une séance de théâtre de participation ne soit pas « rien », le ressenti le plus répandu entre tous est justement celui du partage : du fait de nous voir dans les histoires des autres, et de voir les autres se refléter dans ce que nous pensions être intime et individuel. Mais bien sûr, cela n'aurait rien en soi d'exceptionnel, bien que ce soit le bien le plus rare dans le système-monde. Je reviendrai sur cette réflexion. Pour l'approcher, il nous manque en effet l'autre moitié du spectacle : ce que font les acteurs, ce

⁸¹⁶ Molinier, *Le care monde: trois essais de psychologie sociale*, p. 11.

qui se passe dans la représentation, et comment ce partage, cette communication particulière et cette communauté d'écoute sont réalisés. C'est le cœur de la prochaine étape.

La représentation théâtrale

Un spectacle de théâtre spontané⁸¹⁷ a besoin, nous l'avons vu, des participants, de musiciens, d'acteurs et d'un coordinateur. La dynamique entre « le public » et ce qui se passe en scène est fonction de la capacité du lieu, de l'objectif du spectacle, et principalement des participants. On notera qu'il est toujours possible pour quelqu'un de se représenter soi-même en scène. Cependant la plupart du temps, l'autoreprésentation se passe dans les ateliers (parfois dans le théâtre forum).

En ce qui concerne les musiciens, ils et elles doivent être familiarisés avec l'improvisation et connaître tant la nature du type de spectacle (que je développerai ensuite) que leur rôle dans les représentations. Le code de relation entre les acteurs et les musiciens dépend de la compagnie théâtrale. Dans la nôtre, à Guadalajara, la musique marquait le début comme la fin de chaque « figure ». Chaque mise en représentation d'un récit sera nommée par la suite *une figure*. Dans notre troupe, les musiciens étaient eux aussi formés aux théâtres de participation, participant toujours aux répétitions, ils pouvaient non seulement jouer de la musique, mais coordonner les séances et jouer en tant qu'acteurs ou actrices.

La coordination a pour but la création de la communauté d'écoute, le recueil des histoires *dans des termes qui puissent être représentés* par les acteurs, et aussi le choix de la figure sous laquelle la représentation sera faite. Quels sont ces termes ? Le théâtre spontané représente *les émotions* qui ont accompagné le narrateur dans son histoire. C'est-à-dire que nous ne cherchons pas à représenter ce qui a été raconté dans la littéralité de l'histoire ou de manière anecdotique (c'est important mais incombe au narrateur). La représentation sera une métaphorisation de l'histoire qui cherche à se concentrer *sur le ressenti* et a pour deuxième objectif que « les autres » puissent se voir dans une histoire apparemment individuelle. Cette

⁸¹⁷ Pour avoir une idée de ce type de théâtre, je suggère de visionner les travaux de ma troupe à Guadalajara: Tribu. Sur l'espace youtube, il y a des matériaux de contextualisation, bien que les spectacles soient normalement réservés à ceux qui y assistent. Le lien est: <https://www.youtube.com/channel/UCAnekCJ9Po4TpboxxpzcFw>. Je recommande particulièrement, celui questionnant le théâtre spontané et celui intitulé "Re-creando historias...las metáforas que nos unen".

métaphorisation, cette « esthétisation » consiste à rendre le ressenti partageable, humainement commun.

Une grande partie de l'entraînement des apprentis acteurs au théâtre spontané, ce sont les exercices de *résonance*. Un exercice de résonance a pour but développer la sensibilité à ressentir avec l'autre, c'est le fait de mobiliser ses propres émotions à partir des histoires des autres. Cette résonance chez un acteur entraîné est corporelle et non psychologique (c'est-à-dire intellectuelle). Il importe qu'il en soit ainsi parce qu'il s'agit d'un théâtre improvisé, et que la réaction/représentation doit être presque instantanée. C'est à partir de cette résonance en eux que les acteurs vont représenter ce qu'ils ressentent, mais aussi que la coordinatrice va décider de la figure à donner à l'histoire.

Il y a plusieurs types de figures, les unes inventées par Jonathan Fox et Jo Salas pour le *playback théâtre*, d'autres par Augusto Boal (théâtre de l'opprimé), d'autres par Jacob Levy Moreno (psychodrame), en plus de toutes les formes que chaque compagnie adapte à ses besoins et invente. Dans ma pratique, je distingue quatre groupes de figures : les formes courtes, les formes narratives en deux ou trois temps, les *histoires longues*, et les figures de clôture.

Une forme courte présente de « petites histoires » où l'on peut trouver une, deux ou trois émotions au maximum. Le narrateur n'a pas donné trop de détails, les acteurs disposent de plusieurs figures pour les représenter, chaque figure aura un nom qui varie selon le collectif.

Les histoires en deux ou trois temps sont des narrations courtes où l'on trouve soit une dichotomie entre deux émotions contraires qui accompagnent l'histoire tout au long, soit une histoire qui se passe en deux ou trois moments différents. On disposera d'un autre groupe de figures pour les représenter.

Les histoires longues sont des récits complets, où le narrateur a donné des détails, où l'on trouve des personnages. Ce qui les caractérise est que la figure sera une histoire longue, où l'on va représenter non seulement les émotions du narrateur mais toute l'histoire avec ses différents participants (bien sûr seulement de son point de vue, tel qu'il décrit les autres personnes qui apparaissent).

Finalement, il y a un groupe de figures pour mettre un terme à un spectacle de théâtre spontané, qui ont pour but de revenir sur toutes les histoires qui ont été racontées depuis le début.

Dans les troupes avec un directeur, c'est lui qui coordonnera et décidera de la figure appropriée. Dans tous les groupes auxquels j'ai participé, on tendait vers l'horizontalité : nous n'avions donc pas, je l'ai souligné, de directeur. Le coordinateur pouvait choisir la figure (à partir de la résonance suscitée) ou bien s'il hésitait, il pouvait consulter les acteurs. Parfois, quand mes amis ou moi coordonnons des spectacles, nous annonçons qu'« on va voir l'histoire de ... sous la figure dont les acteurs décideront ».

Normalement, quand quelqu'un demande à prendre la parole pour partager une histoire, on lui demande son prénom, et après le récit, on lui pose des questions pour la comprendre, si nécessaire. Habituellement, il nous faut préciser les émotions qui accompagnaient chaque moment de son histoire. Finalement, on lui demande le titre qu'il lui donnerait, si c'était un film. À partir de ce titre, la coordinatrice va se tourner vers les acteurs et énonce à peu près ceci : « Nous allons voir l'histoire « *titre du film* » de « *prénom de la personne* » sous « *nom de la figure* ». On y va... » La musique et l'improvisation commencent.

Le travail des acteurs débute bien avant le spectacle. Pour faire bref, je ferai une description grosso modo centrée sur les éléments qui permettent d'imaginer une esthétique du care. Cependant, il faut souligner que s'entraîner aux représentations du théâtre de participation constitue déjà une esthétique du care : c'est une formation à être ouvert à l'autre, à faire attention non seulement à « l'histoire » mais aux émotions, aux réactions qu'elle suscite. Savoir que les mots, les gestes et les représentations comptent. Il serait donc peut-être intéressant de relire cette formation théâtrale comme l'exercice d'une esthétique du care décoloniale.

L'entraînement des acteurs inclut la réappropriation de leurs capacités expressives, avec toutes les possibilités corporelles dont chacun dispose : ses mouvements, ses gestes, les sons qu'il peut émettre. Ce sont donc des exercices très corporels, pour se connaître, s'entraîner à faire bouger son corps et à réagir de manière atypique. Il y a des exercices de résonance pour apprendre à prêter attention et à ressentir en écho ce que vit l'autre : comment *je* me sens avec ce qu'il raconte.

Nous ne sommes pas l'autre. Nous ne pouvons pas l'être. Nous ne voulons pas nous approprier l'histoire de l'autre et la transformer à notre mesure. Nous ne voulons pas coloniser son vécu. L'histoire de l'autre est la sienne. Ce à quoi nous pouvons nous entraîner, c'est à nous connecter aux émotions qu'il livre, que nous allons transcrire dans nos corps, pour les donner à voir de la manière dont *nous* les ressentons. C'est-à-dire qu'il s'agit de *mon* vécu de son émotion. Ou de mon incarnation de l'émotion qu'il a partagée, qu'il sent probablement et exprime (si/quand il l'exprime) d'une autre manière.

Je partage par exemple un exercice d'entraînement. Nous formons des couples et nommons dans chaque couple une personne A et une personne B. La personne A raconte une histoire qui lui est réellement arrivée, avec ses propres gestes, son propre ton et ses accents. La personne B écoute et enregistre. Après quoi, cette dernière doit raconter l'histoire de l'autre de manière identique, à la première personne, avec les mêmes mots dans le même ordre, les mêmes gestes, le même ton, les mêmes pauses. Et après, à l'inverse, la personne B raconte, la personne A imite. Ce qui souligne, s'il le fallait, combien chacun interprète ce qu'il reçoit à partir de ce qu'il est. Il est impossible d'être l'autre.

Nous nous entraînons dans ce travail à apprendre à vivre avec l'opacité qu'implique l'altérité, dans l'impossibilité d'un accès épistémique complet à la psyché de l'autre et à son histoire dans ses termes propres. Nous sommes nous-mêmes, nous avons les possibilités que nous offrent notre corps, notre ton, nos gestes. Il nous est indispensable de nous connaître dans notre altérité à nous-mêmes et de renoncer à l'ambition de transparence complète à nos propres yeux et, plus encore, au désir de nous approprier l'histoire de l'autre, ce qui est un objectif colonial.

Il y a en effet un esprit de domination et de contrôle dans l'ambition de vampiriser l'autre, de faire effraction en lui pour le voler, tout comprendre de lui, comme s'il était possible, déjà pour lui-même, d'avoir un accès transparent à sa propre psyché, à ses motivations et actions. Domination encore dans ce désir de nous l'approprier ! De soutenir que *mon* interprétation de lui *soit* lui. Ce n'est pas seulement l'ambition de m'assimiler l'altérité, mais de croire que mes possibilités (psychiques et physiques) me permettent une représentation « transparente », « neutre », de type « miroir » de l'autre. Épistémologies coloniales.

La pensée de l'opacité du monde, à un autre bout de ce déroulé, opacité qui ne se définit ni ne se commente.

Acclamer le droit à l'opacité, en tourner un autre humanisme, c'est pourtant renoncer à ramener les vérités de l'étendue à la mesure d'une seule transparence, qui serait la mienne, que j'imposerais. C'est ensuite fonder que l'inextricable, planté dans l'obscur, en dirige aussi les clartés non impératives.

La part d'opacité aménagée entre l'autre et moi, mutuellement consentie (ce n'est pas un apartheid), agrandit sa liberté, confirme aussi mon libre choix, dans une relation de pur partage, où échange et découverte et respect sont infinis, *allant de soi*.

Car tu as droit d'être obscur, d'abord à toi-même⁸¹⁸.

Un entraînement à l'humilité dans nos possibilités de compréhension, dans nos possibilités de représentation, mais plus profondément un positionnement politique décolonial face à l'autre : qui est le seul expert de sa vie. Nous pouvons partager avec l'autre sans nous l'approprier, pas plus que ses expériences, ou ses émotions. Pur partage, pur accompagnement.

L'autre grande source de l'entraînement auquel nous nous formons concerne le type de représentation que nous visons. Cela ne fait pas accord univoque parmi tous-tes les praticiens de ce type de théâtre (aucune caractéristique n'est universelle, ni universalisable, nous sommes hors la modernité). En effet, sur la nature de la représentation, il y a différents débats et discussions entre les praticiens, et je peux me rappeler plusieurs d'entre eux dans les rencontres annuelles des praticiens de théâtre spontané au Mexique. C'est au cours du premier auquel j'ai assisté que je me suis rendu compte que tous ne « représentaient » pas avec la même intention.

Selon ma formation et dans toutes les troupes auxquelles j'ai participé, nos représentations ne sont pas tournées vers l'anecdotique, ce qui veut dire qu'au-delà de ce qui se dit, de ce qui est formulé, racontable, c'est une autre dimension qui est en jeu : nous prenons l'opacité, et déjà l'obscurité à soi-même, comme prémisses épistémiques. Ce que nous cherchons donc, c'est une représentation métaphorique des émotions, et non la littéralité de l'histoire.

Par exemple, ma troupe à Guadalajara a travaillé dans plusieurs contextes à des spectacles autour de la violence de genre, et l'un en particulier dans un musée d'art contemporain à Guadalajara où étaient exposés des objets avec lesquels des femmes avaient été violentées

⁸¹⁸ Glissant, *Philosophie de la Relation*, pp. 69-70. [Italiques dans l'original]

(torturées, violées, tuées). Après leur tour dans l'exposition, les personnes venaient au spectacle et nous représentions soit leur histoire en réaction à l'exposition, soit leurs histoires autour la violence de genre. Ou bien nous avons donné un spectacle dans un espace public à l'intérieur d'une université pour raconter les histoires de violence de genre à l'Université.

Ces deux cas montrent le potentiel de violence et donc la complexité de la représentation. Allons-nous à notre tour violer, frapper, tuer, torturer la personne encore une fois, en scène et publiquement ? Denis Rea qui a travaillé avec des réfugiées selon la technique du playback théâtre expose clairement les problèmes de la représentation littérale, et l'importance de passer par les métaphores⁸¹⁹. Encore une fois, il s'agit d'un positionnement éthico-politique face à l'oppression. C'est dire encore une fois que notre représentation n'est pas neutre, que nous ne sommes pas un miroir, que nous choisissons aussi la portée symbolique qu'on peut lire dans une scène vécue, le ferment d'humanité que peut comporter un récit. Et notre intention ne saurait être de confirmer la victime dans son statut de victime individuelle, de la ré-victimiser.

Il n'y a aucun intérêt à respecter une sorte de fidélité à l'histoire du raconteur, même à partir de considérations « purement » esthétiques, telles restituer son ressenti : quel serait l'intérêt de représenter ce qu'il vient de dire, exactement de la même façon qu'il l'a fait. D'abord nous ne pourrions jamais le faire bien, c'est-à-dire fidèlement, parce que nous ne connaissons pas de l'intérieur ses mots et gestes et ce dont ils sont la trace ; de plus, parce que peut-être nous ne pouvons pas les imiter, ou plutôt seulement les imiter, les copier, les mimer, mais non les habiter. Plus profondément, parce que si nous pouvions le faire, nous réaffirmerions l'illusion que la vie se passe d'une manière qui n'accepte pas d'interprétations plurielles. Une espèce d'univocité de sens, sens unique, exclusif, qui enferme dans une potentielle revictimisation, comme si rien n'aurait pu se passer autrement, ce qui appelle à des formes de fatalisme et ne prépare pas à agir.

Le but du théâtre est l'action : de mobiliser à agir par la médiation de la mise en acte de son histoire par quelqu'un ; et déjà, l'action de la personne qui a vécu quelque chose une première fois dans telles circonstances précises, hors toute représentation que peuvent s'en faire les autres. Ce qui est bel et bien possible, par le biais de la mobilisation du corps propre et de

⁸¹⁹ Rea, « Refugee performance: aesthetic representation and accountability in playback theatre ».

l'actualisation de différentes réponses face aux oppressions effectivement subies. C'est là ce qu'on fait dans des ateliers des théâtres de l'opprimé ou du sociodrame. Les spectacles sont un pas avant, où je peux accepter plusieurs interprétations de mon vécu, où l'on rejette l'illusion que la vie et le monde sont ainsi faits, que tout se produit de manière déterminée, fondée sur le seul argument du pseudo-constat, parce que « c'est comme ça », ainsi que nous l'avions vu dans le chapitre précédent.

L'errant récuse l'édit universel, généralisant, qui résumait le monde en une évidence transparente, lui prétendant un sens et une finalité présumés. Il plonge aux opacités de la part du monde à quoi il accède. La généralisation est totalitaire : elle élit du monde un pan d'idées ou de constats qu'elle excepte et qu'elle tâche d'imposer en faisant voyager des modèles. La pensée de l'errance conçoit la totalité, mais renonce volontiers à la prétention de la sommer ou de la posséder⁸²⁰.

Il ne s'agit pas non plus de la représentation d'une universelle façon d'être et de voir : rien d'évident en l'autre, ni dans son récit. Un positionnement non colonial face à l'altérité commence avec le renoncement à le posséder, à le « comprendre » complètement, à croire que nous pouvons avoir accès à tout ce qu'il vit, simplement « parce que nous sommes semblables ». Non, nous ne le pouvons pas. Parce que notre humanité a été conformée de façon radicale par la culture, en ce sens-là nous pouvons nous rapprocher de lui, imaginer l'autre ; mais chausser ses bottes, nous ne le pourrions jamais.

La formulation de Glissant est presque totalement adéquate pour mon propos, sauf sur une de ses implications : sa croyance à l'existence ou plutôt son hypothèse d'une totalité (qui pour lui n'est pas la somme de ses parties). Pour ma part je ne partage pas cette croyance. Je ne la réfute non plus. En tout cas, je veux souligner que pour moi il n'y a pas un renoncement à une totalité, qui pour moi reste à argumenter.

Dans ce sens, la représentation n'est pas la mise en œuvre d'une forme platonicienne à laquelle on aurait, en tant qu'être humain pensant, un accès inné, ou de catégories intellectuelles ou contenus épistémiques sur le monde dont on disposerait dès avant la naissance. La représentation d'un récit de vie est une improvisation gestuelle construite collectivement à partir des positions, histoires et vécus bien situés dans des contextes multiples (ceux des acteurs, ceux des narrateurs et toutes les dynamiques présentes qui entourent la représentation). Rien d'universel, ni d'universalisable. Nous sommes

⁸²⁰ Glissant, *Poétique de la Relation*, p. 33.

socioculturels, et nos représentations le sont aussi. L'événement scénique est particulier, non réitérable, momentané, complètement sui generis.

La pensée de l'Autre, c'est la générosité morale qui m'inclinerait à accepter le principe d'altérité, à concevoir que le monde n'est pas fait d'un bloc et qu'il n'est pas qu'une vérité, la mienne. Mais la pensée de l'Autre peut m'habiter sans qu'elle me bouge sur mon erre, sans qu'elle « m'écarte », sans qu'elle me change en moi-même. C'est un principe éthique, auquel il me suffirait de ne pas contrevenir.

L'Autre de la pensée est ce bougement même. Là, il me faut agir. C'est le moment où je change ma pensée, sans en abdiquer l'apport. Je change, et j'échange. Il s'agit d'une esthétique de la turbulence, dont l'éthique qui lui correspond n'est pas donnée d'avance⁸²¹.

Comme dans l'éthique du care, il pourrait sembler (si l'on procède par dichotomie) que faire attention à l'autre aurait, comme prix à payer, le renoncement au *je*. Cette esthétique, réalisable et déjà réalisée, fait la preuve que non. Qu'il est possible de se mettre en relation depuis une écoute radicale sans se perdre, sans que personne ne s'affirme aux dépens l'autre, mais que chacun à l'inverse s'affirme par et pour la relation. Pour montrer une réalisation de cette éthique-esthétique-politique, voici un exemple que je peux partager.

Ma troupe à Guadalajara donnait un spectacle de théâtre à l'Université publique de la région. Le collectif de théâtre avait dialogué plusieurs fois sur notre positionnement partagé face aux oppressions et aux problèmes de représentation des réalités que nous jugions indésirables, et ce jour-là il s'est produit un événement susceptible de le mettre en lumière. Quelqu'un qui travaillait à l'Université a raconté une histoire dont il se voulait le protagoniste pour montrer l'importance de son pouvoir (aux autres dans la salle, à nous, et peut-être à lui-même), en donnant les détails : il a décidé de révéler qu'il avait deux *plazas* (deux emplois à plein temps pour le gouvernement), ce qui bien sûr est illégal (on ne peut disposer de deux postes à temps plein). Cela impliquait de la corruption, ce dont il était plutôt fier. Plusieurs possibilités s'offrent avec ce type d'histoires : nous pouvons jouer à être neutres et prétendre que nos représentations ne sont pas « politiques », ou nous pouvons jouer à « l'art pour l'art ». Mais ce n'était pas vraiment possible pour *nous*. Nous pratiquions quant à nous des esthétiques décoloniales, notre but était donc de montrer *notre* perception de *son* histoire. Et notre perception n'est pas neutre. Nous n'approuvons ni la corruption, ni la violence. Et nous ne sommes pas un instrument narcissisant. Notre théâtre est politique, et nous sommes du côté

⁸²¹ *Ibid.*, p. 169.

des sans-voix. Nous avons donc montré en quoi son histoire nous semblait lourde de corruption et de violence, exagérant (vraiment) ses attitudes narcissistes et égocentrées. Nous avons fait *notre* représentation de son histoire.

La ligne pourtant n'est jamais claire : nous ne donnons pas de leçons moralisantes non plus. Nous avons au préalable décidé de représenter toutes les histoires, même si nous n'étions en accord avec elles. Mais nous avons décidé aussi que nos représentations ne seraient pas neutres. Ce sont là les implications éthiques et esthétiques d'une épistémologie de l'opacité. Bien sûr que cette dimension a plusieurs façons de se manifester dans nos pratiques d'ateliers et nos spectacles, mais pour le comprendre vraiment, il faut le comprendre avec le corps. C'est là la première prémisse de nos théâtres (tout particulièrement centrale pour le théâtre de l'opprimé) : faire est notre façon de dire, comme l'énonçait José Martí. Ce qui veut dire que comprendre les implications fines de cette épistémologie, notamment socio-politiques, impliquerait de pratiquer effectivement des esthétiques décoloniales, dans ce cas avec les théâtres de participation. C'est-à-dire qu'il y a des traits éthiques, esthétiques et politiques du théâtre qui sont gestuels (corporels, sensibles) et ne sont pas susceptibles d'être transmis par écrit.

La Relation n'infère aucune de nos morales, c'est tout à nous de les y inscrire, par un effort terriblement autonome de la conscience et de nos imaginaires du monde. Les conduites morales peinent à ne plus se régler à partir d'histoires que nous nous serions racontées, mais à émaner directement de l'esthétique (vision rêche ou imaginaire du monde), que nous vivons, ensemble et directement, en chaos le plus souvent. Ce que nous ignorons de ce monde représente ce que nous avons soustrait aux connaissances morale et politique, séparément, par lesquelles nos actes nous survivent pourtant⁸²².

Mettre en œuvre une éthique-esthétique du cas par cas, du « ça dépend », essayer d'incarner dans le monde le meilleur de nos imaginaires, duquel nous serions responsables mais par rapport auquel nous pourrions toujours changer de position. Une éthique relationnelle, où rien ne précède la relation ; bien que nous ayons des valeurs, une histoire, le présent de la rencontre l'emporte. Rien n'est joué avant d'être inventé par la communauté des participants-présents. Une éthique collective du présent. Dans la prochaine étape, je développerai davantage cet aspect.

⁸²² Glissant, *Philosophie de la Relation*, pp. 73-74.

J'apporterai une dernière nuance sur l'attitude individuelle et l'importance de défendre l'opacité avec un autre exemple. C'était un 8 mars, ma troupe et moi allions accompagner la manifestation contre la violence faite aux femmes, à la suite de laquelle nous allions faire un spectacle dans la rue. Ce que nous avons fait. Après le spectacle nous sommes allées diner et je me suis rendu compte que j'avais plusieurs hématomes. J'ai demandé ce qui s'était passé (qui m'avait frappée) et les autres actrices m'ont répondu que j'avais toujours (dans chaque histoire) représenté la victime. Je ne m'en étais pas rendu compte, je n'en avais pas eu conscience, et pourtant je l'avais fait. Même si j'avais ce jour-là joué l'histoire de ma sensibilité à ce thème, même si je ne me considérais pas comme victime de la violence de genre, mon corps savait s'en ressentir victime, sans que cela soit accompagné d'un discours, d'une formulation expresse de ma part. Nous avons de l'opacité pour nous-mêmes, y compris en tant qu'actrices dans une représentation. Nous ne sommes pas toujours conscient (e)s de nous-mêmes (dans le sens moderne) et cela ne nous empêche pas de faire preuve d'empathie. C'est cette opacité-là que je défends.

Finalement, je voudrais souligner qu'en aucun cas, il ne s'agit d'une représentation individuelle qui serait fonction du génie d'une des actrices. Là réside la source de notre confiance dans la pratique du théâtre spontané : la représentation, le produit final n'appartient à personne. Personne ne peut l'anticiper, ni le prévoir. Plus encore, nous ne disposons jamais de quelque chose comme « l'image complète » de notre propre représentation. Je sais/je sens ce que je fais, ce que je propose, mais il n'y a aucune figure qui soit individuelle. Tout repose sur et requiert l'interaction entre les participants. Les autres vont ajouter les leurs à ma proposition (si j'ai commencé). La composition finale de la scène, je ne la connais jamais. Parfois, dans les photographies ou les vidéos des spectacles, je peux le voir (et me surprendre à me voir faire des choses dont parfois je n'ai pas de souvenir), mais nous n'avons pas accès épistémique au produit fini.

Cependant le collectif n'élimine pas la subjectivité : il peut arriver d'avoir à jouer une histoire à laquelle je ne veux pas participer, ce qui est presque toujours possible. Ce ne l'était pas à Tlalcozotitlán parce que nous n'étions que trois, mais c'est pour cela qu'il faut un minimum d'acteurs. La seule figure qui peut « obliger » à interpréter un tel récit, c'est l'histoire longue, au cas où le narrateur assignant les rôles aux acteurs choisit lui-même une personne pour représenter un personnage. Dans ma troupe, il était possible de refuser en usant d'un code

simple : si l'on acceptait l'invitation du narrateur, on faisait un pas en avant, si l'acteur ne bougeait pas, le coordinateur demandait au narrateur de choisir une autre personne.

Nous maintenons un espace de liberté, même quand nous sommes dans le partage et en communauté avec les autres : nous pouvons décider de participer ou non à chaque représentation, et plus profondément, nous pouvons toujours décider *comment* représenter, c'est-à-dire dans quel but. La représentation n'est pas individuelle mais elle ne va pas non plus sans faire droit aux individus. Cette pratique nous montre comment l'on peut effectivement sortir des dichotomies.

Nous n'avons pas de sens universels partagés, de guides ou de contenus obligés pour l'action, ainsi que je l'ai développé dans le chapitre précédent. Cela signifie que nous ne savons pas d'emblée comment réagir et comment interpréter les situations qui nous arrivent ; ce que font les représentations de ces modes de théâtre, c'est de valider, d'une manière communautaire, d'autres interprétations possibles.

Les acteurs vont proposer leur interprétation collective de l'histoire du narrateur, que toute la salle a déjà écoutée. Les acteurs vont présenter leur proposition, c'est une proposition qui ne relève pas d'un accord préalable, les acteurs ne se concertant pas entre eux pour s'accorder sur une lecture. Il n'y a pas d'entente préalable, pas de codes ou gestes pour « savoir » qui fera quoi. Chacun, honnête avec lui-même, s'expose à laisser une partie de l'histoire le prendre au corps. Chacun met en jeu seulement cette part (il est possible que plusieurs acteurs représentent la même, ce n'est pas un problème). La représentation collective émerge d'une manière non rationnelle, non « consciente » et non pré-dialoguée.

La réception de la représentation sera collective elle aussi. En effet, bien que la personne principalement considérée comme réceptrice de la figure soit le narrateur lui-même, celui-ci est doublement affecté, par les réactions des autres à sa narration et par leurs réactions à l'interprétation faite par les acteurs. Il y a création d'une communauté toute particulière par le partage des histoires personnelles et par l'expérience d'un partage des émotions, qui même relevant de nos humanités différentes, bien que différentes elles-mêmes, sont partiellement, métaphoriquement, communicables. Elles nous portent à nous vivre-en-commun.

Les théâtres de participation construisent des possibilités nouvelles pour nos actions, des sens nouveaux à nos interactions, et ce, à partir de la mise en pause des sens établis, courants. Les

ateliers et les répétitions sont précisément ces jeux pour interpréter autrement, prêter d'autres sens qui repoussent les limites du possible, en dépassant par la voie de l'imagination, l'usuel, l'usage, l'usure du familier pour inventer par-delà la réalité qu'on croit donnée, un réel plus complexe : « L'imaginaire ne conduit pas les exigences contraignantes de l'idée. Il préfigure le réel, sans le déterminer a priori »⁸²³ .

Jouer avec les symboles et les émotions implique d'explorer toutes les combinaisons possibles entre les éléments d'une histoire, mais aussi d'explorer (en la questionnant directement) la prétendue univocité de sens de chaque émotion ou de chaque symbole ; c'est-à-dire d'explorer tout ce qu'il est possible d'associer à la colère, à la joie, aux oiseaux, au travail, à l'amitié, etc. Imaginer en deux sens : les différentes possibilités d'expression pour chaque émotion et les divers sens possibles derrière chaque vécu et chaque symbole. Cette imagination théâtrale n'est pas « intellectuelle », elle est l'incarnation de l'imaginaire, elle met le corps en jeu, elle fait corps.

Le corps pourtant si personnel, si intime, complètement subjectif et équivoque n'est rien de clair, rien de distinct, rien d'individué. Si la mise en valeur du corps par le théâtre n'était pas suffisante, nos théâtres proposent de surcroît des figures qui sont toujours collectives, nées de l'interaction entre les sensibilités, qu'aucun acteur ne peut diriger, ni prévoir, ni dominer, ni même appréhender.

Plus encore, le but de la représentation n'est pas de montrer le génie de quiconque. Ni la qualité de l'exécution. Le but est l'élargissement des potentiels de sensibilité, des interprétations, en même temps que le développement de la communauté, des liens sociaux, par la voie de la communication, mise en commun de ressentis et vécus pourtant différents.

La transparence n'apparaît plus comme le fond du miroir où l'humanité occidentale reflétait le monde à son image ; au fond du miroir il y a maintenant de l'opacité, tout un limon déposé par des peuples, limon fertile mais à vrai dire incertain, inexploré, encore aujourd'hui et le plus souvent nié ou offusqué, dont nous ne pouvons pas ne pas vivre la présence insistante⁸²⁴.

L'opacité comme position épistémologique nous ouvre la porte pour la compréhension des théâtres de participation. Cette opacité a comme fondement la condition humaine

⁸²³ Glissant, *Poétique de la Relation*, p. 206.

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 125.

(particulièrement la vulnérabilité comme absence de sens, donc appel à la moralité, en plus de sa socio-culturalité), et aura, comme je l'ai annoncé à plusieurs reprises, des conséquences pour penser le lien éthique-politique, que je propose dans cette étude comme anthropologie-esthétique-éthique.

Les théâtres de participation nous montrent un chemin de réalisation pour cette esthétique-éthique : une épistémologie de l'opacité qui amène à la représentation métaphorique de vécus-ressentis, qui ont pour but l'élargissement des possibilités d'agir sa vie, à travers l'exercice de l'imagination. Une imagination qui est corps et action. Une mise en relation avec l'altérité qui est corporelle, c'est-à-dire qui passe par des exemples de manières de *senti-penser* le monde, de *corazonar* la vie.

Un théâtre qui souligne le présent de la vie, et des décisions qui s'y jouent. Qui montre en quel sens les circonstances sont déterminantes, en quel sens les émotions sont ce à quoi on a accès de façon communicative, sans que cette compréhension (ni les relations elles-mêmes) soit coloniale, ni transparente, ni totalisante. Un théâtre où nous avons tous part active, où tout compte, où nous sommes tous responsables.

Un des germes décoloniaux de ce type de pratiques, c'est la légitimité de la participation de tous et toutes. La décolonialité ne s'arrête pas là, elle est plus fondamentale dans cette pratique : les théâtres de participation convoquent chacun et chacune à y participer depuis sa propre vie, depuis ses propres ressentis, dans des espaces partagés. Ce qui contribue à la création collective –par une pluralité de voix– de ce que veut dire être humain sur terre. Un espace où tous et toutes partagent quelque part de soi et où tous reçoivent quelque part des autres, où tout se partage, où tout est partage. Un espace commun.

Cet espace n'est pas l'espace « public » mais peut être à l'inverse son opposé : un espace pour la mise en commun de l'intimité, du privé, des « histoires privées ». Une communauté qui n'est pas réunie autour des « grands récits », ni par les grands mythes ou légendes fondatrices, mais par nos expériences de vie. Un espace à nous, par nous et pour nous. Un espace pour revisiter le passé, pour senti-penser le présent, et pour inventer le futur.

Les théâtres de participation sont la mise en œuvre d'une esthétique décoloniale qui a pour but la pluralisation des récits qui comptent, en renversant les lieux d'énonciation habituellement validés, les expériences usuellement validées jusqu'à être représentées et

reproduites. Une esthétique qui exige la sensibilité, l'écoute, l'attention et l'ouverture aux autres de la part de tous et toutes. Qui montre la diversité de vécus et de ressentis, tout comme les liens communautaires possibles qui gardent leur opacité, leur complexité et qui partagent d'obscures clartés, ni transparentes au regard de tous ni impératives pour aucun d'eux. Un exercice de communication dans le sens strict de formation de communauté, de mise-en-commun.

Plusieurs déroulements deviennent possibles pour les relations humaines, et la construction de liens sociaux. Parmi eux, ceux que je nomme relations *du care*, où l'attention, l'écoute et le souci des autres sont considérés comme essentiels. Dans la prochaine étape je développerai ces interactions : relations, esthétique-éthique, et care.

Une esthétique du care

Une esthétique du care est une invitation à sentir et se construire à partir de la vulnérabilité vécue par chacun, chacune. Sentir tout ce qui nous manque, à savoir, du sens pour nos actions et des garanties pour nos décisions. Elle est une invitation à sentir notre vulnérabilité première, notre mortalité, nos incertitudes et nos manques. À partir d'elle, la tâche devient de construire une sensibilité orientée vers la vie, vers les attentions inscrites dans le corps, vers les relations aux autres, vers les communautés et les formes plurielles de partage.

Une esthétique pour démanteler tout d'abord le partage du sensible à l'œuvre habituellement, pour dénoncer ce en quoi ce partage repose sur des hiérarchies et des présupposés coloniaux. Pour contester que quelque échelle de valeur soit universelle. Que quelque valeur ou droit soit universel. Pour proclamer qu'il n'y a dans notre condition humaine rien qui nous empêche d'être l'espèce génocidaire que nous avons pourtant –parfois–prouvé être.

Une esthétique du care est aussi l'actualisation de l'imagination partagée, de la création collective entre diversités. Elle est encore le pari de la tendresse, pour raviver les formes d'affectivité subalternisées, pourtant pratiquées jour après jour. Pratiques qui montrent que nous aimons la vie et nous-vivre, que nous pouvons jouir du partage, que nous ne sommes pas indépendants les uns des autres, et que nous savons profiter du droit à la joie et au partage que nous nous donnons. Une esthétique du care est dénonciation, mais elle est, au même degré, construction, joie et partage. Ce qui pourrait apparaître, dans une certaine logique, comme paradoxal.

Pourquoi prédiquer d'une telle esthétique qu'elle est décoloniale ? Parce qu'elle ne saurait être prise pour une esthétique au sens colonial du terme, rien en elle ne concernant la régulation du goût, ni quelque canon esthétique, ni la question du génie, ni les critères du beau, ni les beaux-arts. Elle est une esthétique en ce qu'elle fait appel aux ressentis, aux sensations, aux formes de sensibilité éprouvées. Elle est décoloniale parce qu'elle commence avec l'appel à sentir nos vulnérabilités, nos fragilités, nos « manques », à sentir la blessure coloniale. En même temps, elle est décoloniale par son effort de comprendre autrement l'esthétique, effort pour libérer l'aesthesis du contrôle, de l'auto-contrôle, et en particulier du contrôle colonial.

L'aesthesis sera comprise ici comme ce phénomène commun aux êtres dotés d'un système nerveux qui leur permette de sentir, par l'entremise des sens. Cette sensibilité, cette affectabilité, cette propension à se laisser affecter est à l'œuvre à tout moment de nos vies humaines. Plus encore, la vie humaine se crée sur elle, parce que l'adéquation de nos conduites et de nos actions sera rendue possible grâce à cette sensibilité. L'aesthesis dans son étymologie de capacité à ressentir, à être affecté, de réceptivité sensible, renvoie aux affections des corps ; avec leurs réponses et réactions par rapport à leur contexte, par rapport aux stimuli avec lesquels ils sont en relation.

L'esthétique concernera l'ensemble de ces processus, actions et événements que nous imaginons, ressentons, mettons en œuvre, instituons en réponse au monde qui nous entoure. Revendiquer cette forme d'esthétique, ou nous la réapproprier, signifie que nous nous réapproprions la création et l'imagination. C'est valider la capacité de toutes et de tous à inventer, imaginer, créer et s'ajuster [ajustarse] aux circonstances et aux contextes, qui seront tout d'abord vécus comme sensibles.

Cette révolution du sensible est au cœur de notre projet, parce qu'une éthique du care décoloniale requiert de l'imagination, de la créativité et de la justesse morale, élaborée à partir de ce que nous ressentons de la relation. Une telle éthique sans délégation et sans représentants requiert une possibilité d'autonomie pour chacun, et pour chaque communauté. Libre détermination pour les personnes et les peuples, et cela peut advenir seulement par la reconnaissance de la capacité d'imagination et de création que tous et toutes sont capables de déployer sur ce fond de sensibilité. Une éthique du care décoloniale implique ainsi une esthétique décoloniale, décolonisée de ses entraves.

Argumenter pour une éthique du care décoloniale est une invitation à élargir nos responsabilités morales, ce qui implique une réappropriation par chacun du *je* de sa propre vie, de ses propres décisions, de ses actions comme de ses silences. Chacun doit se savoir-sentir l'expert de soi pour étendre sa responsabilité à l'égard de sa vie. Se réapproprier la vie implique de se réapproprier son corps, sa sensibilité, son imagination, ses gestes, ses paroles et ses aptitudes à créer sa vie et son futur. Non de se contenter seulement d'obéir à un ordre hétéronome dicté pour nous, sans nous, et d'en haut.

Ma proposition éthique fonde l'éthique dans l'esthétique : je propose de considérer la perception, la sensation, l'affectabilité et la représentation sensible comme le fondement de notre être humain, et comme la racine des liens sociaux. Cette voix éthique a pour particularité la sensibilité envers autrui et en appelle au développement de la sensibilité envers les autres, envers leurs besoins, leur expression, leurs gestes, leurs manifestations de vie, sans renoncer à soi-même dans l'expression de sa propre sensibilité. Une esthétique de la relation. Une esthétique qui est libération parce qu'il ne suffit pas de dire que le care et les liens sont importants pour être au monde, mais qu'il importe déjà d'exercer cette pratique sensible attentionnée, envers soi et envers les autres. Il ne suffit pas de reconnaître l'importance du care, mais il est indispensable de développer (concrètement et non pas seulement théoriquement) une esthétique du care, du prendre soin, d'eux comme de soi.

Une esthétique du care est une sensibilisation à l'attention, à l'écoute, à l'égard des corporalités et de leur expression, gestes, silences, toutes ces formes du prendre soin qu'il faut deviner, percevoir, interpréter, supposer et imaginer. Le prendre soin est toujours la mise en œuvre d'une esthétique particulière, sensibilité ou indifférence ou domination, envers autrui. Prendre soin est nécessairement une tâche sensible, bien qu'il soit possible d'y instiller de l'indifférence, voire de la cruauté.

Si l'on reconnaît que les situations sont ambiguës parce que chargées d'affects, surchargées d'univers symboliques et de sens multiples, la dimension esthétique devient centrale pour la prise de décisions. Sensibilité, affects, perceptions, représentations, en un mot l'esthétique constitue le cœur de la moralité humaine. Une moralité qui est elle-même de dimension symbolique, ce qui fait de l'éthique un exercice herméneutique, ainsi que je l'ai soutenu dans le chapitre précédent. Cette éthique valorise la vie, et ceux et celles qui l'entretiennent. Cette éthique installe comme horizon moral l'éloge de l'affectivité, de la sensibilité, du regard, de l'écoute, de l'altérité dans ses diversités. Une esthétique de la vulnérabilité. Une esthétique du care décoloniale en un mot⁸²⁵.

⁸²⁵ Une première élaboration de cette éthique-esthétique du care décoloniale a été présentée par l'auteur sur le mode virtuel, au Ve Congreso de Estudios Poscoloniales y VIIe Jornadas de Feminismo Poscolonial: "Una nueva poética (erótica) de la Relación, para una nueva política de lo diverso y de las futuridades. Abriendo mundos poscoloniales", sous l'intitulé "Hacia una ética-estética del cuidado decolonial" le 2 décembre 2020 à Buenos Aires, Argentina.

La sensibilité est elle aussi une création culturelle, nos sensibilités et insensibilités révèlent les lieux sociohistoriques que nous avons habités ainsi que l'éducation reçue. Parce que, comme pour tout dans l'humanité, on apprend à sentir. C'est d'ailleurs là la prémisse des esthétiques décoloniales et des théâtres de participation : il est possible de décoloniser un des traits les plus intimes de notre humanité, notre propre sensibilité. Notre manière de percevoir et d'interpréter ce qui nous arrive.

Une éthique du care, tel que je la soutiens, sera accompagnée d'une esthétique et d'une pédagogie toutes particulières. Parce que si la disposition morale est sensible (plutôt du reste, sensibilité), les décisions seront prises en fonction des valeurs sensibles in-corporées, intériorisées et inscrites dans le corps (toujours culturelles). Et la responsabilité y afférent sera reconnue seulement si l'on est susceptible de *sentir* et de *se sentir* responsable, et cela s'apprend.

Une éducation qui sous-estime la sensibilité est précisément appropriée à susciter l'indifférence chez les privilégiés. Si je suis formé(e) à ne pas prêter attention, je ne suis pas responsable de mes actions, moins encore de mes omissions. Si je suis formé(e) dans une esthétique du « I don't care » (Je m'en fiche), je ne suis pas responsable, je ne me *sens* pas responsable (même –plus particulièrement– si je le suis). Les désattentions systématiques propres au système-monde impliquent une dé-sensibilisation envers certaines réalités, en plus des désattentions systématiques de la part de certaines personnes (les dominants peuvent exercer davantage d'indifférence⁸²⁶).

Cette désattention n'est pas dirigée seulement envers la différence des autres, mais il est bien possible d'être déconnecté de soi-même. Les situations étant déjà variables et complexes font qu'il n'est pas si clair de savoir comment se sentir en fonction d'elles, mais si l'on ajoute que l'on vit dans un système-monde où les sentiments et la sensibilité sont signes de faiblesse (sauf dans les musées, où l'on fait preuve de génie dans l'expression de sa sensibilité), ne pas sentir, ignorer, laisser passer, être indifférent et prendre de la distance deviennent des qualités et vertus à développer.

Cependant, une société qui cultive l'indifférence ne pourra jamais éveiller la responsabilité des êtres sociaux. Une société qui cultive l'individualité ne peut pas se vouloir sociale, moins

⁸²⁶ Tronto, *Moral Boundaries* ; Tronto, *Caring Democracy*.

encore communautaire. Une société qui cultive hiérarchies et subalternités ne convainc personne par la rhétorique héroïque de l'égalité ou des droits. Parce qu'il y a bel et bien une esthétique du système-monde, c'est l'esthétique de l'insensibilité, avec la mise en scène théâtralisée de la violence et de la mort. L'esthétique de la simulation, des rhétoriques héroïques (discours qui condamnent et déplorent) et de l'inaction totale, ou pire, de la violence et de la dépossession qui galopent. La banalisation de la souffrance et de la mort.

La personne va s'entraîner à ne sentir ni le monde, ni les autres, ni soi-même. La souffrance de la vie quotidienne (soit physique soit émotionnelle) importe peu, au nom des grands valeurs et des grands récits : il faut souffrir pour mériter sa place. Il faut payer le prix du succès, il faut lutter pour la reconnaissance, la grandeur et la gloire. Même au prix de sa propre personne. Même au prix de sa vie. Ce qui compte, ce sont les grandes rhétoriques. Les grandes médailles. Être plus grand. Être le plus grand. À tout prix. Sans rien considérer d'autre. Objectifs clairs et distincts. Individuels. Méritocratiques. Bien sûr incluant une esthétique particulière, des insensibilités structurées.

Comme si le constat, l'état de fait, obéissant à des lois souterraines, allant leur chemin fixe, engendraient alentour une indifférence d'une sorte nouvelle, qui n'est de vrai ni l'égoïsme ni tout à fait la sottise, encore moins l'ignorance ou le manque de courage. Des formes érodées ou standardisées de sensibilité se répandent ainsi, mais des deux côtés à la fois de la trop visible ligne de partage.⁸²⁷

Il n'y a pas d'éducation sociale sans prendre soin de la sensibilité humaine, bien que la réponse du système-monde ait été de la reléguer, de la supprimer, sous l'injonction de l'auto-censure, du « il faut se contrôler ». Cette esthétique de l'insensibilité se veut universelle, rationnelle, logique. La banalisation de l'insensibilité se développe différemment dans les Suds et les Nord, toujours cachant les irresponsabilités et les désattentions qu'elle reproduit. Occultant la banalité du mal, sa nécro-politique et sa nécro-esthétique⁸²⁸.

Pour cela le lieu d'énonciation est central, le lieu d'où s'énonce cette parole est incontournable ; la révolution esthétique vient de nous, les « barbares », ceux et celles qui n'ont pas appris la leçon : les décontrôlé(e)s. La diversité s'actualise pour affirmer que d'autres sensibilités sont possibles. Plus encore, le monde est soutenu par ces êtres

⁸²⁷ Glissant, *Philosophie de la Relation*, p. 178.

⁸²⁸ Mbembe, Achille, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, La Découverte, 2020.

décontrôlé(e)s qui prêtent attention, qui se soucient, qui ne distinguent pas entre l'important et les détails, entre le nécessaire et le contingent, qui habitent les *borderlands* et s'affranchissent de l'interdit qui pèse sur l'expression de la sensibilité : ils se veulent sensibles aux autres, et parfois, à eux-mêmes. La vie est véritablement soutenue depuis les *borderlands* invisibilisés et habités par ces fantômes invisibilisés, pourtant sensibles, décontrôlés, débordants, le plus souvent des femmes, qui savent seulement vivre à fleur de peau.

Cette éthique-esthétique commence par reconnaître que la vie est de facto soutenue par les minorités (qui sont la majorité) qui, franchissant l'interdit d'expression, payent dans leurs corps le prix de la vie. La vie sur terre a besoin des autres, mais cette attention et ce soin envers l'autre sont sous-estimés par l'insensibilité du système-monde, ce qui fait que celles qui prennent soin et se soucient des autres sont infériorisées, sous-estimées, sinon stigmatisées.

Prendre soin implique une esthétique du care en ce sens que cela implique une mise en acte de l'ouverture envers autrui, implique de résonner avec lui. Bien sûr que cela sera façonné culturellement. Prendre soin est une éthique parce que cela implique des choix (et prendre soin est un choix, d'abord), décisions qui seront prises selon certaines valeurs, actualisant certaines formes de moralité dans la dimension fondamentale de la relation à l'autre. Prendre soin implique une esthétique et une éthique de la relation. Bien sûr qu'il y a d'innombrables manières de les réaliser concrètement.

Parmi toutes les possibilités de relations interpersonnelles, je propose cette éthique-esthétique de la sensibilité des subalternes, ces sensibilités qui sont pratiquées par les femmes qui exercent le care (aquellas que cuidan, las cuidadoras). Le premier constat de cette éthique-esthétique est cette forme de sensibilité qui amène à se rendre compte que la vie ne va pas de soi, qu'elle demande de l'attention. Prendre soin des vies implique ainsi sensibilité et choix, ce qui devra être spécifié dans chaque circonstance, avec le plus de justesse possible, justesse, ajustements indispensables dans toute décision qui exige de la sensibilité.

Parier pour la vie est une décision qui ne s'impose pas de l'extérieur : rien de normatif ni d'impératif en effet dans la relation à l'autre, ni dans le soin envers la vie. La vie humaine est vulnérable, ce qui la rend constitutivement relationnelle. Dire que nous voulons la vie,

que nous proclamons la valeur de la vie, implique nécessairement de prendre en charge la société et les liens sociaux, les conditions de possibilité permettant d'assurer la vie humaine. Une éthique pour la vie est une éthique de la relation.

Dans la Relation, ce qui relie est d'abord cette suite des rapports entre les différences, à la rencontre les unes des autres. Les racines parcourantes (les rhizomes) des idées, des identités, des intuitions relaient : s'y révèlent les lieux-communs dont nous devinons entre nous le partage. Il nous faut aussi dire, nos silences parlent, et le poème déjà pousse sous l'ordre des mots.

Les poétiques relatent, elles ne racontent pas, elles disent. La Relation se renforce quand elle (se) dit⁸²⁹.

Une éthique pour les vies dans leur diversité est une éthique de la relation, et c'est toujours le cas même quand on ignore l'altérité, la vulnérabilité, ignorance générée par la structuration du système-monde, ou les conditions circonstancielle de la vie, la question étant de savoir quel type de relation nous voulons créer, instituer et reproduire. Notre système-monde moderne a institué des relations dites « rationnelles », qui se trouvent être hiérarchiques, patriarcales, utilitaristes, néolibérales et coloniales. Pour ma part, je veux un autre monde. Un monde de diversités, rendu possible par une véritable poétique de la relation, comme le dit Glissant, des relations en rhizome, des relations arborescentes. Je postule que ces mondes divers peuvent se construire à partir des chemins de care, des actions entreprises pour se mettre en relation avec les altérités diverses, dans une visée d'interculturalité qui accepte l'opacité et l'interprétation comme constitutives de la relation. « La règle de toute action, individuelle ou communautaire, gagnerait à se parfaire dans le vécu de la Relation. C'est la trame qui dit l'éthique. Toute morale est utopie »⁸³⁰. Nous avons établi dans le chapitre d'anthropologie qu'aucune morale, aucune norme n'est établie à priori, mais qu'établir une relation morale relève de la sensibilité et de la capacité d'imaginaire, et c'est dans son effectuation que les valeurs prendront sens.

Une relation qui ne cherche pas à s'appropriier l'autre, qui est consciente que l'autre sera toujours autre, et que nous n'avons pas à lui un accès épistémique transparent. Une relation construite sur cette épistémologie de l'opacité, en vue de construire l'interculturalité. Cette relation est esthétique en ce qu'elle demande une sensibilité envers les altérités, envers les

⁸²⁹ Glissant, *Philosophie de la Relation*, p. 72.

⁸³⁰ Glissant, *Poétique de la Relation*, p. 207.

différences, envers l'opacité des différences. Une mise en relation qui est –et doit essayer de se maintenir comme–voulue, choisie. La relation doit être une option, à laquelle il soit loisible à chacun de répondre en toute responsabilité, ou non. Être relationnel n'est pas optionnel, mais avec ceux avec *qui* et *la façon dont* nous nous mettons en relation doit être, si possible, une option. Parce que c'est seulement dans une mise en relation consentie que nous pouvons nous accorder sur le but de la relation, un objectif partagé. La manière de se mettre en relation sera sensible, c'est celle que nous construisons ensemble, dans un dialogue à plusieurs voix, à partir d'une écoute complète de l'autre, et des termes qu'il propose pour l'interpréter dans sa complexité.

La maîtrise d'une action est donnée dans son acte.

Le plein-sens d'une action est donné dans son lieu.

Le devenir d'une action est donné dans la Relation.⁸³¹

À ce point de l'étude, peu de propositions peuvent s'énoncer sous forme de généralités, en tout cas il convient d'insister sur le côté pratique des propositions. Je n'en suis pas ici à développer une théorie sur ce qui serait souhaitable pour le monde, malgré le monde ou malgré la réalité ; je m'arrête sur les pratiques, effectives mais subalternisées, qui sont déjà existantes et qui montrent les chemins multiples vers d'autres mondes, d'autres relations, déjà effectives elles aussi, à contre-courant du monde tel qu'il est.

La réalité a primauté logique. La concrétisation vaut plus que les intentions. La morale dans son sens prescriptif est transcendante par rapport à l'éthique, qui s'incarne dans la réalité des relations humaines. La meilleure décision éthique est celle qui est susceptible d'être prise et vécue par les concernés : le sens et l'herméneutique des choix, décisions et actes se déroulent de manière circonstancielle sur un fond d'opacité, d'autant plus que le but des changements et échanges est la vie, dans toute sa complexe diversité. La relation est fondamentale si on accorde que la vie a valeur ; cependant il faut se rappeler qu'il y a aussi des relations mortifères. Par conséquent toutes les relations, et celles de cette nature notamment, ne doivent pas être défendues à tout prix.

C'est pourquoi cette esthétique du care ne doit pas être comprise comme une injonction à tout endurer au nom de la relation, parce qu'alors, on n'aurait aucune possibilité de sortir des

⁸³¹ *Ibid.*, p. 217.

situations de violence. Dans ce cas de figure, il semble que la dichotomie *toi ou moi* s'impose. Cependant nous avons vu en quel sens cela trahit plutôt un problème d'origine rhétorique, qui peut être vécu autrement. Peut-être faut-il donc préciser que ce que nous acceptons comme valeur est la vie humaine, en ce qu'elle exige liens et partage, et c'est seulement en cela que nous défendons la relation, une relation qui soutienne la vie. Nous savons qu'aucune relation n'est naturelle ni ne peut se voir obligée. C'est pourquoi il importe de préciser que nous nous opposons aux relations de domination, de subalternisation, d'instrumentalisation, de violence et de mort. Nous défendons les relations pour la vie, exclusivement.

L'esthétique apparaît ainsi comme cette sensibilité qui caractérise l'être humain au monde, qui a bien des manières de se former socio-culturellement, mais qui peut aller jusqu'à l'insensibilité et l'indifférence. Pour ma part, je fais le choix d'une esthétique du care, une sensibilité envers l'altérité et les liens sociaux, à travers l'instauration de la communication (sous toutes les formes où elle peut se réaliser, à l'exclusion d'une épistémologie de la transparence prétendue).

Cette esthétique défend la formation de la sensibilité à la vie, c'est-à-dire un renversement des critères de pertinence concernant ce qui est négligeable dans notre perception usuelle du monde ; pour un tel regard, les gestes comptent, la gestualité compte, le ton de la parole compte, les silences comptent, la joie et l'expérience de la souffrance comptent. Instituer cette esthétique du care, c'est changer l'attribution socio-structurée de l'attention par la voie de la perception même et de la sensibilité à toute forme de perception ; mais surtout, c'est une exigence qui s'oppose aux dynamiques socio-structurées de production d'inexistence, d'invisibilisation, c'est-à-dire qui rejette les désattentions et incuries à l'œuvre.

Ce changement de regard est non seulement possible, mais il est pratiqué, il est mis en œuvre par les personnes qui déjà prennent soin des autres. Cependant, il pourrait sembler que je choisisse ainsi d'ignorer la fatigue, le poids que pèse ce travail du care et la stigmatisation dont il peut faire l'objet. Il pourrait sembler que j'idéalise les liens humains et la propension au care. Le travail du care est paradoxal sinon contradictoire dans son effectuation, mais ces contradictions semblent constitutives de sa nature puisqu'il tient à la nature sensible des humains qu'il privilégie. Dans la prochaine étape j'approfondirai plus particulièrement les paradoxes esthétiques du travail du care.

Les paradoxes sensibles du care

Il est temps de se rappeler que le care est un travail. C'est-à-dire qu'il implique des efforts, du temps et que dans le système-monde, il s'exerce de manière surexploitée, sous-payée, stigmatisée sous les critères de genre, d'appartenance ethnique et raciaux ⁸³². Dans les pays du tiers-monde, le care est du reste naturalisé, relégué du côté du féminin dans une essentialisation de la « nature » féminine, exercé sans le soutien des institutions publiques, sans reconnaissance, chacune étant seule avec « ses possibilités » individuelles.

Le travail du care sera ainsi exercé par des personnes qui incarnent plusieurs intersectionnalités dans le système-monde, parce qu'il constitue une tâche infériorisée. Ce qui veut dire qu'avec de l'argent, ou une formation académique, ou le genre requis, la décision sage est d'éviter « le sale boulot », d'éviter de prendre soin. Ce sont ces tâches que, si l'on peut, il vaut mieux faire réaliser par quelqu'un d'autre, nécessairement un inférieur, un subalterne qui est là par défaut, parce que s'il pouvait choisir lui aussi, il ferait autre chose. Personne ne prend soin par choix initial de ce genre de travail, même si une fois engagé, on choisit sa façon de porter attention et de prendre soin.

Ce qui signifie que le travail du care est, ainsi que le considère le système-monde moderne, exercé par des personnes malheureuses, subalternes parmi les subalternes, ceux et celles qui n'ont d'autre option par rapport à leurs conditions de vie défailtantes. Ces intersectionnalités font que, quand le travail du care advient dans des contextes formels (institutionnels et rémunérés), il est l'objet des pires types de contrats, des pires salaires, et de la domination et violence hiérarchiques propres au système-monde. Et c'est paradoxal, puisque prendre soin implique une esthétique de l'ouverture, de l'écoute, de l'attention, de la considération envers l'autre. Là réside le grand paradoxe du care. Il se situe entre l'exploitation, la violence, la domination et la joie, l'amour et le soutien de la vie.

Pour illustrer comment cette contradiction s'incarne dans bien des sociétés, je fais référence aux paroles d'une berceuse latino-américaine entendue par Atahualpa Yupanqui ⁸³³ à la frontière entre Colombie et Venezuela, dans le chant d'une femme noire qui laissait son bébé à une voisine pour aller travailler à la plantation de café, le *cafetal*. Cette chanson est devenue

⁸³² Molinier, *Le travail du care*, p. 12.

⁸³³ Pour écouter sa version : <https://www.youtube.com/watch?v=ROJzhe-zw98>

populaire, et connaît plusieurs versions, notamment celle de Mercedes Sosa⁸³⁴. Elle s'intitule *Duerme negrito*⁸³⁵ (Dors petit noir) :

Duerme duerme negrito	Dors dors petit noir
Que tu mama 'ta en el campo negrito	Que ta mama est dans le champ petit noir
Duerme duerme mobila	Dors dors mobila
Que tu mama 'ta en el campo mobila	Que ta mama est dans le champ mobila
Te va trae' codornices para ti	Elle va t'donne cailles pour toi
Te va trae' rica fruta para ti	Elle va t'donne délicieux fruits pour toi
Te va trae' carne de cerdo para ti	Elle va t'donne viande de porc pour toi
Te va trae' muchas cosas para ti	Elle va t'donne plusieurs choses pour toi
Y si negro no se duerme	Et si négro ne dort pas
Viene el diablo blanco y zas !	Vient le diable blanc et zas !
Le come la patita chicapumba	Lui mange la petite-patte chicapumba
Chicapumba apumba chipapum	Chicapumba apumba chicapum
Duerme duerme negrito	Dors dors petit noir
Que tu mama 'ta en el campo negrito	Que ta mama est dans le champ petit noir
Trabajando	Travaillant
Trabajando duramente	Travaillant durement
Trabajando sí	Travaillant oui
Trabajando y va de luto	Travaillant et y va en deuil
Trabajando y no le pagan	Travaillant et ils ne le payent pas
Trabajando sí	Travaillant oui
Trabajando y va tosiendo	Travaillant et y va en toussant
Trabajando sí	Travaillant oui
Pa'l negrito chiquitito	Pour le petit noir tout-petit
Pa'l negrito sí	Pour le petit noir oui
Trabajando sí	Travaillant oui
Trabajando sí	Travaillant oui
Duerme duerme negrito	Dors dors petit noir
Que tu mama 'ta en el campo negrito	Que ta mama est dans le champ petit noir

⁸³⁴ Pour écouter sa version : <https://www.youtube.com/watch?v=brI6TFM0TrQ>

⁸³⁵ Le mot "negrito" est le diminutif de *négro*, les diminutifs en espagnol impliquant tendresse et relation affectueuse, particulièrement envers les enfants.

Le care se situe ainsi entre le soutien de la vie, la subalternité, l'amour, l'exploitation, la domination. La question peut se poser de savoir si ces contradictions viendraient « de la nature du care », voire « de femmes ambivalentes qui aiment et violentent » à la fois. Cependant, c'est dans le système-monde que la contradiction se situe : c'est lui qui à la fois soutient la vie et la détruit. C'est l'institution du système-monde qui est contradictoire : il hait les vies qu'il entretient.

La chanson nous révèle d'abord ce qui compte pour les femmes les plus subalternisées du système-monde : ce qui compte, c'est la vie. Elles vont à la plantation pour vivre, elles supportent, endurent, serrent les dents pour vivre. Elles laissent leurs enfants pour les faire vivre. Ce n'est pas qu'elles ne soient pas « logiques », c'est que notre monde les a laissées tomber et acculées à cette dépendance et à ces contradictions. « Nous détournons les yeux de leur destin, mais nous voudrions qu'elles ne détournent pas les leurs de leurs droits et de leurs devoirs »⁸³⁶. Nous exigeons d'elle, pour nous dédouaner de nos responsabilités, une cohérence qui n'est pas réciproque. Comprendre leurs situations équivaut à comprendre les circonstances « complètes » qui les poussent à agir ainsi, ce qui prend du temps, et n'est peut-être pas tellement intéressant pour nous : qui voudrait les comprendre vraiment dans leurs contraintes, et dans quel but, si l'on n'est pas prêt à lutter contre le contexte ?

Dire que « Tout est inter-relationnel » n'est pas une formule pour le pur plaisir rhétorique, c'est la seule manière de penser ce monde-ci. Les conditions du travail, la santé, les conditions de vie et de mort, les liens sociaux, l'organisation sociale du care, l'enfance, la maternité et la paternité, le racisme, la colonialité, le néolibéralisme, les privilèges et les carences les plus profondes, tout est en relation, interdépendant. Oui, le monde est contradictoire. Le système-monde l'est. Ce ne sont pas les femmes qui le sont, ce n'est pas non plus le care, c'est « le reste » des conditions de la vie en société, sa structure hiérarchique et son système de production-exploitation : c'est cela qui façonne l'exercice concret du care, et de la vie.

Ce qui est central dès lors, c'est de reconnaître la dimension des omissions dans certains récits qui décrivent ce qu'est le care, et les conditions socio-historiques de son exercice. Cela

⁸³⁶ Molinier, *Le travail du care*, p. 207.

exige de repérer les dynamiques d'attention et désattention à l'œuvre dans le système-monde qui produisent de l'inexistence, de l'invisibilité, et génèrent « les conditions socio-structurelles » du care, nous poussant trop rapidement à le réduire sous les appellations patriarcales de « contradictions féminines », « de figures féminines ou non », « d'amour maternel », de natures « égoïstes ou indépendantes », etc. La question n'est pas tant de savoir s'il y aurait des critères socioculturels de construction de la maternité ou de la féminité (oui, il y en a) mais de reconnaître tout ce qu'on se permet d'ignorer : la domination patriarcale pour commencer, les conditions dictées par le néolibéralisme, les colonialités multiples : des êtres, des savoirs, des lieux, des pouvoirs. Il y a de ce fait, dans certaines conceptions et conceptualisations du care, des modalités actives de production de l'inexistence, qui biaisent les analyses.

Une dernière facette de notre optimisme stratégique, et peut-être l'élément le plus important à retenir, consiste à relever qu'on chante, qu'on crée de la musique, dans ces conditions d'exploitation pour les subalternisées, plutôt que de se battre contre le maître avec les outils du maître pour gagner la reconnaissance et les privilèges du maître (c'est-à-dire chanter en travaillant dur au lieu de laisser nos enfants pour aller faire une grève et descendre dans leurs rues pour leur demander de partager leurs droits avec nous). On est dans un autre registre : le tiers-monde a échappé à sa condamnation à la sous-humanité par l'esthétique. Par ce biais-là, les subalternes ne se réduisent pas seulement à subir leur vie, mais elles et ils usent du droit de chanter, de faire des fêtes, de se sentir heureux en célébrant la vie.

La vie dans le *tiers-monde* ne suit pas la pyramide de Maslow : on crée de la vie sans les conditions minimales requises pour le soutien de la vie, en imaginant, en en jouissant, en gardant le sourire, la tendresse, l'écoute, en préservant la vie, peut-être parce que nous sommes frappés d'emblée par sa fragilité. On vit la vie, on se-vit [la vie] ; du moins on essaye.

Contre tout pronostic, dans « ces conditions », on chante. De la vie, de la douleur, de l'exploitation, on fait une chanson, qui montre comment les esthétiques des subalternes accompagnent et rendent vivable la vie, cette vie difficile. Les voisines qui restent à ne *rien faire*, à prendre seulement en charge la vie des enfants de la communauté (par ailleurs condamnée à la mort par le système-monde) vont chanter l'amour, le sens de la vie, les conditions du vivre, du mal et même de la source du mal.

Des propos, attitudes ou comportements qui pouvaient apparaître comme aberrants ou irrationnels au regard des formes des rationalités « classiques » devenaient intelligibles à partir du moment où s'éclaircissait leur fonctionnalité du point de vue de la préservation de soi, de leur *rationalité pathique*⁸³⁷.

Les contradictions du travail du care apparaissent ainsi moins contradictoires et plus paradoxales une fois mises en relation avec le système-monde qui les façonne. Une mise en œuvre particulière du *bon* ou du *mauvais* care hors contexte n'est pas susceptible d'être comprise : *le plein-sens d'une action est dans son lieu*⁸³⁸, dans son contexte, et ce sens, quand on essaye de comprendre, la nature du care est plus compréhensible par ses traits sensibles que par la rationalité moderne.

Il importe de situer ces réflexions dans le contexte de l'esthétique décoloniale qu'elles amplifient. Je prends, pour l'analyser ici, des paroles « populaires », relevant d'un chant dont on pourrait même débattre du registre « artistique ». Il montre un savoir (non pas une connaissance ?) populaire chez les femmes, noires. Qui bien sûr ne font pas dans l'art pour l'art (?). Ce n'est pas un morceau qu'on chante dans les fêtes, c'est une chanson intime, pour endormir les enfants. Quelle valeur esthétique a-t-elle, quelle portée épistémique ? Comment mesurer si cette chanson est ou non représentative d'une moralité subalterne et dans quelle mesure elle reflète les valeurs ou la réalité ?

La poétique de la Relation (qui est donc une part de l'esthétique du chaos-monde) pressent, suppose, inaugure, rassemble, éparpille, continue et transforme la pensée de ces éléments, de ces formes, de ce mouvement.

Déstructurez ces données, annulez-les, remplacez-les, ré-inventez leur musique ·l'imaginaire de la totalité est inépuisable et toujours, et sous toutes formes, entièrement légitime, c'est-à-dire libre de toute légitimité.⁸³⁹

Les esthétiques nous donnent accès à un vécu, très situé, subjectif, particulier...un seul *cas*, peut-être, mais *notre cas*, en cela légitime. Non pas le véritable (le premier) monde, mais notre monde, ce tiers-monde. Non pas la vraie rationalité, mais notre rationalité. Non pas les vraies valeurs, mais les nôtres. Voici non pas la vraie éthique, mais la nôtre. Voici nos non-clartés, nos sans-droits, nos sans-normes, en plus de notre opacité, de notre « ça dépend », de nos hésitations, nos soucis et de nos silences. Autant de dimensions qui ne sont pas immédiatement perceptibles, clairement repérables. Et ce chaos apparent, par sa déliaison à

⁸³⁷ Molinier in Paperman et Laugier, *Le souci des autres*, p. 349. [Italiques dans l'original]

⁸³⁸ Glissant, *Poétique de la Relation*, p. 217.

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 109.

l'égard de la modernité, est libéré des critères modernes de légitimité ; il se libère lui-même de la colonialité du savoir. Cette libération a pour but le soutien, l'entretien, la défense de la vie, et de ceux et celles qui la soutiennent. Il s'agit de sortir de la maison du maître pour habiter heureusement nos territoires frontaliers, notre *borderland*. Et en sortir consiste à aiguïser la sensibilité et passe par elle, par les sensibilités, par l'attention, par le repérage des désattentions : par le care, par une esthétique du care.

Le care, dit-on, est la réponse adéquate à un besoin. L'attention serait une réponse à l'expression d'un besoin qui lui-même donnerait déjà forme à la réponse. Mais l'expression du besoin, je l'ai dit, n'est pas si claire. L'attention est interprétation.⁸⁴⁰

Il n'y a pas de care sans sensibilité. Sensibilité à interpréter le besoin de l'autre, qui parfois –et le plus souvent– n'est pas verbalisé, ce qui n'implique pas qu'il n'est pas communiqué : les gestes parlent. L'absence de gestualité parle. L'absence d'attention aux gestes parle aussi. Le lien entre attention et interprétation est plus profond que la disposition à prendre en considération l'autre. Dans le registre de la sensibilité à l'altérité, dans le cas partagé de ma pratique théâtrale, cette attention, au niveau de la simple perception déjà, sera dans le fait d'exercer un regard périphérique, par exemple, c'est-à-dire de décider de ne se « focaliser » sur rien, pour maintenir la perception la plus ouverte possible. La nuance que Pascale Molinier développe est d'un autre ordre, elle implique d'interroger « le contenu » de l'attention plutôt que les mille éléments d'une attention ouverte, flottante. Je prends un exemple à cet égard.

À Lyon en janvier 2020, je cordonnais un atelier de théâtre de l'opprimé auquel une jeune étudiante, clairement investie et sérieuse (ce qui est perçu comme une vertu en France) participait. Comme j'avais –selon moi, et en fonction de mes attentes– peu de temps pour parvenir à la non-verbalité du théâtre de l'opprimé, j'ai décidé de commencer d'une façon trop directe, – et trop difficile pour plusieurs – (tout en le sachant) : j'ai commencé par de la danse spontanée. Cette étudiante trop timide voulait bien être là, mais il lui était impossible de pratiquer une telle danse ce jour-là. Je suis allée auprès d'elle pour lui demander si tout se passait bien ; à quoi elle a répondu : « je savais que c'était un atelier de théâtre, mais je ne savais qu'il allait être si théâtral ». J'ai souri et rappelé que le théâtre était toujours perçu comme impliquant trop le corps. Elle m'a demandé s'il était possible pour elle de ne pas faire

⁸⁴⁰ Molinier, *Le travail du care*, p. 75.

cet exercice et de regarder seulement le déroulement de l'atelier. J'ai acquiescé, mais précisé que par la suite se raconteraient des histoires personnelles douloureuses et qu'il ne pourrait y avoir de « spectateurs », qu'à ce moment-là elle devrait soit participer complètement, soit partir. Elle a accepté. Et elle a participé aux exercices suivants. Vers la fin, elle a présenté avec son équipe une histoire d'oppression (elle y jouait en tant qu'actrice) et j'ai demandé de trouver la « solution idéale » susceptible de la dénouer. Elle incarnait la victime, et cherchait, et cherchait en vain une solution acceptable pour elle (il faut se rappeler que cette histoire la concernait sans doute, elle l'avait vécue probablement d'une autre manière, mais elle était là dans la représentation d'un procès d'oppression effective). Tous commençaient à s'impatienter, mais elle était si timide qu'elle a fini par se figer dans une position très inconfortable pour elle (partiellement perceptible à son attitude). C'est pourquoi, la percevant si inapte à dénouer une telle oppression, j'ai alors suggéré à tous et toutes que « peut-être la situation idéale pour le personnage était de quitter la scène, peut-être n'avait-il pas d'autres manières de « réparer » la relation ». Complètement soulagée, elle est sortie en courant (vraiment), s'est assise dans le public, et pour la première fois de l'atelier elle a eu un sourire.

L'attention est interprétation parce qu'on apprend à sentir ce qui compte, plus encore qu'interpréter un « besoin ». En fonction de la perception qu'on en a ou de la désattention dont on fait preuve, on va décider de la façon de donner du sens à ce qu'on a ressenti, pour décider de réagir ou non, et de quelle manière. L'attention est interprétation par le choix de ce qu'on perçoit et de ce qu'on laisse passer (ce qui constitue une interprétation préalable au choix, intuitive en ce sens) ; l'attention comme souci des autres (comme disponibilité envers l'autrui) est une interprétation intuitive qui anticipe la réponse à donner, et cette réponse sera proposée dans un registre qui implique éventuellement de changer de cadre interprétatif (concernant les symboles utilisés pour codifier le message, qu'ils soient des gestes, mots, etc.). C'est-à-dire qu'il incombe au care-giver, dans la perception sensible du besoin de l'autre qu'il retiendra, de sentir –ou d'ignorer– les dispositions sensibles dans lesquelles ce besoin est exprimé, ou du moins perceptible⁸⁴¹. Dans l'exemple cité, j'ai offert à l'étudiante de sortir de scène parce que j'ai pressenti dans son attitude une manière de fuir la situation, tout comme elle a pris la fuite ensuite avec hâte et dans l'urgence. Si l'on prête attention, les

⁸⁴¹ Pierron, *Prendre soin de la nature et des humains. Médecine, écologie, travail*, p. 53.

réponses possibles sont dans les questions en scène, et les trouver implique parfois de changer, comme nous venons de le voir, de cadre interprétatif. Et ce, en fonction de ce qu'on a perçu implicitement dans les attitudes, ce qui implique parfois de pratiquer des exercices de métaphorisation des ressentis, parfois précisément sur la perception elle-même (voir les exercices de *résonance* évoquées dans l'étape antérieure).

Impossible de savoir « de science certaine » ce qu'a ressenti l'étudiante, ou même si la source de son soulagement était simplement de sortir de la scène pour échapper à l'attention et à la pression sociale. Mais cela importe peu une fois qu'on a renoncé à une épistémologie de la transparence qui aurait pour prétention de « lire à livre ouvert » l'altérité de l'autre, ou d'avoir de sa vie propre une « meilleure » compréhension que lui. Ce qui compte est le vécu présent, les émotions partagées au présent. Parce qu'on a le droit d'être obscur, d'abord à soi-même. Parce qu'une relation horizontale est une relation partagée, consentie sur une prémisse d'opacité telle que les échanges communicatifs sont métaphoriques, chacun transposant ce qu'il perçoit de l'univers de l'autre selon ses propres codes de lecture.

Les « besoins », les nécessités, sont eux aussi des constructions socioculturelles, ce dont quelqu'un a besoin n'étant pas clair, ni pour lui qui manifeste sa vulnérabilité, ni même dans son ressenti. Si déjà le ressenti n'est pas toujours clair, univoque et distinct, la réponse ou la réparation possible –ici la sortie de l'oppression– ne l'est pas non plus. Tant il est vrai que les besoins et leurs réponses correspondantes sont des créations socioculturelles.

Une esthétique du care peut être créatrice parfois, à partir de ce qui est déjà là, sans une exaltation particulière de l'« imagination » propre à créer à partir du néant ; rien d'exaltant dans la hiérarchisation des formes de créativité. C'est une esthétique pour la vie, non en général, mais en particulier, pour notre vie, pour nos vies, c'est une création existentielle, non individuelle cependant mais collective. Peu importe d'où viennent les réponses, les idées et les perceptions, tant qu'elles nous aident à vivre plus heureusement nos vies, à nous-vivre nos vies. Il s'agit d'une esthétique qui joue entre l'imagination du possible et la réalisation des imaginaires. De la même façon qu'une éthique du care exige qu'on se rende compte du visible et non seulement qu'on cherche à rendre son sens à l'invisible, une esthétique du care donne sa place au monde vécu, aux ressentis éprouvés. Bref, ce n'est pas un pur exercice de sensibilisation, « la sensibilité pour la sensibilité » mais une sensibilité aux vies, aux vies

réelles, concrètes, que nous vivons. Le but d'une esthétique du care est le même que celui de l'éthique du care. En insistant sur l'esthétique, sur cette « sensibilité pathique », je me sépare de la normativité et de la rationalité de l'éthique traditionnelle. L'éthique est une réflexion, ce qui selon ma perspective est nécessaire mais partiel, d'autant plus quand celle-ci porte sur une relation morale si sensible, si particulière, si subjective et « informelle ».

Parce que sinon, devant tant d'ambiguïté perturbatrice, qui peut être sûr d'avoir bien perçu, compris, agi ? C'est la fonction de l'informalité, des pause-café, des moments de discussion spontanée, non cadrés par la présence des chefs ou par une prescription de réunion, que d'autoriser l'expression de ces récits débordés qui contiennent tout à la fois la narration de la situation anxieuse, sa dédramatisation et le débat concernant ses implications morales.⁸⁴²

Étant donnée notre vulnérabilité, faute d'un sens préétabli et d'une garantie pour nos actes, personne ne peut être sûr de sa perception des conduites et comportements d'autrui, de sa propre compréhension de ses actions. D'autant que la perception, la compréhension et les actions elles-mêmes dépendent du contexte socio-culturel, qui n'est jamais fixé définitivement (nous habitons plusieurs lieux symboliques ; de plus les symboles et significations varient temporellement aussi). La collectivité est indispensable pour déchiffrer le passé, pour interpréter et pour créer le futur. Et pour nous créer une image de nous-mêmes. La moralité humaine de nos conduites habite timidement dans ces données informelles, parce qu'elle naît d'abord de notre sensibilité-esthétique. La moralité ne se dicte ni ne s'édicte, et même quand il y a des tentatives pour la soumettre à des règles, nous en avons constaté l'échec. L'hétéronomie n'éveille pas à la responsabilité, ainsi que je l'ai développé dans le chapitre précédent. La sensibilité morale n'accepte pas l'hétéronomie.

D'où l'importance de la narration et des récits collectifs dans un espace non colonial, c'est-à-dire dans un espace de confiance, sans juge extérieur, un espace d'écoute horizontale, où disposer de temps. Narrer ses expériences –particulièrement celles difficiles, contradictoires, gênantes– constitue l'exercice d'une esthétique décoloniale, particulièrement quand cela passe par l'ambiguïté délibérée : dans le système-monde, la façon la plus commune est d'en passer par l'humour, par une mise en scène reproduisant les situations vécues où la morale de l'histoire se dessinera, sous le mode de la distanciation. Ce qui en fin de compte et en réalité sera acceptable ou inacceptable (pour la personne qui a vécu et va ressentir la situation,

⁸⁴² Molinier, *Le travail du care*, pp. 129-130.

telle qu'elle lui est renvoyée) sera imaginé et discuté dans ses implications morales de manière informelle, en même temps que sera prise en considération sa sensibilité. La moralité qui s'y fait jour est ainsi écho à la sensibilité, véritablement éducation à la sensibilité⁸⁴³. Se moquer pour supporter la vie et la souffrance qu'elle inflige. La moralité est ainsi esthétique. Le rire est un des vestiges de la sensibilité dans le monde, l'autre peut être la colère, les autres manifestations étant reléguées dans le privé (et réservées plutôt aux êtres vulnérables). Il est plus ou moins possible encore de rire et de se mettre en colère dans le système-monde ; bien sûr qu'il y a des façons coloniales de le faire, aux dépens des subalternes de préférence, le sentiment n'étant pas partagé à égalité et dans le même sens (parce que peut-être ils se détestent au même degré les uns les autres), mais s'exprimant par les uns aux dépens des autres. La ligne de partage entre l'humour et la moquerie n'est pas claire, elle a à voir avec l'intention communicative, le lieu d'énonciation, et surtout celui qui l'exerce et celui envers qui cela s'exerce.

L'humour a généralement comme fonction de faire sauter le clivage. Je reviens sur « Et hop, rillettes ! » : on y peut entendre aussi une expression de cette labilité, au sens où l'on passe du canard au lapin sans crier gare. « Et hop, rillettes ! » se moque de cette labilité et c'est pourquoi il y a une dimension d'autodérision, difficile à saisir en première intention, mais il s'agit bien de dédramatiser par l'humour le rapport tragique que nous entretenons avec cette labilité⁸⁴⁴.

La dérision et l'autodérision partagées à égalité dans la sphère collective, sont des stratégies de subalternes pour tenir bon face aux contradictions du système-monde, y compris celles actualisées dans le care. Par l'expression de l'humour partagé s'actualise une esthétique décoloniale, une sensibilité exprimée hors les frontières du maître. Une sensibilité intime et collective –en même temps–. Une sensibilité qui exprime le vécu, prend une distance qui illustre les dilemmes, les contradictions et les décisions à prendre ou leurs implications, ou encore qui rit des désattentions systématiques subies par les subalternes. Les contradictions du système-monde sont connues, ressenties, questionnées et moquées collectivement par les subalternes, comme une stratégie psychique pour faire face à l'oppression, à la douleur et à la souffrance.

Car l'humour doit ici être mis au service de la capacité à endurer sa propre vulnérabilité, vulnérabilité indispensable au travail du *care*, là où il serait beaucoup

⁸⁴³ Voir Laugier in Paperman et Laugier, *Le souci des autres*, p. 366.

⁸⁴⁴ Molinier in Laugier, *Tous vulnérables ?*, p. 82.

plus économique du point de vue psychologique de s'endurcir, de se couper affectivement de la détresse d'autrui [...] Ces récits participent à transmettre et à réitérer une culture de métier qui est un *art de vivre avec la défaite* [...] On voit que si l'autodérision couplée à la dérision permet une certaine prise de distance, un certain détachement, celui-ci n'est en rien synonyme d'indifférence, il permet plutôt l'acceptation et l'élaboration de la vulnérabilité.⁸⁴⁵

Ressentir le monde, avoir une expérience esthétique de la vie est un trait inexorable de la subalternité, et aussi du care, du soutien de la relation, du soutien de la vie. La dimension esthétique constitue la culture des subalternes qui se soucient des situations vécues et qui prennent soin des souffrants, l'esthétique – à la fois comme sensation, comme expression et comme création – est indispensable pour exercer cet art de vivre dans/avec la défaite.

La sensibilité n'est pas susceptible d'être mise avec justesse en relation avec la rationalité moderne, moins encore avec la rationalité technique qui ne comprend que ce qui est mesurable, quantifiable. Par cette esthétique, j'élargis ce que Pascale Molinier suivant Marianne Modak nomme « démesure du care », pour signifier non seulement que le care, par l'appel à la sensibilité, est sorti des murs de la modernité, mais pour emphatiser ce en quoi le care est en excès par rapport à la mesure communément établie.

Toute morale est utopie. Mais cette morale-ci ne le deviendrait qu'au cas où la Relation elle-même aurait sombré dans une absolue démesure du Chaos. Le pari est que le Chaos est ordre et désordre, démesure sans absolu, destin et devenir.

Je puis donc concevoir l'opacité de l'autre pour moi, sans que je lui reproche mon opacité pour lui. Il ne m'est pas nécessaire que je le « comprenne » pour me sentir solidaire de lui, pour bâtir avec lui, pour aimer ce qu'il fait. Il ne m'est pas nécessaire de tenter de devenir l'autre (de devenir autre) ni de le « faire » à mon image. Ces projets de transmutation –sans métempyscose– sont résultés des pires prétentions et des plus hautes générosités de l'Occident.⁸⁴⁶

Le care est ordre et désordre, démesure sans absolu. Le care est opaque, le care s'exerce sur une épistémologie de l'opacité, où tout effort de transparence doit être questionné dans ses prétentions généreuses. La démesure pose problème : quand on voudrait mesurer le care, ou les apparentes contradictions émotionnelles du travail du care, ce n'est un problème que si l'on veut la reconnaissance du maître ; c'est-à-dire que mesurer le care pose problème pour les mesureurs, non pour le care. Le care est contradictoire selon la logique de la modernité dichotomique, avec son épistémologie de la rationalité transparente, universelle, détachée,

⁸⁴⁵ Molinier in Paperman et Laugier, *Le souci des autres*, pp. 351-352. [Italiques dans l'original]

⁸⁴⁶ Glissant, *Poétique de la Relation*, p. 207.

qui va contre le corps et la sensibilité. Mais en cela, le care est beaucoup plus qu'un problème de mesure ou de paradoxes. Le care est si radical que le récuser est politiquement incorrect parce que cela impliquerait d'aller contre la vie. Mais au fond, c'est précisément ce que le système-monde fait au travers de ses rhétoriques sans rapport avec le terrain. Quoi de plus pertinent que cette dichotomie « théorie » versus « pratique » et « morale » versus « éthique » ? Laisser tomber les subjectivités comme purement subjectives, et le commun comme simplement contingent, est la stratégie la plus puissante du système-monde pour maintenir l'état des choses.

M'engager dans la discussion moderne pour préciser les critères de mesure ou démesure qui prétendraient spécifier la nature du care, ou les véritables problèmes de notre époque, est un effort condamné à l'échec. Je serai réduite (et je l'ai déjà été) à « un exemple », à « un cas ». Mais surtout, il serait possible de consacrer des milliers de pages et des journées entières sans épuiser le sujet, et sans jamais en arriver à mes préoccupations, aux discussions sur ce qui compte véritablement pour moi, pour nous. Parce qu'il n'y a pas de réciprocité intellectuelle, pas d'intérêt du système-monde pour l'univers du care.

Il est clair, depuis mon lieu d'énonciation, que c'est un effort condamné à l'échec que de maintenir la discussion avec le maître dans ses termes, parce que ces termes sont biaisés. Ses termes métaphysiques, anthropologiques, épistémologiques et éthiques sont le résultat de centaines d'années d'élaboration des façons de prendre de la distance avec tout ce qui contrarie les privilèges de celui qui se prend comme parlant du point de vue de dieu. Parce que *les outils du maître ne vont pas détruire sa maison*⁸⁴⁷, c'est un piège. C'est pourquoi je ne conduis pas ici d'argumentation pour détruire la modernité : c'est aux modernes de penser ce qui est à faire dans leur maison. Ce que j'exige, et que je fais, c'est d'habiter chez moi : j'habite mon *borderland*. Mon tiers-monde.

Je fais donc l'analyse d'une esthétique du care décoloniale, par le biais de sa décolonialité ; par conséquent, je n'accepte pas les catégories du maître, et une fois celles-ci refusées, il n'y a plus de paradoxes ni de contradictions propres au care, parce que l'ordre linéaire n'est pas le modèle de référence. Parce qu'il n'y a pas de normalité susceptible d'être imposée comme point de départ. Parce qu'on réfute l'hybris du point zéro, tout discours sera donc inscrit au

⁸⁴⁷ Lorde, « The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House ».

crédit de son énonciateur ou de son énonciatrice, dans le contexte, et selon les relations qui lui sont propres.

Le travail du care dans sa réalisation historique dans le système-monde moderne révèle la contradiction majeure du système : son besoin d'humains et son mépris pour eux, au nom de valeurs dites plus importantes (le capital), transcendantes (une rationalité) ou au nom d'une prétendue nature humaine conçue de façon tendancieuse comme individuelle et égoïste. Contradiction que j'ai essayé de repenser dans le chapitre précédent.

Se délier est le geste le plus central pour cette esthétique du care, pour construire le monde – et en jouir –, pour construire le futur des diversités. C'est pourquoi il faut choisir ses batailles, particulièrement quand on est subalternisé, au carrefour de plusieurs intersectionnalités. Se délier est dans cette étude à la fois théorie et pratique : cela consiste à dire en faisant. *Faire est notre façon de dire*, comme disait José Martí.

À partir de cette déliaison, en se tournant d'une éthique envers une esthétique, je veux souligner que la morale vécue est davantage une création imaginaire collective qu'une posture individuelle. J'ajoute que cette sensibilité est d'un type particulier, elle est une sensibilité tournée vers la vie et celles et ceux qui la maintiennent, en cela, elle est une esthétique du care.

Par cette esthétique du care, grâce à l'affirmation de nos sensibilités (sans hiérarchies), je finis dans cette étude par me rapprocher finalement des questions premières : que veut dire défendre les vies ? Que signifie pour les zapatistes *un monde où tous les mondes puissent entrer*⁸⁴⁸ ? Et en quel sens une esthétique du care peut-elle être mise en relation avec la santé collective, particulièrement autour de morts évitables ? Ce sont ces questions auxquelles je m'intéresse dans la dernière étape.

Une esthétique du care pour la santé collective

La santé collective est un effort fait par la médecine sociale latino-américaine pour créer des connaissances et les mettre en pratique dans le concret et entretenir les vies dans leur singulière pluralité. Bien vite, quand on passe du temps à l'hôpital, dans un cabinet médical,

⁸⁴⁸ Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, « 1996 Cuarta Declaración de la Selva Lacandona ».

en observant le fonctionnement d'une pharmacie, ou quand on cherche des médecines « alternatives », l'interrelation entre les sphères dites « indépendantes » de la vie s'actualise. L'on voit comment quelqu'un qui veut aller chez le médecin n'en a pas le temps, ou qui veut prendre sa médication ne peut l'acheter, ou qui veut adhérer au traitement doit en même temps travailler, ce qui présente des difficultés de *réalisation*, hors le domaine strictement médical. Le « contexte » affecte la plus scientifique des médecines.

En Amérique Latine, au Mexique, les contradictions sont encore pires : il y a des communautés sans services de santé, où ne sont pas réunies les conditions minimales pour assurer la vie (l'eau, l'alimentation, les évacuations), où est moins encore prise en compte la préoccupation d'instituer de la biomédecine en certains lieux.

La santé collective, tant comme réflexion que comme pratique, est née de la vie telle qu'elle se vit, avec trois piliers fondateurs que je rappelle: penser la santé dans la vie et en fonction des conditions du vivre, et non pas seulement selon les indicateurs de morbi-mortalité ; sortir des épistémologies dichotomiques qui prétendent expliquer en toute objectivité et transparence l'être humain et la société; et finalement penser la santé *commune* (partagée, publique, collective) comme non seulement régulée par des institutions modernes-coloniales, c'est-à-dire par l'État comme seul responsable dans sa fonction d'assistanat, mais en tenant compte d'autres formes d'organisation du vivre-en-commun pour soutenir les vies dans leur pluralité.

La santé publique alternative, la santé collective, commence par s'interroger sur les conditions particulières de vie de la population, à partir de diverses épistémologies, notamment celle à l'œuvre dans la communauté dans laquelle l'on veut avoir une incidence. C'est seulement à partir de la compréhension de la particularité de la vie, telle qu'elle se déploie effectivement dans le contexte local (temporel et spatial), que l'on découvre des potentialités pour la santé⁸⁴⁹.

La santé collective, dans sa première prémisse, demande de s'en approcher avec un regard différent, pour penser la vie au-delà des images caricaturées de l'humain, acontextuelles, biologicistes, réductionnistes. Sous sa deuxième prémisse, elle demande une compréhension

⁸⁴⁹ Granda, « ¿A qué llamamos salud colectiva, hoy? »

non positiviste des réalités sociales, et finalement elle demande la reconnaissance et l'encouragement d'autres formes du soin –et du public– que celles reconnues et privilégiées par l'État.

Une esthétique du care peut accompagner la santé collective, dans l'écologie des savoirs qu'elle implique. Certes, la santé collective ne peut pas se passer de connaissances en chimie, en biologie, ni en matière statistique, mais elle ne peut non plus ignorer que la définition même de la santé, de la douleur (indicateur central pour la médecine) et de la souffrance repose sur des données sensibles, qui sont pourtant comprises dans le système-monde comme des éléments superflus, interprétés à travers des cadres herméneutiques qui considèrent la sensibilité avec mépris.

De plus, les tâches réalisées par le personnel soignant les impliquent de manière sensible, par la confrontation directe avec la mortalité, avec le pouvoir ou l'impuissance des techniques. La sensibilité du personnel soignant est toujours en première ligne dans la relation de soin, et elle est particulièrement perceptible quand elle se détourne vers l'indifférence, l'insensibilité ou la cruauté.

Le soin, et la médecine, impliquent par trop les humains, à tel point qu'on ne peut ignorer les dimensions sensibles de la révélation des vulnérabilités, notamment, de notre première vulnérabilité : notre mortalité. Il y a peu de situations aussi fragiles que celles qui tournent autour de la mort. Peut-être que si l'on pouvait l'éviter, il serait possible de faire en médecine le pari complet de la rationalité instrumentale, mais comme ce n'est pas le cas, je propose de conférer à l'esthétique son rôle dans la santé collective.

La sensibilité dans sa dimension incontrôlable intervient dans les pratiques médicales et de soin. Peu de personnes pourront « tenir bon » face aux diagnostics, aux traitements, et à la finitude actualisée. Cette sensibilité incontrôlable affecte même ceux qui semblent indemnes de tout affect. La proposition dès lors est de prendre soin du visible : incorporer dans la santé collective la dimension esthétique en jeu dès la perception, depuis la sensibilité jusqu'à l'imagination et la création de sens, autour de la vie et de la mort ; et ce, pour tous les participants des pratiques de soin, qui tous sont affectés par la dimension du pâtir, à divers degrés et de différentes manières.

Autrement dit, la sensibilité est une part fondamentale de notre être au monde, et va nuancer nos actions, nos besoins, nos interprétations, nos questionnements, nos positionnements, nos élections, le sens que nous attribuerons à l'expérience de la maladie et au subir même⁸⁵⁰. L'esthétique accompagnant de facto nos vies, c'est la reconnaissance de son rôle, et l'élargissement des pratiques pour codifier et traiter nos sensibilités que je propose. Bien sûr que cette entreprise ne se circonscrit pas seulement au domaine « de la santé », mais regarde précisément la vie, ce qui donne lieu à deux précisions.

La première est que la manière de se positionner sensiblement face aux vulnérabilités, y compris toutes celles actualisées autour des pratiques de soin, ne commence pas à la porte de l'hôpital, ni dans la salle d'attente, ni dans une pharmacie, ni à la faculté de médecine ou à l'école d'infirmier. Toutes commencent dans la trajectoire de vie même, par l'éducation sensible envers le corps propre et la douleur (il n'y a pas lieu de distinguer entre le somatique et d'autres formes de souffrance).

Sentir une douleur signifie toujours pour quelqu'un, faire l'expérience vécue immédiate d'une perturbation dans sa relation avec le monde. C'est pourquoi sentir une douleur signifie simultanément se sentir, se découvrir changé dans sa relation – plus exactement dans sa relation corporelle – avec le monde⁸⁵¹.

Cette perception altère en chaque occasion la représentation –et les sensations mêmes– du sujet lui-même, qui est à la fois subjectivée et objectivée. Toutes ces idées, croyances, sensibilités, attentions et désattentions autour de la vie, de la souffrance, de la vulnérabilité et de la mort ne feront que s'aggraver sous la loupe implacable du champ médical.

La deuxième est qu'il y a un imaginaire, mais surtout, une relation instituée avec l'imaginaire antérieur et transcendant aux expériences de soin. Chaque personne, chaque culture modèlera et instituera les possibilités de création de soi, les rapports au monde et de création du monde qui lui sont propres⁸⁵². Est-ce qu'il y a de l'espace pour un imaginaire du monde ou le monde est-il déjà dicté dans sa structure, formaté ? Autrement dit, y a-t-il de l'espace pour l'imagination de soi, du parcours de soin, de la vie propre et de la mort, ou non ? Y a-t-il des décisions à prendre et des choix à faire, ou tout est-il déductible, dans une logique linéaire à

⁸⁵⁰ Laplantine, *Anthropologie de la maladie: étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*.

⁸⁵¹ Straus, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, p. 48 [1935].

⁸⁵² Pierron, *Ricœur: philosophe à son école*.

partir d'un point zéro, moléculaire ou génétique, voire chimique, indépendant des conditions du vivre ? L'institution de ces imaginaires sera déterminante pour les pratiques diagnostiques et thérapeutiques, chez les patients comme pour le personnel soignant.

Si le but de la santé collective est *cuidar la vida*⁸⁵³ (de prendre soin de la vie, *to care for life*), et non pas seulement de soigner, de tenter de réduire les maladies ou de diminuer les risques sanitaires, la santé collective devra donc l'intégrer, parce que la sensibilité est fondamentalement intégrée à la vie. Et donc aux vies de tous et toutes : médecins, infirmières, patients et leurs proches. Et cet engagement est d'abord pratique.

Qu'est-ce que la Santé Collective aujourd'hui ? Eh bien, c'est avant tout, je crois, un effort déterminé pour voir au-delà de l'horizon que la santé publique conventionnelle nous a laissé; c'est une vocation profonde à transformer notre action en un effort humain profondément engagé envers la vie et le soin [cuidado/care] de la maladie de nos populations (un militantisme socio-politique, selon les termes de Testa); il s'agit d'une tentative de se construire en tant que salubristes basés sur le respect des individualités et le soutien à la construction des citoyens; c'est une tentative de créer des espaces d'apprentissage pour multiplier les forces d'engagement; il s'agit de rechercher le développement des sciences de la santé pour améliorer le développement de la santé et du bonheur, ainsi que pour réduire la souffrance des malades et contrôler les maladies contrôlables; c'est l'effort pour que nos institutions portent notre saveur à nous malgré le fait qu'on veut chaque jour nous convaincre que l'humain n'en vaut pas la peine. Cette chose appelée Santé Collective est quelque chose qu'il vaut la peine de chérir [donner de la tendresse, *darle cariño*] et dont il vaut la peine de promouvoir la croissance, parce qu'en fin de compte, elle consiste à créer « cela » qui est une réalité : la solidarité, pour générer le monde dont nous rêvons^{854, 855}.

La santé collective est une défense des vies. Défense qui commence avec le soin de ce qui est curable, avec le fait de traiter de manière médicale ce qui est abordable sous cet angle,

⁸⁵³ Granda, « ¿A qué llamamos salud colectiva, hoy? »

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁵⁵ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "¿Qué es la Salud Colectiva, Hoy? Pues, es ante todo, creo yo, un decidido esfuerzo por ver más allá del horizonte que nos ha legado la salud pública convencional; es una profunda vocación por transformar nuestra acción en un quehacer humano profundamente comprometido con la vida y con el cuidado de la enfermedad de nuestras poblaciones (una militancia socio-política, en las palabras de Testa); es un intento de construirnos como sujetos salubristas en función a respetar individualidades y apoyar la construcción de ciudadanos; es un intento por crear espacios de aprendizaje para multiplicar las fuerzas del compromiso; es buscar el desarrollo de las ciencias de la salud para potenciar con ellas el desarrollo de la salud y la felicidad, así como la disminución del sufrimiento de los enfermos y controlar las enfermedades controlables; es el empeño porque nuestras instituciones tengan sabor a nosotros a pesar de que cada día nos quieren convencer que no vale la pena lo humano. Esa cosa llamada Salud Colectiva, es algo que vale la pena darle cariño e impulsar su crecimiento porque en última instancia es crear "aquello" que es una gran realidad: la solidaridad para generar el mundo que soñamos".

mais aussi avec la reconnaissance des limites de la biomédecine –notamment dans le fait de la mortalité–, et la reconnaissance aussi de la nécessaire recherche de joie et de bonheur dans le monde. Cette défense se déploie sur plusieurs fronts : politique, épistémologique, médical, psychologique, éthique et esthétique. Parce qu’avoir une incidence sur la vie des personnes qui arrivent à l’hôpital, ou au cabinet médical, implique de changer les conditions du vivre. Défendre la vie à l’hôpital implique de défendre la vie hors de l’hôpital, c’est-à-dire de résister au système-monde moderne et à sa nécro-politique.

Impossible de défendre la santé sans y impliquer la défense de la vie. Défendre « l’universalité du droit à la santé » implique de proclamer la valeur de la vie. Défendre la biomédecine dans un effort de congruence amène à prendre soin de la vie, et cela est une tâche sensible autant que technique. Le rôle de la sensibilité va seulement augmenter, dès lors qu’on s’éloigne du paradigme bio-hégémonique. Je me propose de décrire certaines des voies de développement d’une esthétique du care dans le cadre de la santé collective.

D’abord il faut reconnaître le rôle de la perception –sensible– dans l’établissement du diagnostic, dans la reconnaissance et l’expression d’un éventuel besoin, dans l’élection et la pertinence d’un certain traitement, dans l’accompagnement des maladies chroniques et aussi du mourir. C’est-à-dire qu’être capable de ressentir et d’interpréter la douleur ne va pas de soi, comme on le voit dans une salle d’urgence où l’on peut constater que des patients classés comme présentant des souffrances mineures (non urgentes) selon la biomédecine, les perçoivent comme graves, aiguës. Au contraire, dans la même salle d’attente, nous pourrions trouver des personnes avec des complications jugées graves parce qu’elles arrivent tard (si elles arrivent à l’hôpital), faute d’avoir vécu leurs douleurs comme l’indice d’une urgence. La perception de la douleur, subjective et culturelle, joue pourtant un rôle déterminant pour la médecine.

Cette même perception du côté du personnel soignant va décider du traitement pour le patient : l’on pourra proposer différents traitements pour la même affection si elle se présente chez des patients distincts (ce qui est souhaitable, parce que l’on traite la personne, non la maladie). L’âge, l’alimentation, le caractère, l’échelle de valeurs de chacun (tout tenter versus ne pas souffrir, par exemple) pourront jouer un rôle dans l’élection du traitement, ainsi que la prise en considération de la personne que l’on traite, –sédentaire ou athlète de haut niveau–

qui peut aussi avoir un rôle dans les décisions du médecin. Une médecine personnalisée implique une perception sensible et l'interprétation socioculturelle du contexte du patient, de la part du personnel, autant que ses connaissances techniques⁸⁵⁶.

De plus, que reste-t-il à faire quand la médecine ne peut pas guérir [curar/ to cure] ? Quand il s'agit d'une maladie soit chronique, soit « mentale », soit encore que la personne soit vouée à mourir et qu'il ne reste qu'à l'accompagner. Cet accompagnement est peut-être la vocation première de la clinique, et quoi de plus déterminant pour la clinique que la relation (toujours pathique). Choisir le traitement (qu'il soit *seulement* palliatif) est une tâche sensible, particulièrement dans les contextes de fin de vie. Savoir que le traitement est une option, proclamer que les traitements sont optionnels, ce sont de lourdes décisions d'ordre sensible. Tout comme décider d'arrêter un traitement curatif, laisser sortir un patient de l'hôpital pour qu'il termine sa vie chez lui, lever les interdictions diététiques, admettre des conduites qui vont à l'encontre des normes hospitalières (laisser entrer un jouet, faire une petite réunion dans une salle de réanimation), demander –ou non– les volontés de fin de vie (notamment la position face à l'intubation). Écouter, ou non, les préoccupations du patient, des familles, reconnaître même la place des familles, sont des tâches sensibles, qui répondent à ce qu'Arthur Kleinman nomme, quand elles font défaut, *l'échec existentiel de la médecine*⁸⁵⁷.

Que ce qu'est la *cura* (*the cure*, le remède, l'agent curatif effectif, le soin) soit directement fonction de ce qu'est le besoin. *La cura*, le remède, dépend du mal. Le mal, la souffrance et la maladie dépendent de la représentation que nous nous en faisons, du sens que nous leurs donnons⁸⁵⁸. Quant au besoin, c'est une construction socioculturelle, qui n'est pas nécessairement consciente, ni individuelle. Identifier, reconnaître (ou non) et décrire un mal est une tâche sensible, qui dépend de nos perceptions, de nos priorités, de nos autres croyances sur l'humain, l'environnement, la souffrance, la vie et la mort. Tout cela en plus des connaissances médicales spécifiques. L'efficacité thérapeutique a des composants sensibles, parce que les besoins et les souffrances en ont.

⁸⁵⁶ Lapraz, Jean Claude et Duraffourd, Christian, *Traité de phytothérapie clinique*, Paris, France, Éditions Masson, 2002 ; Lapraz, Jean Claude et De Clermont Tonnere, Marie Laure, *La médecine personnalisée - Retrouver et garder la santé*, Paris, France, Éditions Odile Jacob, 2012.

⁸⁵⁷ Kleinman et Benson, « La vida moral de los que sufren enfermedad y el fracaso existencial de la medicina » ; Kleinman, *What really matters : living a moral life amidst uncertainty and danger*.

⁸⁵⁸ Pierron, *Vulnérabilité: pour une philosophie du soin*.

Le deuxième registre de cette esthétique du care pour la santé collective réside dans le rôle du sensible dans la construction sociale de l'espace public, particulièrement dans la construction des politiques de santé. L'importance de la mise en œuvre d'une écologie des savoirs dans le domaine de la santé a été déjà étudiée, particulièrement dans la perspective de la participation sociale à la santé et de la construction des politiques publiques de soin⁸⁵⁹. Cette participation engage les personnes à partir de leurs expériences de la souffrance et de la mort, particulièrement sensibles, de telle manière que la sphère de l'émotionnel s'avère nodale pour la participation sociale en santé⁸⁶⁰.

Les modalités de mise en œuvre sont diverses. À titre d'exemple, je mentionne ici mon expérience théâtrale auprès de comités de patients qui sont organisés pour participer à leurs traitements, pour la militance en faveur de la phytothérapie et qui partagent leur vie. Mon travail théâtral avec eux a consisté à travailler autour des ressentis et des imaginaires de la maladie, de la souffrance, et des attentions nécessaires à cet égard, sur ce que guérir voulait dire. J'ai accompagné d'autre part une expérience esthétique théâtrale avec le réseau organisé contre l'extraction minière au Mexique et ses atteintes à la santé. Ce travail-là se jouait autour de la représentation de l'histoire de ses membres et de l'inscription de leurs résistances dans la sensibilité. C'est-à-dire que la pratique esthétique permet de partager les rapports sensibles déjà manifestés dans un groupe, importants en regard des buts partagés par tous et habituellement implicites. En même temps, il faut se rappeler que les ressentis sont eux aussi des constructions, ce pour quoi ces moments d'expression métaphorique, d'écoute et de jeux sont nodaux pour l'élaboration collective de la morale qu'ils se donnent en partage : au nom de quoi veulent-ils lutter pour préserver la vie.

Dans un troisième sens, les pratiques d'esthétiques décoloniales peuvent aider à nommer, à décrire et à transformer les conditions dans lesquelles le care s'exerce à l'heure actuelle, sous les conditions imposées par le système-monde moderne. Identifier non seulement la souffrance existentielle des malades mais des personnels soignants, des familles, et des

⁸⁵⁹ Matos, « Eu participo, tu participas... nós protestamos": ações de protesto, democracia e participação em processos de decisão ».

⁸⁶⁰ Hersch Martínez et Sedano Díaz, « Las comisiones de salud como espacios dialógicos de relevancia para la epidemiología sociocultural. Ejemplos de caso en comunidades de Guerrero y Oaxaca » ; Sedano Díaz, *La dimensión afectivo- emocional en la participación social para la salud. Recapitulación de una experiencia en San Luis Acatlán, México del 2010 al 2015*.

institutions de santé complètement empêchés par un système mortifère. Les esthétiques décoloniales peuvent ouvrir des espaces de partage de ressentis pour planifier, imaginer et tenter des actions sociales. C'est-à-dire pour aider à la représentation du care, d'un prendre soin dans son exercice actuel, à imaginer la situation idéale et les pas à franchir qui permettraient d'y arriver (démarche du théâtre de l'opprimé).

Les esthétiques peuvent constituer des remèdes face au besoin de créer du sens pour la vie, pour la souffrance et la maladie. Cette création demande l'habilitation de l'imagination de tous et toutes (elle demande une esthétique décoloniale), pour que chacun et chacune puisse s'approprier sa vie, et créer –même partiellement– son propre sens, pour sa douleur, pour sa souffrance, pour sa maladie, pour sa vie. Que ce qui m'arrive ait à voir, même seulement partiellement, avec moi.

« L'enjeu est donc, en donnant toute sa place à l'imagination, de construire non seulement une théorie de l'action mais, dans le cadre d'une anthropologie philosophique, d'élaborer une anthropologie de l'homme capable »⁸⁶¹. Par cette libération du patient à l'égard de son statut présent de souffrant (libération pratique aussi qui lui rend son aptitude, sa capacité à), par laquelle il se transforme aussi en créateur potentiel de ce qui a sens pour lui, il lui sera possible d'étendre sa responsabilité dans son parcours de soin. Ce qui allège aussi la responsabilité du personnel soignant, et diminue le pouvoir paternaliste. Les expressions esthétiques du vécu peuvent aider à rendre intelligibles et vivables les expériences vécues, en même temps que par leur décolonialisation à l'égard de la distribution établie des pouvoirs, elles peuvent permettre à chacun et chacune d'imaginer ses propres projets de vie, à partir de sensibilités partagées. Cela ne vaut pas seulement pour les patients, mais pour toute personne.

Ce dernier aspect donne lieu à une autre nuance quand il s'agit de la pratique des ressentis de la part du personnel soignant, et des personnels partie prenante des institutions de soin (administratifs, etc.). À partir de la mise en partage de leurs ressentis au travail, il est possible de se représenter le moment actuel des institutions, mais aussi d'imaginer ce que serait un futur souhaitable pour les participants. Non à partir d'argumentations vidées de toute donnée contingente, mais à l'inverse, du point de vue d'une sensibilité habitée de contenus, d'histoires, d'expériences, de particularités.

⁸⁶¹ Pierron, *Ricœur: philosophe à son école*, p. 76.

Résister à la société bureaucratique qui conduit à confondre le monde vécu avec la causalité du monde des choses; responsabiliser par une conception renouvelée de la raison pratique capable d'étayer les acteurs, trop souvent confondus, par la théorie des jeux et la science de la *praxis* des « éthiciens », avec des agents ou « idiots rationnels », selon l'heureuse formule d'Amartya Sen ; et enfin anticiper en explorant en imagination d'autres possibles qui pluraliseraient les manières de faire monde commun. Bref, il s'agit de se rendre attentif à l'importance de l'anticipation dans le projet, au rôle de motivation et de ressources imageantes que jouent les grandes images qui nous habitent ; et de se livrer à ces variations imaginatives en lesquelles le sujet capable s'essaye à être autrement qu'il n'est dans des explorations de soi comme soi agissant⁸⁶².

La pratique des esthétiques décoloniales peut accompagner les vies, le vivre, y compris dans les contextes dits « sanitaires », et peut-être là plus encore, puisqu'il importe davantage, dans certaines situations déterminantes du rapport à la vie et à la mort, de savoir explorer ses possibles et (re)devenir ce soi agissant. Accompagner ces êtres et les porter à imaginer, représenter, essayer des modalités de mise en œuvre de cette santé collective qui excède le seul paradigme santé-maladie, qui excède le positivisme et qui excède la santé publique hégémonique. Cet accompagnement est une esthétique de l'action, qui aide à la préfiguration du réel ; cette esthétique agissante au monde en tant qu'expérience médiatrice pour l'action, nous permet de créer du sens, de nous créer et d'innover dans l'ordre du vivre⁸⁶³.

Les esthétiques de ré-existences sont celles du décentrement, celles des points de fuite qui permettent de visualiser des scénarios de vie distincts, divergents, disruptifs, à contrecourant des grands récits de l'homogénéisation culturelle, symbolique, économique, sociopolitique, celles qui se trouvent aux frontières où l'institutionnalité a des problèmes pour coopter les autonomies qui se construisent, et c'est dans ces espaces liminaires que le pouvoir se fracture et laisse voir les fissures de sa propre impossibilité à se réaliser pleinement^{864, 865}.

Plusieurs possibilités s'ouvrent par la pratique des esthétiques à l'égard de la vie, dès l'ouverture de moments où ressentir la vie, pour créer et interpréter les sens du passé et du présent, et particulièrement les potentialités que certaines d'entre elles offrent pour l'imaginaire et les futurs. Ce qu'il importe de dire, c'est que l'apport de l'esthétique au monde

⁸⁶² *Ibid.*, pp. 76-77.

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 80.

⁸⁶⁴ Albán Achinte in Mignolo et Gómez Moreno, dir., *Estéticas y opción decolonial*, p. 292.

⁸⁶⁵ Traduit de l'espagnol par l'autrice: "Las estéticas de re-existencias son las del descentramiento, las de los puntos de fuga que permiten visualizar escenarios de vida distintos, divergentes, disruptivos, en contracorriente a las narrativas de la homogenización cultural, simbólica, económica, socio-política, las que se ubican en las fronteras donde a la institucionalidad le cuesta cooptar las autonomías que se construyen y en esos espacios liminales en que el poder se fractura y deja ver las fisuras de su propia imposibilidad de realizarse plenamente".

n'est pas donné d'avance, il faut le créer, et dans cette création, ce qui peut être créé est le contenu même de ce que veut dire être humain au monde, pour les communautés, et pour chaque première personne en particulier. Par la pratique des esthétiques décoloniales, comme le souligne la citation précédente, il est possible de sentir que l'institution actuelle du monde est une option, et non la seule option. L'esthétique nous confirme que le monde peut être autrement, que tout n'est pas joué, que nous sommes encore là.

Vivre dans le système-monde moderne, en tant que subalterne, quand on ne relève pas du modèle anthropologique privilégié (homme, indépendant, européen, blanc, adulte, neurotypique, hétérosexuel, etc.) implique diverses stratégies de résistance pour arriver à vivre, déjà pour survivre. Partout dans le monde, dans les espaces invisibilisés et précarisés, il reste, qui résistent, des espaces de lutte pour la dignification de la vie, pour le droit à l'auto-présentation et l'autoreprésentation⁸⁶⁶, c'est-à-dire des luttes qui défendent la diversité de la vie et des humains.

Vivre au monde, pour plusieurs groupes, personnes, pays, nationalités, est déjà un acte de résistance. Résistance face à la néropolitique dictée par les valeurs du système-monde. Mais il y en a d'autres : résistances au patriarcat, résistances à l'ordre néolibéral, résistances à la modernité, résistances antiracistes, résistances anti-colonialités, résistances anticoloniales, résistances esthétiques. Dans notre monde, il y a bien des raisons de s'indigner⁸⁶⁷, et donc, de résister. Pour ma part, je ne suis pas normative, je n'impose pas de raisons d'indignation ou de passivité ; et dans ce mouvement, dans ce choix contre la normalisation et la normativité, je me permets d'exiger réciprocité : je ne veux pas d'un monde où les uns dictent aux autres ce qui vaut et ce qu'il faut faire, et j'espère réciprocité.

Si la résistance n'est qu'une option, la domination l'est aussi. Ce que je me suis efforcée de prouver, c'est que la condition humaine ne dicte aucune valeur « naturelle ou rationnelle », de façon à prouver que toutes nos positions, anthropologiques, éthiques et politiques sont des options, et qu'il n'y a pas une seule option. Il y en a toujours d'autres, au masculin, au féminin et autres aussi que masculin ou féminin [Siempre hay otros, otras y otras]. Nous avons droit à la différence, nous avons droit à nos diversités. Le monde n'est pas fait, nous le faisons, et

⁸⁶⁶ Albán Achinte Mignolo et Gómez Moreno, dir., *Estéticas y opción decolonial*, p. 291.

⁸⁶⁷ Hessel, *Indignez-vous !*

il est possible d'en édifier un pour toutes et tous. Argumenter pour la structuration actuelle du monde en prétextant de « sa logique » ou de « sa raison » revient à choisir un côté. Et la seule chose que je veux montrer, c'est qu'occuper le lieu de l'opresseur est une option, mais pas la seule option. Par l'esthétique, nous en pouvons imaginer d'autres.

Nous défendons la diversité des vies contre l'homogénéisation, la domination et la mort imposées par le système monde. Dans « *le cas* » latino-américain, ainsi qu'on a pu le nommer, ce que nous entendons par « vie » n'est pas simplement la vie humaine mais la vie de la communauté humaine, ce qui implique une communauté de significations imaginaires, de valeurs, de rapport à « la nature », à « l'environnement »⁸⁶⁸. La vie humaine est communautaire et cela ne se restreint pas aux humains mais inclut la planète et la biosphère. C'est-à-dire que la vie *est* ses conditions de possibilité.

Ce qui nous amène à répondre de la dernière source de notre appel : l'anthropocène. Bien que l'incertitude et l'incapacité à comprendre les crises soit constitutive de notre époque, s'il y a une chose que nous pouvons répondre à partir de cette étude, c'est qu'il est insoutenable de continuer à rêver en moderne. Nous n'avons pas une planète qui puisse entretenir des hôpitaux de troisième niveau (de haute spécialisation) dans chaque communauté humaine au monde : nous n'avons simplement pas les matériaux pour ce faire. En plus de la contamination et des problèmes de santé et de paupérisation que l'extraction de minerais rares pour la haute technologie entraîne.

Une part de la pensée à l'heure de l'anthropocène implique de repenser les modèles que nous avons adoptés pour développer « la science de la modernité », ainsi que les imaginaires à l'œuvre derrière les constructions « objectives » de la modernité. Ce que l'esthétique décoloniale peut répondre aux défis de l'anthropocène, c'est ce constat, que nous ne pouvons continuer à rêver sous les mêmes images. Nous ne pouvons pas vouloir le même « développement » du premier monde, et ainsi instituer un seul chemin et destin pour l'humanité, parce que le chemin moderne mène à la mort de tous pour le profit capitaliste de quelques-uns.

⁸⁶⁸ Romero Flores in Mignolo et Gómez Moreno, dir., *Estéticas y opción decolonial*, p. 239.

Impossible de prévoir ou prédire la sortie de crise, avec les caractéristiques qui lui sont propres⁸⁶⁹. Ce qu'il est possible de dire en revanche, c'est qu'imaginer la sortie implique de changer les imaginaires que nous mobilisons, même pour la description de la crise. Et à cela, les esthétiques décoloniales peuvent aider, par leur propension à ressentir les liens humains, par leur volonté d'imaginer autrement, d'inclure plus de voix, de rêver de façon autre. Nous avons urgence à cela.

Défendre la vie, c'est défendre la diversité, défendre les conditions de possibilité de vies plurielles pour la communauté humaine. Il s'agit d'une défense affective, sensible, joyeuse. Il s'agit de défendre la possibilité que chacun puisse se vivre à sa manière [Vivirnos la vida]. C'est surtout faire cesser les formes d'imposition et de domination, y compris la domination exercée sur la sensibilité, qui force à sentir, à percevoir d'une manière qui tend vers l'insensibilité. Défendre la vie, c'est défendre la sensibilité à sa fragilité, défendre sa vulnérabilité.

Défendre la vulnérabilité veut dire que notre fragilité ne constitue pas un défaut. C'est reconnaître que malgré tous nos efforts, nous sommes mortels. Rien de plus pertinent dans notre moment historique que se rappeler que nous sommes mortels, que la vie pour tous les vivants, se joue au présent.

L'esthétique ne peut pas nous libérer de la mort, peut-être ne peut-elle pas non plus prolonger la vie. Mais elle peut accompagner la vie, accompagner le donner-sens à la vie et à nos actions, à nos silences, à nos résistances et à nos passivités choisies. Si rien ne peut nous sauver de la mort, que le care et l'esthétique nous sauvent la vie.

⁸⁶⁹ Comme nous l'avons vu dans le chapitre éthique, il s'agit d'un *hyper-objet*, voir : Lussault, *Hyper-lieux. Les nouvelles géographies de la mondialisation*.

RÉFLEXIONS FINALES

Cette thèse est née d'une volonté de faire une étude depuis-avec-pour la réalité, elle s'inscrit ainsi également dans l'histoire intellectuelle de l'Amérique Latine. Cette étude est une réponse à un besoin qui s'est fait jour lors de ma première année de thèse, au sein du programme *Actores Sociales de la Flora Medicinal en México*.

Ce que j'ai interprété comme problématique grâce à mon séjour au sein du programme, particulièrement grâce à l'opportunité de connaître et de travailler selon différents scénarios et en réponse à la volonté pratique des participants, c'est que je constatais *un manque d'accompagnement philosophique* pour soutenir les exigences, demandes, et arguments des personnes partie prenante des mouvements de résistance pour la vie, qu'ils se situent dans les mouvements sociaux ou en résistance à la biomédecine hégémonique. C'est-à-dire que de mon point de vue, les acteurs sociaux de flore médicinale, que ce soit en accompagnant les résistances contre les mégaprojets, en accompagnant les pratiques de phytothérapie ou en accompagnant les luttes des peuples originaires, mettaient en pratique des « valeurs modernes » *contre* la modernité. Il y avait dès lors pour moi nécessité de concepts, de termes, de théories non-modernes ou anti-modernes qui pourraient rendre compte du sens des valeurs pratiquées et défendues.

La première décision fût de faire de la théorie fondée dans la pratique et de reporter la sélection du thème et la construction de la problématique après un travail de terrain. Ce temps sur le terrain a été divisé en deux grands moments : la connaissance du programme et mon apport en son sein. Mes travaux portaient sur l'éthique et l'esthétique, de manière presque toujours distincte. Ce qui m'a contrainte, au début de l'étude, à centrer le travail de recherche doctorale sur l'un de ces axes. J'ai choisi l'éthique.

Je me suis donné comme tâche d'accompagner les résistances en vue de préserver les vies plurielles, en établissant leur bien-fondé, dans trois directions choisies à partir de mon travail de terrain : accompagner les peuples en quête permanente de la vie-pleine-juste-digne [vida plena-justa-digna], et du bien-vivre [buen-vivir] ; accompagner la médecine sociale et la défense de la santé collective ; et finalement, accompagner les études de l'anthropocène.

Nous vivons cette vie bouleversée du monde, nous participons de sa complexité, nous nous habituons à penser dans son indéchiffrable, et nous concevons à ces fins des rassemblements d'intuitions et des générosités, qui certes sont souvent fragiles et tremblants, mais ce tremblement est une énergie qui nous rapproche des intensités de la Terre, et qui en tout cas nous préserve contre les assauts massifs des idéologies et des rugueux systèmes de pensée. Ce que tu perçois de la beauté du monde t'engage dans ton lieu. Ce que tu estimes de la beauté menacée du monde donne une direction à ton geste et à ta voix⁸⁷⁰.

Ce programme de recherche dans ses lignes si diverses, avec son engagement pour la vie en passant par la santé, par les remèdes traditionnels, par la médecine domestique, par la connaissance de la flore sylvestre, par des pharmacopées distinctes, par des systèmes de soin divers, par son rapport à l'Académie, par de la joie et de la douleur, constitue mon lieu premier : mon lieu d'énonciation, mes conditions socioculturelles, qui façonnent mes questions et ce qui pourrait constituer une réponse. Ce programme, ces pratiques, constituent une résistance au système-monde, à contre-courant de ses quatre modes d'oppression usuels : sa modernité, sa colonialité, son capitalisme et son patriarcat. Ces résistances sont parmi celles que j'estime belles et qui sont menacées. Ce sont ces pratiques de résistance pour défendre les vies, auxquelles je me suis intéressée, et ce sont celles qui ont donné une direction à ce geste d'engagement, à cette thèse, et à ma voix.

Cet enracinement dans un lieu et une époque marque certes quelque limitation du regard, mais surtout impose une limite aux tentatives de généralisation. Ce qui implique que pour d'autres lieux, il faudrait le repenser, juger si et à quelles conditions ces propositions peuvent être adéquates. Cependant, se circonscrire à son temps et à son lieu constitue aussi un geste riche de possibilités, quand on décide de chercher dans sa propre histoire, dans sa propre culture, ce qui a été ignoré, sous-estimé, invisibilisé. Selon la méthode de la sociologie des absences⁸⁷¹, ce sera dans ma propre histoire qu'il m'aura été possible de trouver des pratiques de *care* avec leurs éthiques qui n'étaient pas susceptibles d'être comprises par les catégories modernes. Cette sociologie des absences, selon l'usage que j'en ai fait, ne cherchait pas à repérer ce qui manque dans un récit historique, ou par rapport à un idéal du monde, ou du *care*, mais ce qui manque à mon monde, à mon expérience vécue, ce qui fait défaut dans les récits d'éthique.

⁸⁷⁰ Glissant, *Philosophie de la Relation*, p. 127.

⁸⁷¹ Santos De Sousa, *Na Oficina do Sociólogo Artesão aulas 2011-2016*.

Contrairement à ce qui se prédique usuellement, j'ai trouvé des richesses dans mon lieu d'enracinement, dans les morales des subalternes, dans leurs pratiques joyeuses du soin pour les vies dans leur diversité, dans leurs festivités, dans leurs colères et résistances. Là où il semblait n'y avoir rien, se trouvait la source de la vie, un soutien de la vie, et l'éthique de vie la plus fine et la plus juste.

J'ai choisi de me centrer sur l'éthique, d'abord parce que c'est un regard déjà présent, indispensable en médecine, comme je l'avais fait déjà pour mon diplôme de licence, et parce que j'avais travaillé dans des comités d'éthique. Mais surtout, ce qui était évident pour moi **à partir du** programme de recherche, était la défaillance du sens : un vide de sens entre ce que je croyais être l'objet de leurs luttes, et les mots, les concepts modernes disponibles pour le nommer, l'argumenter et le défendre. Ce qui ne constitue pas pour moi un manque au sein du programme, mais une carence dans les conceptualisations disponibles.

Ce que j'ai en effet interprété comme « demandes » ne relève pas de carences du programme de recherche, mais la relation pratique-terrain-demande-thèse s'est faite selon une autre logique. Le programme pour moi est comme un point de vue panoramique qui m'a permis de voir le monde autrement. Comme un monde interconnecté. Il m'a permis de voir que s'il y avait des différences dans les pratiques de médecines (« traditionnelle », domestique, rurale, hospitalière), ou entre les remèdes (synthétiques ou « naturels »), voire dans les constructions culturelles des diagnostics, toutes ces distinctions relevaient de choix, habituellement dictés et prescrits par le système-monde, qui était plutôt quant à lui un système de domination que la concrétisation d'une raison universelle. Par conséquent, ce que le programme m'a permis d'analyser ne se trouve pas nécessairement en son sein, mais son lieu m'a permis de voir notre monde d'une autre manière, d'écouter d'autres voix, d'analyser différemment notre réalité.

À plusieurs reprises dans le programme, on était en résonance avec la demande de « justice » et l'on voulait faire référence à des valeurs non économiques ou non instrumentales pour prendre des décisions en matière de santé, ou tout particulièrement de santé publique, pour accompagner le parcours de la médecine collective ; or on n'avait pas de mots. Et l'éthique

dominante en médecine au Mexique ne faisait qu'en revenir à maintes reprises aux quatre principes du Rapport Belmont (autonomie, bienfaisance, non malfaisance et justice)⁸⁷².

Une chose similaire se passait avec les mouvements sociaux pour défendre la vie. Ils exprimaient leurs demandes dans les catégories du maître : ils demandaient des « droits » à un État colonial. Cette demande, quand on les entendait la développer, n'entrait pas dans les valeurs de la modernité, même quand ils utilisaient les termes de la modernité. Le sens était autre ; c'est pourquoi se référer aux éthiques du maître était à mes yeux contre-productif.

Un autre aspect du même problème était d'essayer de lier les problèmes de santé et de conditions de vie avec ce que la modernité a classifié comme « environnemental ». On tombait alors sur des visions anthropocentriques ou centrés sur « la nature ou les animaux » qui oubliaient l'injustice sociale et s'en tenaient à la dichotomie : soit les humains soit la nature.

Bien que dans le monde la plupart aient accepté que l'éthique demeure une question en suspens, tant il est difficile en toutes circonstances d'en faire la solution de nos choix, pour nos actes, et qu'elle demeure pourtant une question urgente, elle continuait à être traitée comme subalterne ; et ce, des deux côtés de la ligne de partage, autant les études modernes que les études décoloniales la prenaient comme donnée, comme simple conséquence de quelque chose de plus important, de transcendant, ou de plus urgent. Pour la modernité, elle n'était que la « concrétisation » des grandes croyances (qui quant à elles, étaient déjà inscrites dans les grandes théories), tandis que pour la théorie décoloniale, « le vrai » problème était d'ordre politique. Une fois la société « bien structurée », elle améliorerait les problèmes de relation. Il y avait un manque de théorisation, ou (et ?) de valorisation de l'éthique, dans les mondes que je connaissais.

Je me suis donné la tâche de combler ce manque conceptuel. D'abord, j'ai cru qu'il était possible de faire un pont entre la théorie décoloniale, la théorie critique latino-américaine, les études culturelles, les épistémologies du Sud, les éthiques du care, la philosophie française, la philosophie mexicaine. J'avais été formée à la pensée académique si bien euro-centrique, misogyne, capitaliste et moderne-coloniale qu'elle m'avait fait croire que les idées avaient valeur en elles-mêmes, que la pensée universelle était possible (je croyais moi aussi

⁸⁷² Beauchamp et Childress, *Principles of biomedical ethics*.

pouvoir formuler une pensée philosophique universelle). Je croyais que tout pouvait être équivalent, et que tout pouvait être concilié, mis en relation. Ma tâche de recherche pour la thèse allait être finalement de « bien » penser la totalité, une totalité qui allait cette fois inclure un peu du Sud, qui allait m'inclure. J'avais, sans m'en rendre compte, accepté l'épistémologie moderne selon laquelle en finir avec les différences, séparations et dichotomies consiste à les assimiler. J'avais en effet accepté comme prémisse tacite que la modernité dans son pouvoir d'assimilation était à même de *synthétiser* les diversités. Je voulais être moderne (ou postmoderne), ou je pensais l'être.

En France, j'ai approfondi ma réflexion sur les éthiques du care, et j'ai appris que l'élection des prémisses qu'on admet consiste également en un choix moral. Que décider de concilier l'opprimé avec son oppresseur revient à renforcer le pouvoir de l'oppresseur, tel que l'avait postulé Paulo Freire⁸⁷³. Je pouvais essayer, comme d'autres, de mettre en dialogue l'éthique de la justice et l'éthique du care, en maintenant les dichotomies, sans être trop radicale. Cependant cela allait contre les mouvements qui défendent la vie : ce sont ces raisonnements assimilateurs et ces éthiques modernes qui ont, dans le meilleur des cas par omission, justifié des manières de reléguer les êtres dans l'absence et l'invisibilité, d'omettre les résistances, qui ont permis –et légitimé– la colonialité.

Cela signifiait que non seulement j'avais dû faire le choix d'une méthodologie, puis d'une problématique, mais qu'il fallait choisir aussi une perspective, qui était théorique, mais en même temps politique. C'est-à-dire que la non-neutralité se jouait non seulement dans le choix d'une méthode d'enquête « sociale », et non seulement dans la construction d'une problématique pour traiter les données, mais dans le regard choisi pour s'en approcher. Le choix de mon point de vue revenait à aller contre toute naturalisation des élections préalables et des choix tacites, contre tout sens ou signification qui ne rendrait pas compte de lui-même. Mon regard était décolonial.

La mise en œuvre de ce regard sur la dimension morale et les décisions dans leur portée morale est passé par l'élection des éthiques du care et de l'épidémiologie socioculturelle. Mon intuition était qu'une éthique était bel et bien mise en pratique par ces *Actores Sociales de la Flora Medicinal en México*, et que la rationalité pratique de leurs choix pouvait sembler

⁸⁷³ Freire, *Pedagogía del oprimido*.

irrationnelle, contingente, naïve voire immorale pour les éthiques dominantes, mais qu'il était possible de les interpréter autrement, si l'on partait des interprétations que ses acteurs et actrices proposaient eux-mêmes pour leurs choix, et particulièrement, pour leurs résistances.

Les éthiques pratiques du *care* partent, au contraire, de nos problèmes moraux, et voient comment nous nous en sortons, non pas pour abstraire à partir de ces solutions particulières (ce qui serait retomber dans la pulsion de la généralité) mais pour percevoir la valeur même du (dans le) particulier. Elles semblent alors appeler une sorte d'ethnographie morale qui laisserait toute sa place aux expressions propres aux agents, davantage qu'une approche surplombante, qu'elle soit philosophique ou sociologique⁸⁷⁴.

L'intuition de cette autre voix morale s'est développée grâce aux lectures des éthiques du *care*, qui dans certaines de leurs approches étaient, selon moi, compatibles non seulement avec l'épidémiologie socioculturelle, mais avec les morales de ceux qui défendent la vie, dans les mouvements sociaux, en santé collective ou dans les études de l'anthropocène.

À partir de cette espèce d'ethnographie morale⁸⁷⁵, j'avais à élaborer une éthique seulement pressentie. Cette éthique vécue était contextuelle, non définitive, sensible, inachevée, avec ses propres formes de clarté non impératives. Il s'agissait d'une éthique qui se savait sans garantie morale. Une éthique qui réfute l'idée que le monde serait fait une fois pour toutes, comme s'il n'y avait rien à décider, comme si tout était déjà joué. Cette éthique était capable de *sentipenser* les injustices, les désattentions et les subalternisations du système-monde. Il s'agissait d'une éthique qui n'était pas hors du monde : c'était une éthique humaine, trop humaine.

J'ai construit cette *éthique par demande*, c'est-à-dire pour répondre à la demande de vie, silencieuse mais criante, des subalternisés, en quatre moments : d'abord, un compte rendu du procès, de la méthodologie et des conditions de construction de l'étude ; une deuxième étape, spécifiquement centrée sur l'éthique, pour développer cette éthique par demande, et sa

⁸⁷⁴ Paperman et Laugier in Paperman et Laugier, *Le souci des autres*, p. 28.

⁸⁷⁵ Tel que je l'avais proposé dans le chapitre d'anthropologie, l'ethnographie comme méthode implique un engagement avec la réalité qui sera interprétée selon les termes que proposent pour leurs mondes les personnes, y compris le "chercheur" avec les sens qu'il donne à la tâche même de la recherche. Une ethnographie morale est donc la co-création de trois types de connaissances : connaissances des enjeux dans une situation donnée, connaissance des sens que mobilisent les personnes pour les comprendre, et connaissances de l'ethnographe en train d'interpréter. Avec une combinaison d'attitudes de la part de l'ethnographe : une optimisme stratégique accompagné d'un sens tragique du manque de garanties morales. Dans les mots de Gramsci : « Un pessimisme de la raison avec un optimisme de la volonté ». Voir in "Contra el pesimismo" en *L'Ordine Nuovo*, N° 2, 15 mars 1923.

nécessaire contextualisation, en regard de l'incertitude, de la fragilité, de la faillibilité de nos décisions ; un développement anthropologique pour établir la condition humaine dans sa vulnérabilité radicale, ainsi que le défaut de tout sens préalable de la vie, et en conséquence, la constitutive socio-culturalité de l'humanité, y compris dans ses éthiques et morales, de façon à entendre l'éthique d'abord comme un effort herméneutique pour faire sens et déchiffrer les sens construits socio-culturellement. Finalement, un moment d'esthétique, la dimension de sensibilité enracinée dans la condition humaine en tant qu'elle ouvre à l'imagination et à la création, qui constituent aussi le terreau de la morale.

Impossible pour moi de faire une étude située sans commencer par se situer, tant dans le sens existentiel que dans le sens social. C'est pourquoi le chapitre de méthodologie était pour moi le premier dans l'ordre de la réflexion que j'imaginai. Parce que pour faire bonne mesure, il faut reconnaître que la thèse était en chemin, et il était impossible –et malhonnête, voire injuste– de nier les contributions et les différentes manières selon lesquelles j'ai inauguré ce chemin, en apprenant à prendre en considération cette autre voix morale, la voix des subalternes qui défendent la vie. C'est-à-dire que même en tant que mexicaine, connaissant les résistances contre de multiples formes d'oppression, même si je cherchais à faire une étude depuis-avec-pour ma réalité, je ne savais pas quelle forme elle allait prendre. Cette éthique n'était pas préfigurée dans mon histoire, mais j'ai appris à l'interpréter en tant que telle dans le cadre du Programme, grâce aux lectures, aux discussions, aux travaux de terrain. Pour autant, cette intuition éthico-esthétique n'est pas seulement la mienne. En plus d'être déjà vécue, elle est pressentie par plusieurs des acteurs de la flore médicinale, et au cours de conversations et échanges entre nous, nous avons élaboré ensemble plusieurs des points énoncés par ma voix dans cette thèse.

Cet accompagnement du reste ne s'est pas arrêté là, à la première année de pratique de terrain avec eux, mais tout au long de cette étude à plusieurs reprises, j'ai poursuivi le dialogue et construit son élaboration en commun avec eux, présentant les résultats de cette recherche de leur main. Nous les avons soutenus ensemble. Même quand, à la fin de cette étude, j'ai commencé à présenter, construire et explorer de nouveaux sentiers seule, j'ai continué à solliciter leurs avis, à partager mes expériences, à énoncer mes inquiétudes, à recevoir leurs suggestions. J'ai parcouru ce chemin accompagnée, et cette compagnie n'est pas seulement contextuelle mais étroitement relationnelle. La compréhension profonde du sens du geste qui

consiste à s'engager dans cette thèse peut seulement se faire à partir de son lieu, mon lieu, notre lieu. Ces trois lieux sont les points de vue de cette étude ; le premier lie la thèse au Programme, aux acteurs sociaux de la Flore Médicinale, à leur histoire, leur passé et leur présent ; le deuxième constitue son lien à moi, à mon histoire, mes expériences, mes formations ; et le troisième fait lien avec tout ce qu'on peut construire à partir de cette thèse, non seulement avec le Mexique, mais avec d'autres pays d'Amérique Latine, incluant bien entendu les liens cultivés avec la France.

Cette éthique par demande a été élaborée à partir du lien entre les éthiques du care et l'épidémiologie socioculturelle selon trois axes : la condition humaine comme vulnérabilité, les dynamiques d'attention et désattention structurées par le système-monde moderne, et la contextualisation inhérente à l'éthique, tant dans la description des décisions à prendre que dans la sélection des actions à réaliser.

Le premier axe de cette éthique, anthropologique, avait pour but d'explorer les implications éthiques d'une vulnérabilité comme condition de départ des vies humaines. Souligner l'importance déterminante des attentions et soins reçus pour soutenir nos vies, même dans les conditions de la plus grande indépendance qui soit. Ce point étant l'une des pierres fondatrices des éthiques du care : le questionnement du modèle anthropologique adopté pour dessiner les décisions. À partir de l'épidémiologie socioculturelle, j'ai insisté sur l'interdépendance humaine dans les situations qui accroissent les vulnérabilités.

Selon le deuxième axe, les dynamiques d'attention et désattention, tant les éthiques du care que l'épidémiologie socioculturelle insistent sur les productions effectives d'inexistence, sur les absences et absents générés et validés par le système-monde. Dans le contexte éthique, cela souligne tout ce qu'on se permet d'ignorer en tant que contextuel ou contingent, de manière à ne pas le prendre en considération pour décider. Tous ces problèmes, liés aux lieux, personnes, communautés envers lesquels la violence s'exerce, non par des décisions nécessairement explicites à leur rencontre mais par leur ignorance systématique, par leur subalternisation systématique.

Nous savons aussi que les pensées archipéliques viennent relayer les pensées continentales : que la mesure parfois vous entraîne loin et que la démesure s'il se trouve vous tient au lieu : que l'infini détail du monde nous aide ici autant que les vues les plus générales que nous pouvons en saisir, que la résistance vit dans toutes

les périphéries que vous ne voyez pas, et que vous ne sauriez pas nommer, parce que vous ne voyez plus qu'il y ait des périphéries⁸⁷⁶.

Le système-monde moderne a occulté son institution imaginaire⁸⁷⁷, mais il a invisibilisé beaucoup plus que cela. Tous les *borderlands*, toutes et tous les hors-normes. Une analyse des désattentions s'avère également indispensable pour la prise de décisions. Tout comme de considérer tout ce qui est reconnu comme important pour la modernité Nord-centrée.

Finalement, le troisième axe, la contextualisation, souligne les conséquences éthiques qui s'ensuivent de décisions situées dans l'histoire, dans l'espace, prises par des individus socio-culturellement situés, dont l'information demeure incomplète et sans garantie de sens. Il dessine pour cette éthique-esthétique du care décoloniale les conditions de possibilité de validation de jugements inscrits dans la réalité et sous lesquelles il serait possible de s'approcher. Pour faire bref, il éclaire le fait qu'il n'y a pas une formule éthique, une maxime qui garantisse nos décisions, que l'altérité de l'autre n'est pas générique, que la sensibilité non plus n'est pas générique. C'est-à-dire que notre diversité n'est qu'une question symbolique, spéculative, mais je voudrais insister sur la diversité biologique, génétique, tout particulièrement déterminante en parlant de neurodiversité. La sensibilité n'est pas seulement fonction des cultures et symboles, mais des conditions environnementales, de celles de l'alimentation, tout influant sur la neurologie particulière à chacun⁸⁷⁸.

Nous devons apprendre à développer une sensibilité morale et politique qui nous permette de reconnaître l'importance de solutions ajustées à des besoins et à des circonstances spécifiques qui ne peuvent être déduites des principes généraux soi-disant impartiaux⁸⁷⁹.

La tendresse, l'amour et la joie comme formes de relation à l'autre ne sont ni faiblesses ni le contraire de la vie politique. En fait, l'entretien de la vie dépend majoritairement des sensibilités féminisées et naturalisées. Cette éthique cherche la justesse dans les décisions, justesse qui peut seulement advenir et se juger dans les circonstances qui lui sont propres.

Plusieurs imaginaires façonnent les modèles usités pour penser le monde et l'éthique ; les croyances socioculturelles qui nous ont formés sont sous-jacentes aux positions que nous

⁸⁷⁶ Glissant, *Philosophie de la Relation*, p. 86.

⁸⁷⁷ Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad : marxismo y teoría revolucionaria*, Barcelona, España, Tusquets, 1983.

⁸⁷⁸ Voir pour la relation neurologie-culture Maturana R. et Varela, *El árbol del conocimiento* ; Straus, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*.

⁸⁷⁹ Molinier, *Le travail du care*, p. 206.

prenons académiquement. La socio-culturalité des connaissances s'avère une des critiques épistémologiques les plus profondes de la *french theory* et des théories féministes. L'une de ces croyances, qui aura de fortes conséquences pour nos développements intellectuels est le modèle d'humain que nous prenons. Une croyance à l'égard de qui est humain et qui ne l'est pas, ou ne l'est pas complètement. Une fois encore, la question s'est posée, historiquement, non seulement dans la discussion sur la question de savoir qui *inclure* dans notre définition de l'humain et comment l'y inclure, mais surtout de savoir qui l'on se permet d'ignorer.

Dans le chapitre d'éthique, à partir de la condition de vulnérabilité, j'ai postulé une manière de se mettre en relation avec l'altérité, de construire, valoriser et juger les liens sociaux. Une manière qui privilégie le care, compris dans un double mouvement d'attention et de prise en charge. Cependant, j'avais moi-même des implicites sur ce qu'est l'humanité, et peut-être sur les conditions sous lesquelles elle se construit. Pour expliciter ces dimensions, j'ai développé un troisième chapitre.

La première observation à faire à propos de cette étape regarde la difficulté consécutive à l'hyperspécialisation de l'académisme contemporain. Le contenu de ce chapitre était à mes yeux déjà développé, et presque accepté partout en sciences sociales, particulièrement dans l'anthropologie comme discipline, du moins dans son développement dans le Sud global. Cependant, la philosophie instituée (dominante dans le système-monde) continuait à modeler l'anthropologie philosophique sur un modèle d'individu, adulte, masculin, rationnel selon une définition restreinte de la rationalité. Le plus grand défi était d'intégrer des connaissances que j'avais prises en des lieux très différents, et qui avaient conformé le modèle auquel je me référais pour postuler mon éthique.

Que toutes les sociétés humaines, sans distinction, participent d'un ordre complexe et riche d'aléas, de méandres et bifurcations sans que cela implique pour autant leur nécessaire abolition dans un absence de centre : voilà ce qu'une certaine rationalité prétendant à l'universel, mais en vérité, se développant dans la contingence et le particularisme, n'a jamais pu comprendre. Le tourment de l'inaccomplissement et de l'inachèvement, l'enchevêtrement labyrinthe ne sont, en rien, des caractéristiques spécifiquement africaines. Fluctuations, volatilité et indétermination n'équivalent pas forcément au désordre. Et toute représentation du monde instable ne saurait automatiquement être subsumée sous l'appellation de chaos. Or, réduite à l'impatience et à l'ignorance, emportée par le délire verbal, les slogans et l'indigence

linguistique (les uns ne lisent que le français, les autres ne lisent que l'anglais, bien peu parlent les langues locales), la littérature sombre dans la répétition et le plagiat⁸⁸⁰.

Le plus grand problème auquel faire face était une conséquence de l'institution, dans l'Académie, du système-monde. D'abord, parce que l'anthropologie n'était pas lue par les philosophes, et bien moins encore l'anthropologie latino-américaine publiée *seulement* en espagnol. De telle façon qu'il y avait une sorte d'accord tacite à se prendre soi-même pour le point zéro d'énonciation anthropologique à partir duquel juger de la diversité, et l'inférioriser. Surtout dans l'approche des morales subalternes, où l'on collectionnait les propos dogmatiques, essentialistes, les jugements instantanés et souvent peu rigoureux.

Il y avait et peut-être persiste-t-il, un problème majeur à imaginer une condition humaine qui par définition se réalise dans le particulier, le contextuel et le contingent. D'autant que cette réalisation socio-historique a la possibilité de changer la définition de ce que signifie être humain. Cela continue à poser problème pour une certaine manière de penser qui prétend tenir l'autre, au nom de l'universel, pour stable, transparent, assimilable, facilement compréhensible, atemporel, en un mot appropriable, domesticable, colonisable.

Il m'importait de montrer comment ce modèle moderne d'humanité articulait les quatre modes d'oppression postulés par la théorie décoloniale (modernité, colonialité, capitalisme et patriarcat), de telle manière que même avec de bonnes intentions, la violence et l'exclusion continuaient à se reproduire. Dans le contexte médical, ce point de vue sur l'humain se traduisait en dommages et en morts, qui auraient été pourtant évitables. Le problème ainsi posé n'était pas pour moi seulement théorique, mais pratique, matériel, concret : le problème concernait des dommages évitables.

J'ai commencé le développement anthropologique en postulant l'indétermination humaine, et par conséquent la socioculturalité de la vie humaine. En recourant à la méthodologie des absences, je me suis concentrée sur l'analyse des équivoques des approches anthropologiques émanées de la modernité et sur leurs conséquences pour la santé et la vie. Pour arriver à soutenir, en regard de la condition humaine dans sa particularité, que l'éthique, en tant qu'inscrite dans des êtres radicalement socioculturels, est plutôt une herméneutique, et même une casuistique au sens positif de la prise en considération de chaque cas, parce qu'il n'y a

⁸⁸⁰ Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, p. 55.

pas une pierre de touche universelle pour régler la morale. Ce qui permet d'imaginer un projet éthique interculturel.

Finalement, à partir de ma sélection théorique, je m'étais assurée de choisir une perspective qui permettrait de rendre compte de la dimension affective des actions et décisions. Pour plusieurs raisons, qui venaient de mon « ethnographie morale » de terrain : bien sûr qu'il en est ainsi parce que j'ai travaillé dans le Programme de recherche à travers ma pratique esthétique ; mais aussi, parce que j'ai lu plusieurs textes du programme qui, dès avant mon arrivée, considéraient comme importante la dimension émotionnelle et affective pour la compréhension de la santé et de la vie. Et enfin parce que la condition humaine tient en partie sa vulnérabilité constitutive de notre fonds affectif, de notre enracinement sensible.

Si le but de cette étude était de construire une éthique pour mieux accompagner –du moins théoriquement– les modes de défense et de résistance pour la vie, cette éthique traverse nécessairement la dimension affective de la vie. Il était indispensable de reconnaître, valoriser et mettre en pratique nos sensibilités, chacun envers soi-même et envers les autres, pour continuer à nous soutenir en tant que vivants. Pour instaurer des liens sociaux, des relations qui permettent que toutes les vies puissent se dérouler comme vies bonnes, justes et dignes.

Cette restauration de la sensibilité passait elle aussi par la décolonisation des hiérarchies et contrôles exercés sur les multiples modalités du sentir. Par l'actualisation d'une anthropologie de l'humain capable, imaginatif, créatif, joyeux, qui par sa créativité concernant le sens de sa vie et de ses actions, peut dès lors se faire responsable de soi, de ses actions, de ses interprétations, et de son monde. C'est dire que la restauration de sa capacité de sentir et d'agir était l'élément ultime pour nous permettre de nous réapproprier un sens de la responsabilité non-colonial, non hétéronome, indemnes des dichotomies modernes.

Ainsi et pour faire bref, j'ai commencé par élaborer mon cheminement dans cette recherche en détaillant le sens que j'ai attribué à une éthique pour les vies dans leur diversité et leur pluralité. Ce qui m'a amenée à rendre compte de mes prémisses anthropologiques, qui justifiait, par la mise en lumière de la stratégie d'invisibilisation et la relégation des absents, la nécessité impérieuse pour moi de décolonisations multiples. Finalement, pour saisir le sens plein de la vie et des formes de résistances qui pouvaient la soutenir, il m'était indispensable

de pathétiser la vie, de lui conférer sa dimension pathique. La réponse à une question éthique s'avère en fin de compte esthétique.

Cette division entre éthique et esthétique est elle aussi le produit d'une histoire conceptuelle régionale. Je veux souligner à l'inverse que l'articulation que je propose est éthique et esthétique en même temps, l'une incluant l'autre et réciproquement. Parce que dans nos vies humaines, il y a chaque jour des décisions à prendre dans les registres les plus variés de notre réalité. Rien n'est joué. Tout peut devenir possible pour nous. En même temps, tous ces dilemmes et toutes ces décisions seront perçus –ou non– comme tels, en fonction de nos éducations à la sensibilité. Être sensible est notre manière d'être au monde. Décider sensiblement est ce que j'ai pu observer chez ceux et celles qui défendent des vies fragilisées, menacées, qui font face chaque jour à la mort pour sauver la vie, qui résistent à un système-monde de mort. C'est leur éthique d'une vie sensible que j'ai voulu accompagner avec cette étude.

En résonance aux demandes

Faire une recherche depuis-avec-pour le monde implique de considérer qu'il y a dans le monde vécu des questions à se poser collectivement, pour le bénéfice de la même communauté de recherche, autant que pour des communautés humaines diverses. Mes questions étaient éthiques et morales. Depuis mon monde, je constatais un vide entre le sens donné à la valeur de la vie par les mouvements de défense et de résistance pour la vie, et par ailleurs, l'interprétation moderne de cette valeur (par exemple, la vie en tant que force de production, le temps de vie en tant que monnaie d'échange, ou la vie réduite aux paramètres vitaux, entre autres). Je me suis demandé d'abord s'il était possible de les faire dialoguer ; j'ai décidé par la suite de choisir un seul côté, afin de ne pas contribuer davantage aux rhétoriques assimilatrices.

C'est-à-dire qu'était à l'œuvre dans la modernité une "défense" rhétorique de la valeur de la vie qui n'était pas le sens que les résistances mettent derrière la vie ; et pour moi, essayer de réconcilier ces sens distincts aurait contribué à résoudre "théoriquement" la question, au détriment de la réalité. J'ai appris qu'accompagner la résistance impliquait de résister moi-même face à une modernité tout-assimilatrice. C'est à cela que font référence les méthodologies horizontales quand elles soulignent que faire de la recherche, c'est s'engager avec une communauté, pour le bénéfice de celle-ci. C'est exactement en cela que consiste une éthique par demande.

À partir de ce positionnement depuis-avec-pour les résistances qui soutiennent la diversité des vies, je reviens sur quelques points pour chacune des trois sources de demande que j'ai choisies pour interlocutrices dans ce travail.

A l'égard des mouvements qui défendent les vies, supportant souvent la résistance et la violence jusque dans le corps, je me propose seulement de les accompagner, et cette étude constitue une proposition d'explicitation possible de ce que veut dire défendre les vies pour *créer un monde où tous les mondes puissent entrer*. Autrement dit, ce que chacun apporte à la résistance a à voir avec ce qu'il ou elle est : ce que je peux faire, c'est utiliser les outils du

maître pour essayer de traduire en termes académiques ce qu'elles et ils senti-pensent et vivent déjà.

J'ai constaté combien, pour soutenir les luttes et surtout formuler des demandes dans l'espace public, il faut aux résistances et mouvements de défense passer par le discours dans les termes du maître ; et parfois, le faire à travers les éthiques de la modernité dégage le sens de la particularité des exigences exprimées, et la primauté des valeurs vécues. Particulièrement, quand il s'agit de s'assimiler ou à l'inverse, d'essentialiser sa différence sur le mode du folklorique ou de l'exotique [exotizarla]. La première réponse est cette éthique affective et sensible, qui s'efforce d'intégrer dans les résistances ce qui constitue leur réalité : le *sentipenser*, le *corazonar* la vie.

Par l'affirmation de la vulnérabilité et du défaut de sens, par la confirmation que toutes les configurations de sens sont possibles et que l'éthique est herméneutique, j'espère abonder dans le sens de l'imagination et de la conceptualisation de l'interculturalité comme projet à construire. Abonder dans le sens du constat que nous pouvons être responsables de nous-mêmes, si nous nous affirmons comme des humains capables, imaginatifs, sensibles, de manière à être –même partiellement– responsables de nos présents et de nos futurs.

Enfin, à partir de la proposition d'une esthétique du care, je veux accompagner les sensibilités en résistance, par l'affirmation du droit à la joie et au plaisir, parce que notre vie –particulière– advient aussi dès maintenant, et qu'elle importe. Par les pratiques des esthétiques décoloniales, notamment par le biais du théâtre, nous pouvons accompagner au présent l'expression des corps dans leur résistance, et imaginer ensemble d'autres mondes possibles.

La seconde voix qui s'est exprimée dans une demande était celle de la santé collective, au sujet de laquelle il devient indispensable de se rappeler qu'il y a des dommages inévitables. Que la décision pour départager ce qui constitue un dommage évitable d'un dommage inévitable n'est pas qu'une question technique, mais est enracinée affectivement. C'est une décision sensible, et surtout dans ce monde où la rationalité instrumentale règne, il faut rappeler que la médecine, la santé, et la vie impliquent des décisions qui sont prises par des humains : d'aucune façon les décisions ne se prennent seules. La santé, et les politiques de santé, sont des choix et non des données.

La décolonisation de la bioéthique est indispensable, en accord avec la décolonisation épistémologique. Il faut se rappeler donc que la médecine a une vocation première en rapport avec l'accompagnement de la vie et de la mort, et non avec des indicateurs ou des statistiques. Il est urgent d'abandonner une éthique formelle principlaliste et de se tourner vers une éthique du care dans la santé, et la santé publique.

Telle que je la propose, cette éthique pour la santé collective est une éthique-esthétique et inclut les trois axes développés dans le chapitre d'éthique : l'anthropologie de l'humain vulnérable, les analyses des dynamiques d'attention et désattention qui structurent le monde vécu et l'indispensable contextualisation.

Finalement, j'insiste sur une définition de la vie humaine qui n'est pas réductible aux signes vitaux, mais qui ouvre à la question du sens. Les sens pluriels d'une vie, des vies, ne sont pas faits, donnés d'avance mais sont imaginés et institués socio-culturellement, en deçà et au-delà de l'hôpital comme de la biomédecine. La vie relève de la responsabilité de tous et toutes. Aucune discipline n'en a le monopole. De manière telle que défendre le droit à la santé implique de défendre la valeur de la vie, et pour ce faire, implique de défendre le care qui soutient la vie avant, pendant et après les interventions de la biomédecine.

Cette proposition accompagne l'interrelation des dynamiques à prendre en compte pour prendre des décisions de soin et de santé collective. Il s'agit de construire nos options en santé à partir de la complexité, de la fluctuation, de l'information toujours incomplète ainsi que de l'opacité qui caractérisent notre humanité. Dans le but de diminuer les dommages qui seraient évitables, les morts qu'il serait possible de différer, de contrôler les maladies contrôlables, et d'accompagner les humains fragilisés tout au long de leur itinéraire de vie et de mort.

Quant à l'appel venant de notre époque, l'anthropocène, il devient urgent d'accepter finalement que ce sont les imaginaires de la modernité, le règne de la raison instrumentale, de l'individualisme placé au-dessus de tout, du capital, du libre marché, du progrès linéaire sans fin, de la division nature-culture, de la raison contre l'émotion et de toutes ses dichotomies, qui nous a menés à la crise planétaire. Il devient indispensable d'accepter,

comme l'a soutenu Pablo González Cassanova⁸⁸¹, que la justice, la démocratie, la paix et les droits humains sont enfreints pour la plus grande part de l'humanité ; et qu'il n'y a aucun espoir pour que « progrès » ou « développement » signifient une alternative pour résoudre nos problèmes. Autrement dit, la modernité ne peut pas nous sortir de là.

Ce qui est en jeu, c'est la définition même de ce qui nous arrive. Cela constitue un terrain de bataille que de décider comment on va décrire la crise, ce qui sera central et ce qui sera tenu pour secondaire. Autrement dit, ce qui sera visible et pris en compte et tout ce et ceux qui vont être ignorés. C'est pourquoi analyser notre moment historique et ses problématiques demande de décoloniser, démarchandiser, démonter le patriarcat et démocratiser⁸⁸² les disciplines académiques et les imaginaires desquels nous nous servons pour senti-penser le monde. Et cela seulement pour poser le problème.

Pour en sortir, je propose la pratique des esthétiques décoloniales. C'est-à-dire nous rencontrer dans le sentipenser de ce que nous souhaitons, et sur le mode selon lequel nous pouvons (voulons) nous mettre en relation pour agir ensemble. Il nous faut imaginer autrement, de manière non moderne. Former nos sensibilités selon d'autres valeurs, de manière autonome. Parce que cette crise met en évidence que la morale n'est pas susceptible d'être édictée de l'extérieur sous forme de maximes généralistes, et que si elle l'est, nul ne la suivra.

Les massacres insensés des peuples ne sont pas non plus l'effet d'un désordre, mais de l'exercice rigoureux d'un système. En revanche, et par exemple, les épurations des terres, polluées par les pesticides et autres agents de destruction massive, sont la conséquence d'un très réel désordre (c'est-à-dire d'une série de rencontres non concertées, non ordonnées) tenu dans une même situation d'urgence qui ne représente en rien un corps monolithique. La Relation ne s'édicte pas, et ne se décide pas dans l'*a priori*⁸⁸³.

La morale n'accepte pas d'hétéronomie. Même pas quand des recommandations éthiques sont édictées par des experts de la science moderne. Les savoirs disciplinaires, académiques et modernes ne sont pas susceptibles de changer la manière de vivre des personnes, dans un sens qui renverse la crise climatique, par exemple. Ces mêmes experts ont constaté pendant

⁸⁸¹ González Cassanova, Pablo, *La democracia en México*, Ciudad de México, Ediciones Era, 1965 ; González Cassanova, Pablo, *Sociología de la explotación*, Ciudad de México, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006.

⁸⁸² Santos De Sousa, *Na Oficina do Sociólogo Artesão aulas 2011-2016*, p. 106.

⁸⁸³ Glissant, *Philosophie de la Relation*, p. 107. [Italiques dans l'original]

des années que les décisions politiques ne s'accordent pas avec leurs avis. Décider pour les vies demande une autre approche. Je propose une approche sensible, car la pratique morale vise seulement à défendre la relation, aux autres et à soi, comme première et choisie en toute sensibilité à l'égard de la vulnérabilité humaine.

Une des grandes victoires du système-monde est la croyance partagée que le monde « est ainsi fait », que le système-monde constitue « la réalité », de telle façon que l'imaginaire est emprisonné afin qu'il nous soit indispensable d'accepter l'institution actuelle de ce système-monde et de ses prémisses comme conditions de possibilité (et même de réalité) de la vie et du changement.

Le système-monde est construit sur des erreurs logiques majeures, d'abord en donnant primauté morale au capital au détriment de la vie, ensuite en donnant primauté à la vie humaine sur les autres formes de vie qui la soutiennent aussi, et sur la planète, qui est pourtant condition de possibilité de toute vie⁸⁸⁴. Autrement dit, la modernité a sous-estimé l'interdépendance des systèmes, la fragilité des équilibres qui nous soutiennent. Sous l'angle de l'éthique, il devient clair qu'il nous faut commencer par rétablir l'ordre logique : planète pour qu'il y ait vie, vie pour qu'il y ait vie humaine, et vies humaines pour qu'il y ait du capital. Bien sûr qu'il reste à repenser ce pour quoi exactement nous valorisons le capital. À quoi sert-il ?

Le plus imminent de ces incertains porte peut-être à accorder l'imaginaire de l'imprévisible avec les nécessités du faire et de l'agir. (L'humain ne sait pas cesser d'être mobile.) Le politique y aide, s'il fréquente une poétique. Qu'est-ce ? Savoir que l'incertitude crée parfois un manque, l'incertain toujours une ouverture. Nous nous laissons prendre aux confusions que nous entretenons nous-mêmes entre les incertitudes du monde (quand il serait la représentation la plus lointaine du Tout-monde) et les incertains de la Relation. Nos politiques les plus ordinaires tentent parfois sans succès de combler la faille de ces incertitudes, pourtant sans jamais s'autoriser des inspirations de l'incertain, qui auraient pu les supporter⁸⁸⁵.

Il peut sembler contradictoire de répondre avec de l'imagination, des jeux et de l'incertain aux urgences de notre époque. Cependant, c'est la seule réponse adaptée à nos limitations humaines : nos limites épistémologiques, l'importance de ce qui est imprévisible, l'interconnexion d'échelles... Peut-être est-il nécessaire d'accepter notre anthropologie de

⁸⁸⁴ Degeorges, « La quatrième voie : les politiques de la Terre face à l'Anthropocène ».

⁸⁸⁵ Glissant, *Philosophie de la Relation*, p. 108.

l'incertain, nos incertitudes quant à la relation à préserver, les limites de nos connaissances et l'absence de guides et garanties pour nos actions. Une fois acceptée notre condition humaine, peut-être les esthétiques décoloniales pourront-elles nous accompagner dans le soutien à la vie et aux vies et accompagner les morts. Sortir de la crise planétaire a besoin non seulement d'imagination mais aussi, particulièrement, d'imagination morale.

Les relations pour la vie sont les liens fragiles, instables, fluctuants des personnes qui se soucient, qui font attention, qui écoutent, qui nourrissent, qui soignent, non seulement leurs enfants, mais leurs mondes partagés, avec les éléments choisis. La vie et les mondes que je défends sont les mondes particuliers. Les petits-riens⁸⁸⁶, les petits-liens. Ce sont ces petits riens et ces petits liens qui conforment nos vies.

Si cette thèse est engagée envers les vies et leur défense, que ce soit défense du territoire, des cultures, des langues, ou défense de la vie comme défense de la santé, prise en charge de la vulnérabilité humaine, visant à prolonger la vie, ou que ce soit dans la défense des conditions pour la vie, c'est en ce que toutes ces luttes sont des images d'un même kaléidoscope : nous voulons la vie. Nous voulons que vivre soit possible, pour tous, pour toutes, chacun.e dans ses propres termes. Chacun.e veut se-vivre sa vie, se la donner, se l'inventer, la prendre à cœur. Cette vie n'accepte pas d'hétéronomie. Il s'agit d'une vie dans l'autodétermination, individuelle et collective, en vue de préserver la relation. Nous pouvons nous unir dans une conviction morale : une valeur accordée à la vie, non dans sa seule dimension biologique mais pour autant qu'elle relie les vivants entre eux.

Si nous considérons la vie comme ayant valeur, cela nous amène à valoriser le care, le soin pour l'autre, car la vie sur terre est interrelationnelle, ce qui prend une nuance particulière pour les humains en tant qu'ils dépendent des autres (normalement d'abord des humains) pour soutenir leur vie. Autrement dit, vouloir la vie est vouloir le care. Cela a été le centre de cette étude. S'il peut sembler parfois que je procède à de très larges sauts de registre entre les luttes pour la vie, la santé et l'anthropocène, ce que je veux soutenir, c'est que la distinction-articulation d'échelle est partie prenante du problème. Nous défendons la vie même, dans les territoires, dans les hôpitaux et dans les positionnements face aux défis « climatiques ».

⁸⁸⁶ Molinier, *Le travail du care*.

Bien sûr que cela n'implique pas une univocité de sens, parce que la défense de la terre par des peuples peut différer en intention de la défense académique d'une démarche qui accepte les outils et les temporalités du maître. Les uns peuvent défendre les conditions les plus urgentes et immédiates pour leur vie concrète tandis que les autres peuvent chercher à emporter un accord riche de reconnaissance. De même en va-t-il pour la vie selon une lecture biomédicale : cette vie peut résulter de la mise en œuvre des plus hautes valeurs modernes d'une raison instrumentale qui veut la gloire et se prouver qu'elle contrôle la vie et le monde, –quand bien même la personne ne serait plus consciente, ou ne pourrait retrouver son autonomie corporelle dans des conditions souhaitables pour elle-même–. Cette vie réduite à des signes vitaux peut s'avérer très éloignée du bien-vivre, ou de la vie-pleine-digne-juste.

Cette description peut bien être celle d'un des états actuels des choses, mais elle concerne seulement une option, non la seule option. Un des grands problèmes de notre époque, c'est que les oppressions sont articulées, tandis que les résistances sont isolées^{887, 888}. Sous l'angle d'un optimisme stratégique, je propose que les trois registres ici abordés puissent partager la valeur de la vie diversement, contre les définitions de la vie par le système-monde moderne, c'est-à-dire de la manière que j'ai proposée. La définition de la vie est une des questions centrales de cette étude : je me suis centrée, dans une perspective d'optimisme stratégique, sur ce qui pourrait nous convoquer et non pas sur tout ce qui pourrait nous séparer. Cette articulation entre une définition de vie non moderne qui puisse englober –au moins–ces trois registres, n'est pas encore menée à bien, et cette thèse est un effort vers cette articulation.

Finalement, cette étude est née de la conviction profonde que faire de la recherche est s'engager envers le monde, bâtir le monde. C'est établir des relations conceptuelles, des dialogues transdisciplinaires dont les fruits ne constituent pas seulement les acquis de cet écrit. Dans le Programme de recherche, nous cherchons à faire en sorte que nos productions académiques puissent diversifier leurs fruits ; pour cette étude, cela a signifié de maintenir

⁸⁸⁷ Santos De Sousa, Boaventura, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, Buenos Aires, Argentina, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006.

⁸⁸⁸ Ainsi que je l'ai développé dans le chapitre d'anthropologie, cette affirmation constitue un des savoirs nés dans les luttes sociales ; en Amérique Latine, nous avons constaté qu'il ne suffit pas de lutter contre le capitalisme ou le patriarcat de manière séparée, car l'intersectionnalité est la condition profonde des actualisations des vulnérabilités. Mais aussi parce que le système-monde est "plastique", c'est-à-dire qu'il a développé la possibilité de s'adapter et d'assimiler les résistances, quand elles sont isolées. C'est pour cela que désormais notre pari, à partir de la théorie décoloniale et des épistémologies du sud, vise à l'articulation des résistances.

ouvert le dialogue avec toutes les disciplines et acteurs sociaux évoqués. Dialoguer et partager cette étude à toutes les étapes, non seulement par la voie de congrès, séminaires, mais aussi d'ateliers de théâtre, de programmes d'éthique pour le Ministère de la Santé au Mexique, de dialogues avec le Ministère de la Santé interculturelle de Guatemala, entre autres.

C'est-à-dire que cette thèse est une construction théorique de mise en interrelation, en même temps qu'à travers elle j'essaie de réaliser cette articulation-relation au monde. De tisser des relations pour soutenir les vies diverses dans le monde. De dialoguer sur ce que nous mettons derrière le sens de la « vie » pour essayer de partager et d'interconnecter nos résistances. Parce que défendre la vie consiste à défendre les relations plurielles, multiples, voire fragiles et ténues à la vie. C'est là le point central de cette étude, et c'est le centre de mes pratiques au monde, parce que faire est notre façon de dire.

Sentiers à parcourir

La première image utilisée dans cette étude était celle de l'arbre, et particulièrement de ses racines pour montrer en quoi il était indispensable, même pour comprendre « le contenu » de ma thèse, de penser au chemin, à la croissance, à l'histoire. Maintenant que cet arbre s'est développé, la thèse est celle qui a pris corps. Je voudrais prendre un temps pour procéder une fois encore par une sociologie des absences et esquisser des sentiers, de petits chemins de communication, des ramifications qui se devinent depuis cet arbre, mais que je n'ai pas parcourus.

Soutenir la défense et la valeur des vies implique de défendre, de reconnaître et de chercher à instituer des pratiques de care. C'est là, je l'ai souligné, le centre de cette étude. Cependant, cette étude présente qu'il existe une deuxième implication qui n'a pas été complètement développée : dire que la vie compte implique de défendre le care, et pour ce faire dans le monde actuel, cela implique de se positionner contre les nécropolitiques propres au système.

À plusieurs reprises, j'ai touché aux domaines socio-politiques, refusant toutefois de me positionner face à la structure démocratisante du care, et à sa politique telle qu'elle a été soutenue, tant par les développements du Nord global que par les chercheuses du Sud global. Ce thème constitue l'une des portes ouvertes par cette recherche que je n'ai pas franchie.

Tout d'abord, la raison la plus puissante pour ne pas postuler aussi une politique du care décoloniale revenait à m'adapter à la demande que j'avais partagée, alors que dans l'histoire de l'Amérique Latine et du Mexique, il y avait presque un excès de développements « politiques ». Ce qui demeurait complètement absent, et subalternisé, était tout ce qui relevait de la morale.

Cette étude ne dispose pas encore d'une politique. Je voudrais présenter quelques arguments qui m'ont amenée à soutenir qu'il faut (du moins pour nous, subalternes du Sud) prendre avec précaution les déploiements politiques énoncés depuis les lieux d'énonciation qui se prétendent centraux. La première considération porte sur le fait que dans les pays antérieurement colonisés, les institutions, et la démocratie d'ailleurs, sont des produits coloniaux. Comme la modernité, ces concepts ont su développer leur côté obscur dans le

Tiers-monde. Une démocratie de Blancs, d'Européens, une politique qui privilégie les arrêtés écrits, à destination d'une population qui ne sait pas lire, moins encore lire la langue imposée. Une démocratie où ceux qui parvenaient à être candidats portent les patronymes des colonisateurs.

Les institutions modernes sont arrivées dans nos pays par la violence coloniale, avec des pré-supposés racistes, coloniaux, misogynes et capitalistes. Les États modernes sont la propriété de l'Europe⁸⁸⁹. Bref, pour les pays colonisés par le passé, « le gouvernement n'est pas nous ». Nous les métis, les subalternes, les racisés, les pauvres, nous ne sommes pas représentés, ni représentables. Et après deux cents ans d'Indépendance au Mexique, je me demande si nous pouvons croire dans une politique de représentation.

C'est cette sollicitude radicale pour « l'homme » et pour « l'être humain » qu'est supposé incarner le concept de la « république » dont la modernité même s'exprime à travers l'idiome de la liberté, de l'égalité et de la fraternité.

Or, historiquement, chaque fois qu'il a fallu reconnaître la figure de « l'homme » dans le visage d'Autrui défiguré par la violence de la race, cette sollicitude pour le sort réservé à « l'homme » et à « la raison » a vite montré ses limites. Dans l'histoire de la république, l'esclavage et le fait colonial constituèrent la mise en forme institutionnelle la plus explicite de la visée destructrice dont la race est porteuse⁸⁹⁰.

Dans le *Tiers-monde*, la violence coloniale s'est légitimée et exercée par les institutions et ses lois coloniales. Le discours politique de la modernité va à l'encontre de ce que les États modernes ont institué, et réalisé, dans les colonies. Parce que c'est l'humanité même de l'autre qu'ils ont niée pour ne pas « l'inclure » dans le projet politique, ou ne l'y *inclure* qu'en tant qu'esclave. Le problème est plus grave : celui qui a été considéré « anthropologiquement » comme *radicalement autre*, quand il venait d'Afrique, surtout subsaharienne, a été réduit à néant. À cause des imaginaires produits et reproduits par l'Europe, d'une Afrique des négatifs, des manques, d'absence, de non-être, d'irréalité, de chaos⁸⁹¹.

Gouverner en colonie, c'est d'abord avoir le commandement sur l'indigène. La « civilisation », quant à elle, se présente d'abord sous sa forme brutale, dans son

⁸⁸⁹ Spivak, « Nationalism and the imagination ».

⁸⁹⁰ Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, p. 11.

⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 47.

appareil de guerre, à travers l'acte même de la conquête, c'est-à-dire le droit de tuer et faire valoir la force⁸⁹².

La politique de la modernité, dans les pays colonisés par le passé a moins à voir avec les exigences et difficultés de la délibération qu'avec la négation absolue de l'être, de l'humanité. Elle a à voir avec le droit de tuer, le droit de *torturer*, le droit à accumuler pour soi-même en volant les autres, le droit à *l'accumulation par dépossession*. La politique dans le troisième monde a beaucoup à voir avec l'administration de la mort. Avec l'assignation à condamnation à mort pour tous et toutes les subalternes. Il s'agit d'une nécro-politique.

Les conditions pour une « démocratie », représentative ou non, moderne-coloniale sont, dans nos pays, beaucoup plus complexes que les problèmes de communication avec ceux et celles dont les voix ont été subalternisées et invisibilisées. Une fois encore, les discussions sur la délibération, sur la démocratie, sur les libertés ne sont pas susceptibles d'être comprises si l'on prête attention seulement à ce qu'elles incluent, car il faut surtout penser à tout ce qu'elles risquent d'ignorer ou s'autorisent à négliger. D'autant que la difficile construction de la démocratie se heurte à l'héritage de la colonisation et au poids, invisible souvent, de la colonialité.

Ce qui expose le Mexique à vivre sous la menace d'un narco-État qui déploie des formes de violence toutes particulières⁸⁹³ : disparitions forcées, féminicides, fosses clandestines, traite et enlèvements de personnes pour les entrainer au narco-trafic, militarisation du pays, imposition verticale de projets de mort (tren maya, mega-minería, termoeléctricas, etc.). Ce qui en rend l'approche politique d'autant plus difficile.

Quant à la politique du care, elle ne peut pour moi se réduire aux enquêtes sur l'usage du temps, ni sur la rémunération du travail du care. Cela laisse intouchées les structures qui produisent et reproduisent les incuries, les désattentions et les morts. Une politique du care, au Tiers-monde, ne se limite pas non plus à la question de réformer la démocratie, ni de bien réaliser cette fois le projet démocratique moderne. Ce que serait une politique du care décoloniale reste en suspens.

⁸⁹² *Ibid.*, p. 90.

⁸⁹³ Valencia, Sayak, *Capitalismo Gore*, México, Paidós, 2016.

Une autre ligne de recherche à prolonger concerne le degré d'importance de la neurodiversité et de la psychodiversité. Cet aspect a été évoqué dans la conceptualisation anthropologique, bien qu'il reste à développer. D'abord parce que je ne suis pas entrée dans les précisions neurologiques et psychologiques qui y sont impliquées, qui ne sont pas négligeables, et surtout parce qu'elles ont un très large impact sur les identifications identitaires, sur la construction de ce que nous nommons le *je*. Au-delà du questionnement sur la psyché-modèle universelle, il y a beaucoup à apprendre et à considérer dans la manière de comprendre et de modeler ce que serait une supposée *normalité* : pour réfléchir, pour sentir, pour interpréter. D'autant que ces diversités neurologiques demandent des attentions, liens et relations particuliers qui souvent « mélangent » le privé avec le public, et se démarquent de la prétendue « progression » linéaire et universelle du « développement » depuis l'enfance. Cela a des conséquences pour leurs prises en charge, qu'elles soient psychologiques, médicales, éducatives, etc. Mais aussi pour les relations « privées », les dynamiques familiales, et même la formation de soi.

Cette prise en compte de la diversité neuropsychique a été théorisée par Eva Feder Kittay dans ses dimensions éthiques et philosophiques mêmes⁸⁹⁴. Il reste plusieurs regards à croiser, depuis d'autres types de diversités, mais aussi à les mettre en relation avec d'autres cultures, d'autres géographies, des manières non modernes de s'approcher des diversités. Ces implications n'ont pas été proprement posées dans cette étude.

Ce qu'il reste à faire pour moi est de continuer à faire. De me rapprocher des autres qui sont concernés, de proposer ce travail et de tester cette proposition pour savoir si elle répond véritablement aux sources des demandes que j'ai interprétées. La suite consiste donc à continuer en faisant lien, en construisant la relation. C'est mettre nos voix et nos corps en jeu pour créer ce monde où tous les mondes puissent entrer. C'est arroser nos parcelles. C'est nous partager. Pour maintenant, et pour après. C'est agir pour que ce monde, souvent absurde, ait du sens.

⁸⁹⁴ Voir Feder Kittay in Laugier, *Tous vulnérables ?*, p. 89.

Soin et résistance en anthropocène

L'objectif de ce travail était de modeler une éthique susceptible d'accompagner les modes pluriels de défense de la diversité des vies. En vue de l'autodétermination des personnes et des peuples. De telle manière qu'il serait impossible de juger unilatéralement si cela a été accompli. Plus radicalement en effet, une recherche conduite sur la base de la théorie critique latino-américaine ne se conclut pas dans un document écrit –si elle conclut–. Sa finalité, autant que son terme, est dans nos vies.

Nul imaginaire n'aide réellement à prévenir la misère, à s'opposer aux oppressions, à soutenir ceux qui « supportent » dans leurs corps ou dans leur esprit. Mais l'imaginaire modifie les mentalités, si lentement qu'il en aille. [...]

La poétique ? Précisément cette double portée, d'une théorie qui tâche à conclure, d'une présence qui ne conclut (ne présume) de rien. Non point l'une sans l'autre. C'est par là que l'instant et la durée nous confortent.

Tout poétique est un palliatif d'éternité⁸⁹⁵.

Je ne sais pas si nous avons remède⁸⁹⁶. Je ne sais pas s'il est déjà trop tard, ou s'il y a des volontés pour bâtir autrement. J'ignore aussi dans quelle mesure une esthétique du care peut alléger un présent vulnéré et violenté, ou dans quelle mesure une autre éthique serait un chemin plus approprié pour la diversité.

Je me préoccupe de la vie et de la mort des humains, et cette préoccupation m'a amenée à étudier-imaginer les autres mondes-modes possibles pour faire vivre la vie. Je propose cette éthique-esthétique pour nous-vivre [vivirnos] et prendre soin de nos vies, jusqu'à notre mort.

Pour ma part, je cherche profondément la vie, la joie et le partage, et y parvenir m'a souvent conduite à prendre les chemins les plus obscurs, et même violents parfois. Ma quête est celle de tous ceux et toutes celles qui passent leur temps à rêver la joie, la justesse, la dignité, la tendresse et l'amour.

⁸⁹⁵ Glissant, *Poétique de la Relation*, p. 198. [Italiques dans l'original]

⁸⁹⁶ Hersch Martínez, Paul, *Afecciones en juego: remedios anunciados en El País de 1909 a 1914*, Ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, 2018.

ANNEXE 1 : CUIDADO Y RESISTENCIA EN EL ANTROPOCENO. UNA ÉTICA-ESTÉTICA DEL CUIDADO DECOLONIAL

No fue sino hasta que me convencí de la imposibilidad de La Verdad que aprecié la frescura de la honestidad.

Fue un largo camino ese, por años fui formada para aceptar –y hasta alabar– las producciones intelectuales alejadas de la realidad. Aún recuerdo, un diálogo entre filósofos al que asistí hace varios años. Hablaban de ética. De las éticas más modernas (en los dos sentidos, eran *modernos del tercer mundo* y eran las éticas más actuales). Al final de su conferencia, siendo aún joven y tímida, osé preguntarles cómo sus formulaciones se podrían llevar a cabo en el mundo, en nuestra realidad. Les compartí lo interesantes que me parecían los planteamientos teóricamente, y las enormes dificultades que veía para su realización. Los dos se miraron, y se sonrieron. Uno de ellos me respondió que eso se lo preguntara a aquellos que les interesara la realidad, que ellos eran filósofos.

Toda la sala rio a carcajadas. Yo reía con ellos, porque no sabía qué más hacer. Sentía que evidentemente había hecho una pregunta tonta, digna de burla. Pero a mí no me daba risa. Todavía no me da risa. Todavía no entiendo el chiste. El rechazo de la filosofía por el mundo vivido no sólo no me da risa, me da vergüenza. Con esta breve historia, les he compartido ya dos de las motivaciones más grandes que tengo para hacer esta investigación: propongo pensar *desde-con-para* mi mundo y mi valor intelectual máspreciado es tratar, lo más posible, de ser honesta.

Al hacer una tesis *por demanda*⁸⁹⁷ no solamente reafirmo mi compromiso con mi realidad sociohistórica, sino que busco inscribirme también en la historia intelectual de América Latina que, desde Orlando Fals Borda, pasando por Paulo Freire, Aníbal Quijano, la teoría decolonial, los estudios culturales, la antropología, los estudios de género y de la comunicación se ha esforzado por pensar-hacer desde nuestra América. Dicho de otra manera, a pensar la investigación y la academia como un compromiso transformador del

⁸⁹⁷ Cf. Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*.

mundo, lo aprendí en algunas de las aulas en las que me formé, y más tarde, revisitando desde Francia la historia intelectual de nuestra región.

El transitar este estudio

Pensar la investigación como una manera de hacer mundo implicó para mí comenzar con una política de la escucha y no con un interés o pregunta prefabricada unilateralmente. Comencé esta tesis con un año (agosto 2017-junio 2018) en el Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México, situado en la sede de Cuernavaca, Morelos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) Desde mi formación de maestría había conocido las *Metodologías Horizontales*⁸⁹⁸ y pensaba en co-construir un proyecto de investigación que cumpliera al menos dos propósitos: titularme y hacer algo desde-con-para una realidad social.

En septiembre de 2017, tembló en esa región del mundo, lo cual dañó las instalaciones del programa del INAH, además a toda la comunidad y a otras cercanas. Eso hizo que durante los primeros meses me dedicara a hacer una investigación documental de la historia de la producción del programa de investigación, al tiempo que iba conociendo y me iban conociendo los miembros.

Organicé algunas sesiones con el equipo de trabajo, reflexionamos juntos sobre las prácticas del programa, compartí con ellos y ellas mi deseo de hacer un proyecto que no sólo sirviera para titularme, sino que pudiera tener sentido para sus prácticas también. Tiempo después, comencé a compartir mis prácticas estéticas (teatros de participación), tanto con el equipo, como con las comunidades con las que el programa se relaciona.

En el verano de 2018 llegué a vivir a Francia para completar la segunda parte de mi formación doctoral. Participé en coloquios, jornadas de estudio, congresos. Seguí varias formaciones, al tiempo que estudiaba la especialización en Epistemologías del Sur del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Vivir en Francia me hizo perder muchos de los privilegios que tenía –invisibilizados– en México. Volveré sobre la importancia de este punto, por el momento baste decir que no fue sino después de leer y discutir con muchas personas, en muchos contextos, que llegué a la formulación que ahora les comparto.

⁸⁹⁸ Corona Berkin et Kaltmeier, dir., *En diálogo : metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*.

Esta tesis, desde un optimismo estratégico⁸⁹⁹, busca abonar a la construcción de *Un mundo en el que quepan todos los mundos*⁹⁰⁰, al describir-elaborar una propuesta ética en sintonía con las defensas de la vida, en su pluralidad, realizadas y mantenidas en América Latina. Entiendo mi labor como la de una *intelectual de retaguardia*⁹⁰¹, busco entonces acompañar conceptualmente una ética que ya es vivida: la ética detrás de las defensas de las vidas.

Importa decir que esta demanda *es y no es* explícita, dependiendo el paradigma de interpretación en el que nos situemos. Es decir, que yo he escuchado y he leído a muchos defender el valor de la vida, de los territorios, de la ternura y de los cuidados. Al mismo tiempo que lo hacen con las palabras que tienen, con los conceptos con los que cuentan, que algunas veces resulta suficiente. Sin embargo, me di cuenta de que a veces, en este mundo estructurado de manera moderna-colonial, estas resistencias-defensas le exigen derechos a un estado colonial, y para hacerlo, pasan por *las formas del amo*⁹⁰², por sus conceptos, por sus autores, por sus derechos humanos universales.

Hay una ética –ya vivida– en estas defensas de la vida que a veces es obligada a traducirse a términos, valores y formas modernas. Al traducir estas resistencias por la vida a palabras y valores modernos, me pareció que muchas veces quedaban desprovistas de su sentido fundamental y eran asimiladas por retóricas incluyentes (o incluso salvacionistas⁹⁰³). Es ahí que interpreté la demanda de construir una ética no-moderna que busca dar cuenta del valor de las vidas para los subalternos del sistema-mundo moderno.

Una demanda es una petición o una exigencia que busca satisfacer una necesidad. Desde las éticas del cuidado y la epidemiología sociocultural considero que lo que sea una necesidad y una respuesta adecuada a la misma, son productos simbólicos-hermenéuticos. Es decir, que tanto la necesidad como su respuesta son interpretaciones-interpretables⁹⁰⁴. Lo cual significa que habría una necesidad que podría ser interpretada por algunos como urgente en una cultura

⁸⁹⁹ Ver introducción Molinier, *Le care monde: trois essais de psychologie sociale*.

⁹⁰⁰ Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, « 1996 Cuarta Declaración de la Selva Lacandona ».

⁹⁰¹ Santos De Sousa, *Na Oficina do Sociólogo Artesão aulas 2011-2016*.

⁹⁰² Lorde, « The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House ».

⁹⁰³ Bidaseca, « “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café”: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial ».

⁹⁰⁴ Cf. Pierron, *Vulnérabilité: pour une philosophie du soin* ; Pierron, *Ricœur: philosopher à son école*.

mientras que la misma necesidad podría no ser tal desde otro marco cultural. Una necesidad, y su respuesta, son, en alguna medida, producciones socioculturales.

Es en ese sentido que sostenía que la demanda que he elegido escuchar para esta investigación podría ser –o no– reconocida, en función del sistema hermenéutico que se utilice. Además, epistemológicamente no comparto la idea de ningún realismo ni objetivismo. Creo que hacemos cosas, y nuestros mundos, con palabras⁹⁰⁵. De manera que, al nombrarla, produzco la demanda; que no sé si exista independientemente de mí, porque no tengo acceso epistemológico a un mundo independientemente de mí. Esta demanda es una producción mía, en la medida en la que un problema de investigación es problemático para quien lo considera como tal, y lo justifica como tal.

Durante mi trabajo en el programa de investigación en México, me di cuenta de que tanto las comunidades originarias, los comités de pacientes organizados, las resistencias contra los megaproyectos usaban los valores modernos en contra de la modernidad. Ahí vi la necesidad. La necesidad de palabras no modernas, anti-modernas, para acompañar aquellos y aquellas que resisten la modernidad-colonialidad.

Construí la demanda vinculando tres registros diferentes: las resistencias por la vida y para la diversidad mantenidas por los pueblos originarios de nuestro continente, las resistencias por la vida sostenidas por los practicantes de la medicina social y la salud colectiva, y finalmente, la defensa de la vida que comienza a vislumbrarse en los estudios del antropoceno. Uno de los primeros eslabones de esta tesis es el esfuerzo por unificar las luchas, que para mí comenzó, con tejer conceptualmente en qué sentido la defensa de las vidas puede ser compatible con estos tres registros. El segundo movimiento de esta investigación fue generar una propuesta ética en eco a estas resistencias.

La tesis está organizada en cuatro capítulos. El primero es un capítulo de metodología, en el que comienzo por elaborar mi lugar de enunciación, preciso mi posición epistémica y metodológica. Particularmente explícito el sentido que le di a hacer teoría fundada. En un segundo momento, en esta misma etapa, describo mi trabajo en el programa Actores Sociales

⁹⁰⁵ Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*.

de la Flora Medicinal en México, desde mi llegada hasta la organización de mis acciones en él. Finalmente, doy cuenta de las decisiones tomadas que dieron forma a la tesis que sostengo.

El segundo capítulo es el de ética, en él comienzo por describir a qué me refiero con la frase *una ética por demanda*, doy cuenta de la construcción-interpretación de esta demanda con los tres interlocutores elegidos: los pueblos originarios, la medicina social y la salud colectiva y los estudios del antropoceno. En un segundo momento, describo la ética que propongo para responder a esta demanda. Construyo la respuesta, la ética del cuidado decolonial, vinculando una interpretación decolonial de las éticas del cuidado con la epidemiología sociocultural en tres ejes: una antropología del humano vulnerable, un análisis de las dinámicas de atención y desatención estructuradas por el sistema-mundo moderno, y una valoración de la contextualización de las decisiones.

El tercer momento de este estudio es el antropológico, que comienza por el planteamiento filosófico de la indeterminación radical humana, la descripción detrás de caracterizar la condición humana en tanto que “vulnerable”. A partir de la afirmación de la carencia de sentidos para la acción, vinculo la antropología filosófica con la antropología sociocultural, particularmente con la comprensión simbólica del devenir humano. En ese sentido, explico cómo la modernidad ha establecido un contenido cultural específico, particular y situado como el modelo universal de la humanidad; y esa metonimia se traduce en daños y muertes evitables, además de discriminación, sub-humanidades y sufrimientos. Sigo la propuesta de la teoría decolonial y analizo la modernidad-colonialidad en cuatro ejes: modernidad, colonialidad, capitalismo y patriarcado; y explico en qué sentido cada una de estas ideas-mundo se traducen en daños y muertes evitables en el campo de la salud. Finalmente, concluyo ese capítulo presentando un modelo de la condición humana susceptible de sostener la ética del cuidado decolonial en los términos que la propongo en tres momentos: describo en qué consiste “el fracaso moral de la modernidad”, desarrollo en qué sentido la ética es, desde una perspectiva sociocultural, hermenéutica. Finalmente, retomo la propuesta de *sentipensar* la vida, para hacernos cargo de la experiencia de la vida y de la muerte humanas desde un paradigma no solamente racional. Propongo que las decisiones no sean tomadas sólo “racionalmente”, con “garantías” argumentativas, sino ajustadas tanto sensible como intelectualmente.

El último capítulo es de estética, en él comienzo por dar cuenta del significado del concepto de estética, desde una perspectiva decolonial, que hace referencia a la dimensión *pathica*, sensible, de nuestras vidas. Presento una interpretación de los teatros de participación en tanto estéticas descoloniales, en dos sentidos: por su invitación a la narración de historias de todas desde una política de la escucha, y por su apuesta por las representaciones metafóricas –no anecdóticas– de las historias compartidas. Finalmente, propongo una *estética del cuidado* como respuesta a la demanda por la vida, para afirmar que en nuestros mundos caben todos los mundos.

Quizá la parte más complicada de mi deseo de escribir un apartado en español dentro de esta tesis en francés es la tentación de “resumir” la tesis. La epistemología moderna nos hace creer que hay ideas principales y otras secundarias, y que de alguna manera las primeras incluyen las segundas, o las segundas son menospreciadas. Este estudio no es moderno, ni participa de la idea de un progreso lineal. Así, la tesis es sus detalles, sus matices. Imagino este estudio como un caleidoscopio, compuesto de pequeñas piezas talladas, superpuestas las unas en las otras. Cada pieza es susceptible de ser trabajada por sí misma, en su relación con algunos eslabones, o en su relación a todo el conjunto, y cada elección daría resultados distintos.

Me gusta la imagen del caleidoscopio porque da cuenta de la belleza y el encanto que nos pueden provocar las teorías y los conceptos, a tal punto, que parecieran fines en sí mismos. Los conceptos son bellos, pero lo más valioso es lo que hacemos con ellos. En mi caso, he intentado construir una tesis de filosofía que responda al mundo y he intentado responderle yo misma instaurando en la realidad lo que propongo en este documento. Tomándome mi propia medicina. Intentaré describir –de alguna parcial manera– una de las formas posibles de esta medicina mía, esta *ética-estética del cuidado decolonial*.

Una ética-estética del cuidado decolonial

Una ética implica, siempre, un modelo antropológico. Ser humano, desde las perspectivas elegidas, significará ser vulnerables. Dicha vulnerabilidad reside principalmente en nuestra mortalidad. Después, esta vulnerabilidad se actualizará en nuestra carencia de sentidos para la acción: nuestra irremediable interdependencia. Esta interdependencia inscribe a la sociedad y a la cultura en la condición humana.

Una estética del cuidado es una invitación a sentir y construirse a partir de las vulnerabilidades que cada uno y cada una actualiza; comenzando por la mortalidad de nosotros mismos, de nuestros conocidos. Es aceptar y construir a partir del reconocimiento y valoración de nuestras incertidumbres, nuestras dudas, nuestra incompletud (el hecho de que no sabemos qué decir, qué ser, qué hacer de nosotros mismos).

Esta estética del cuidado, a partir de la afirmación de nuestras vulnerabilidades, propone construir nuestras sensibilidades con una orientación a la vida, orientar nuestras atenciones a los cuerpos, a las relaciones con los otros y las otras, con lo comunitario y las formas plurales del compartir.

Si nuestra condición humana no nos dicta nada, si nada nos ha impedido ser la especie genocida que hemos sido, tampoco estamos condenados a continuar siéndolo. Una ética del cuidado refuta la idea de que haya contenidos morales universales, en ese sentido, una estética del cuidado busca dismantelar el reparto de lo sensible⁹⁰⁶ (quién y cómo sienten, el buen y mal gusto, quién es histérica, desbordada...) y de la sensibilidad instituidos actualmente sobre jerarquías y supuestos coloniales.

Una estética del cuidado es también la actualización –y valoración– de la imaginación compartida, de la creación colectiva entre diversidades. Es una apuesta por la ternura, por las formas de afectividad subalternizadas, que paradójicamente son las que sostienen el mundo (las mujeres que se preocupan, que se desbordan, que ponen atención, que son sensibles a los otros y al mundo). Estas prácticas sensibles subalternas nos muestran que (muchas veces, quizá la mayoría de las veces) amamos la vida y vivimos, que gozamos compartir, que gozamos nuestra interdependencia.

Comprendo “estética” desde su raíz griega “aesthesis” que siguiendo a Walter Mignolo⁹⁰⁷ entiendo como el fenómeno común entre los seres con sistema nervioso que les permite sentir. Es la sensibilidad, la afectabilidad, la propensión a ser afectado por todo lo que no somos nosotros, que está presente a lo largo de la vida de todos nosotros, y no sólo en la

⁹⁰⁶ Cf. Rancière, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*.

⁹⁰⁷ Mignolo et Gómez Moreno, dir., *Estéticas y opción decolonial*; Mignolo, « Aesthesis descolonial »; Mignolo, *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*.

esfera del arte. Refutamos el dominio de la estética moderna sobre el concepto, además de su limitación a la esfera del arte.

Una parte fundamental de lo que defiendo en esta tesis es que la dimensión estética de la vida humana no sólo no es soslayable, sino que la vida humana, lo que sea que fuere, se crea desde-con-para ella. Todas nuestras acciones, decisiones y conductas son posibles gracias a nuestros sentidos y a nuestra sensibilidad. Nuestra sensibilidad es el puente entre nosotros y nuestros contextos, y la relación que establezcamos con los otros, será necesariamente sensible.

La estética será el conjunto de estos procesos, acciones y eventos que imaginamos, sentimos, realizamos para responder a nuestros mundos. Al reivindicar este tipo de estética, busco reapropiarme también de la creación y la imaginación. Busco validar la capacidad de todas y todos para inventar, imaginar, crear y ajustarse a las circunstancias y a los contextos que siempre son sensibles.

Esta revolución sensible está en el corazón de mi proyecto, puesto que una ética del cuidado decolonial necesita imaginación, creatividad, justeza moral elaborada sensiblemente. Una ética sin delegación ni representantes necesita de la autonomía de cada uno y cada una, y de las comunidades. La libre determinación para las personas y los pueblos necesita del reconocimiento de la capacidad de imaginación y de creación de todas y todos. Es en ese sentido que una (esta) ética decolonial es una (esta) estética decolonial.

Mi tesis funda la ética en la estética: propongo considerar la percepción, la sensación, la afectabilidad y la representación sensible como el fundamento de nuestras humanidades y como la raíz de nuestros vínculos sociales. Esta voz ética tiene como particularidad la sensibilidad hacia los otros, hacia sus deseos, sus expresiones, sus gestos, sus manifestaciones de vida, y todo esto sin renunciar cada cual a sí mismo, a la propia sensibilidad.

Es una estética de la relación. Una estética que es liberación porque no basta decir que el cuidado y los vínculos son importantes para ser en el mundo, sino que importa comenzar ya a ejercer prácticas sensibles atentas, hacia sí y hacia los otros. No es suficiente reconocer la importancia del cuidado, sino que es indispensable desarrollar (en cada cual concretamente, no sólo teóricamente) una estética del cuidado, del cuidar, de sí y de los demás.

Una estética del cuidado es una sensibilización a la atención, a la escucha, a los cuerpos, a las expresiones, gestos, silencios, y todas las formas del cuidado que hay que adivinar, percibir, interpretar, suponer e imaginar. Cuidar es siempre realizar una estética particular: sensible, insensible o indiferente frente al otro. Cuidar es siempre una tarea sensible, aunque la sensibilidad sepa realizarse en indiferencia, dominación o crueldad.

Si reconocemos que las situaciones son ambiguas, porque están cargadas de afectos, de universos simbólicos y de múltiples sentidos, la dimensión estética es nodal para la toma de decisiones. Sensibilidad, afectos, percepciones, representaciones, en una palabra: la “estética”, constituyen el corazón de la moralidad humana. Una moralidad que es ella misma una dimensión simbólica (construida y dependiente de la socioculturalidad de la vida); lo que hace de la ética una hermenéutica. Una ética-estética del cuidado decolonial valora la vida y aquellas y aquellos que la sostienen, instalando como horizonte moral el elogio de la afectividad, de la sensibilidad, de las miradas, de las pausas, de la escucha, de la alteridad, de las diversidades.

La sensibilidad es también una creación cultural, también a sentir se aprende. En ese sentido, esta ética-estética va acompañada de una pedagogía particular, una pedagogía que nos modele cómo *se siente* la responsabilidad. *La indiferencia de los privilegiados*⁹⁰⁸ es una construcción socio-cultural que enseña a qué no se pone atención, todo aquello que no vale, todas las omisiones que están validadas (hacia los otros, o hacia sí mismo).

Cuidar implica una estética en el sentido que implica una apertura hacia el otro, para resonar con él. Por supuesto que eso será moldeado culturalmente. Cuidar implica una ética porque implica decisiones (para empezar el cuidar mismo es una elección), decisiones que serán tomadas según ciertos valores, actualizando ciertas formas de moralidad en la relación al otro. Infinitas posibilidades para la concretización de las relaciones de cuidado.

Entre todas las posibilidades para las relaciones interpersonales propongo, con esta ética-estética, reconocer que la vida no se sostiene a sí misma, que la vida exige atención, atenciones. Cuidar las vidas implica sensibilidad y elección, que se concretizarán en cada

⁹⁰⁸ Cf. Tronto, *Moral Boundaries* ; Tronto, *Caring Democracy*.

circunstancia, tendiendo a la justeza, que se entiende como el ajustamiento sensible de cada decisión.

Apostar por la vida es una decisión que no acepta heteronomía, no puede imponerse. Nada hay aquí de normativo, ni de imperativo, ni en la relación, ni en el cuidado de la vida. La vida humana es vulnerable, lo que la vuelve relacional. Decir que *Nuestra lucha es por la vida* es decir que vemos en vivir un valor; lo cual implica hacernos cargo de la sociedad y los vínculos sociales, que son la condición de posibilidad de la vida humana. Una ética por la vida es una ética de la relación.

La estética aparece, así como la sensibilidad que caracteriza el ser en el mundo de los humanos, que tiene muchas maneras de realizarse socioculturalmente, desde el cuidado afectivo, pasando por la insensibilidad y hasta la indiferencia. Elijo una estética del cuidado, que es una sensibilidad hacia la alteridad y los lazos sociales, por medio de la comunicación (bajo todas las formas que ella pueda realizar, excluyendo una *epistemología de la transparencia*⁹⁰⁹).

Con esta estética del cuidado decolonial promuevo la formación de una sensibilidad hacia la vida, la inversión de los criterios de relevancia que dictan qué importa y qué no; para mi propuesta los gestos cuentan, las miradas cuentan, la gestualidad cuenta, el tono con el que hablamos cuenta, los silencios, el gozo y el sufrimiento, cuentan. Instituir una estética del cuidado es cambiar la atribución socio-estructurada de la atención, desde la percepción misma; es, sobre todo, una exigencia que se opone a las dinámicas socio-estructuradas de producción de inexistencia, de invisibilización. Una estética del cuidado rechaza las desatenciones, y las incurias, que se realizan actualmente.

La estética del cuidado respondiendo a las demandas

En el apartado anterior he presentado una breve semblanza de lo que propongo en esta tesis, por supuesto que llegar a formularlo y sostenerlo me tomó varias revisiones, en varias disciplinas, que han sido desarrolladas en el documento en francés. También en el texto en francés he desarrollado las implicaciones tanto de las ideas que sostengo como de sus

⁹⁰⁹ Cf. Glissant, *Philosophie de la Relation* En esta obra Édouard Glissant distingue la opacidad de la presunta transparencia moderna. A partir de estas distinciones, defendemos el derecho a la opacidad.

alternativas modernas, particularmente en el campo de la salud. Me interesa, en esta etapa, compartir en qué sentido una estética del cuidado decolonial puede constituir una respuesta a las demandas que ha resonado a lo largo de esta investigación.

Si el propósito de una epidemiología sociocultural es el de visibilizar los daños evitables, para prevenirlos cuando eso es posible; el propósito de una estética del cuidado es acompañar la dimensión sensible-afectiva-simbólica de nuestras vidas y nuestras muertes. Es decir, sé que la estética no puede evitar la muerte, mi apuesta es que puede acompañar y hacerse cargo de la vida, acompañar nuestro vivirnos la vida.

En resonancia con las luchas por la vida, encarnadas, primero, por los pueblos originarios que fueron construidos como *los –radicalmente– otros* de la modernidad, esta ética-estética comienza por integrar a la resistencia el sentipensar, el corazonar, es decir, por la afirmación de la dimensión emocional de la lucha y de las resistencias. Hay que recordar que las sensibilidades en resistencia son vidas también, y sus vidas también cuentan. Las vidas en resistencia también están desarrollándose en presente, importa defender el gozo. Para acompañar esta dimensión, propongo las estéticas decoloniales, que practico en su forma teatral, y que pueden acompañar a los cuerpos sensibles que resisten, acompañarlos a sentipensar el pasado, el presente e imaginar los futuros. Imaginar cómo sería ese mundo en el que caben todos los mundos.

Por medio de la afirmación de la vulnerabilidad humana y de la falta de sentidos para la acción, he sostenido que todas las configuraciones de sentido son posibles y que en ese sentido la ética es hermenéutica. Siguiendo esa afirmación se puede ahondar en el significado que tendría una verdadera interculturalidad y cómo construirla. Es necesario recordar que, sólo podemos ser responsables si nos afirmamos como humanos capaces, imaginativos, sensibles.

En lo que respecta a la medicina social y la salud colectiva quisiera concentrarme en la disminución de aquellos daños que fuesen evitables. Lo primero que quisiera decir es que, aquello que sea calificado como un daño “evitable” o “inevitable” no sólo es una cuestión técnica, sino también sensible, puesto que habría que aceptar la inevitabilidad de la muerte humana, lo que conlleva a ponderar cuándo estamos dispuestos a aceptarla –aunque sea

inaceptable—. Dicha aceptación de la mortalidad es una decisión sensible, emotiva. Así, la salud y sus políticas no son datos, sino construcciones sobre decisiones. Y hay que recordarlo.

En otro sentido, para la salud colectiva, es indispensable la descolonización de la bioética, de la mano de la descolonización epistemológica. Hay que recordar que la medicina tiene una vocación –primera– con el acompañamiento de la vida y de la muerte, y no con los indicadores, ni con las estadísticas. Se vuelve urgente abandonar una ética formal (principalista), propongo girar hacia una ética del cuidado en la salud pública. Dicha ética, la construí sobre tres ejes (elaborados en el capítulo de ética): la antropología del humano vulnerable, los análisis de las dinámicas de atención y desatención que estructuran el mundo vivido, y la contextualización indispensable para las decisiones.

Finalmente, insisto durante todo el trabajo, en una definición de la vida humana que no es reductible a signos vitales, sino que lleva inscrita, irremediamente, la cuestión de la búsqueda de sentidos. Los sentidos para hacer la vida no están hechos, sino que son imaginados e instituidos socioculturalmente más allá del control de los hospitales y de la biomedicina. La medicina no tiene el monopolio de la vida humana. Lo que sea la vida humana es responsabilidad de todas y de todos, ninguna disciplina tiene primacía. En ese sentido, defender el derecho a la salud implica defender la vida, lo que nos lleva a valorar el cuidado que la sostiene antes, durante y después las intervenciones de la biomedicina.

Se vuelve necesario comprender las interrelaciones y las dinámicas sociales que dan forma a las situaciones y a las decisiones: de cuidado, de salud y de salud colectiva. Se trata de construir nuestras opciones para la salud y para la vida desde la complejidad, la fluctuación, la información incompleta y la opacidad que caracterizan nuestra humanidad. Esto, para conseguir disminuir los daños evitables, diferir las muertes que sean diferibles, controlar las enfermedades controlables, para acompañar a los humanos fragilizados a lo largo de sus itinerarios de vida y de muerte.

En cuanto a los desafíos que presenta nuestra época, el antropoceno, lo que está en juego es la definición misma de la época, de la problemática, de lo que nos pasa. Dicha descripción constituye un terreno de batalla para decidir cómo caracterizar la crisis, lo que será considerado como lo central y lo que será entendido como secundario. Para lograr describir

nuestra época, y sus problemáticas, siguiendo las epistemologías del sur⁹¹⁰, considero indispensable descolonizar, desmercantilizar, democratizar y despatriarcalizar nuestras aproximaciones académicas y los imaginarios de los que nos servimos para sentipensar el mundo. Eso, sólo para describir la problemática. Se hace indispensable aceptar que es la modernidad, sus disciplinas y sus imaginarios, los que nos han conducido a este momento. Por lo tanto, ellos no pueden (y me pregunto si lo desean) sacarnos de esta crisis.

Para salir de la crisis, propongo la práctica de las estéticas decoloniales, es decir, reencontrarnos en nuestros sentipensares para imaginar lo que deseamos para el mundo, para imaginar las maneras en las que podemos y queremos relacionarnos para actuar conjuntamente. Precisamos imaginar de manera no moderna, anti-moderna; para esto necesitamos formar de manera diversa nuestras sensibilidades.

Moralmente, las crisis hacen evidente que la moral no es susceptible de ser impuesta, y si lo es, nadie le hará caso, buscaremos burlar las reglas y la heteronomía. La moral no acepta la heteronomía, ni siquiera cuando son los expertos los que buscan normar, ni siquiera cuando utilizan toda la ciencia moderna. Los saberes disciplinares, académicos y modernos no han sido susceptibles de cambiar la manera de vivir de las personas para revertir el cambio climático, por ejemplo. Ni siquiera se ha conseguido que las voluntades políticas se alineen con la ciencia moderna.

Propongo una aproximación sensible a la crisis, a partir de la sensibilidad a la vulnerabilidad humana. Una aproximación que privilegie la imaginación moral y social. Una de las grandes victorias del sistema-mundo es la creencia compartida de que el mundo “ya es así”, de la manera que la modernidad lo ha impuesto. Es decir, que los imaginarios modernos constituyen “la realidad”, de manera que aprisionan el imaginario para obligarnos a aceptar que la institución actual del mundo son las condiciones de posibilidad de la vida, del mundo y de la realidad.

Sabemos, sin embargo, que el sistema-mundo está construido sobre errores lógicos mayores, dándole primacía moral al capital sobre la vida, dándole primacía a la vida humana sobre otras formas de vida y sobre el planeta, el cual constituye la condición de posibilidad de toda

⁹¹⁰ Santos De Sousa, « Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-Colonialismo e Interidentidade » ; Santos, *Una epistemología del Sur* ; Santos, *Justicia entre saberes*.

vida⁹¹¹. En otras palabras, la modernidad ha subestimado la interdependencia de sistemas, la fragilidad de los equilibrios que nos sostienen. Para comenzar a formar una mirada ética es necesario aclarar el orden lógico: se necesita un planeta para que haya vida, vida para que haya vidas humanas, y solamente después de que garanticemos las vidas humanas podremos preocuparnos –lo que se preocupen por eso– por el capital.

Este conjunto de reflexiones son algunos de los ecos de este estudio hacia las demandas elegidas como interlocutoras. Vale la pena precisar que las reflexiones sobre salud son mucho más amplias y detalladas en el estudio, puesto que tanto las éticas del cuidado como la epidemiología sociocultural constituyen los dos pilares sobre los que he tejido esta investigación. En ese sentido, en cada capítulo, siempre que sentí la necesidad de elaborar algún ejemplo, elegí ejemplos del campo de la salud; de manera que hay destellos y matices sobre salud a lo largo de todo el estudio.

La opción decolonial: hablo desde mis sures

Una de las primeras lecciones que me dieron las epistemologías del sur fue la importancia de hablar desde mis sures. Después leí una versión de la misma idea en Édouard Glissant con la frase “el lugar es ineludible”⁹¹². Después pude vincular esta idea con el pensamiento situado de los estudios feministas y de la teoría decolonial. Pero para explicarme, quizá vale la pena comenzar otra vez por el principio.

Yo nací, crecí y viví una buena parte de mi vida en Guadalajara, México. Formada en filosofía moderna-colonial, no sabía justo qué tenían “los grandes autores” que los hacía ser “grandes”, pero sabía que (yo) no podía serlo. Sin embargo, aun así la modernidad me había dicho que las ideas tenían valor por sí mismas, entonces podía aceptar el nunca ser una “gran autora” (eso ni existía en femenino en filosofía) pero sentía que podía pensar en universal, o al menos que el pensamiento en universal era posible. Aunque tampoco lo pensaba mucho, era una de las premisas mayores, axiomas, de la filosofía.

Después de años de formación, llegué al doctorado, y arribé a Francia. Por fin. Finalmente, estaría en los sitios donde se produce la filosofía de primera. Estaba lista, había esperado toda

⁹¹¹ Degeorges, « La quatrième voie : les politiques de la Terre face à l'Anthropocène ».

⁹¹² Glissant, *Philosophie de la Relation*, p. 87.

mi vida. Pronto comencé a ser tratada en tanto que “el caso latinoamericano”, o “el caso mexicano”, no podía hacer “afirmaciones universalistas” (en realidad eran universalmente anti-universalistas) porque yo sólo era un caso.

Me cortaban sistemáticamente la palabra. Me trataban como persona de segunda. Creían, supongo por mi incapacidad a usar propiamente el subjuntivo en francés, que yo era tonta. Y me trataban como tal. Un profesor, mientras presentaba mi investigación, me preguntó si la había pensado realmente. Ni hablar de algunos estudiantes que sólo me consideraban si podían sacar provecho de mí, y rara vez podían.

El universal no era tan universal. Hablaban de Latinoamérica o de México, sin conocer o sin citar a los autores. Apropiándose –mal y sin citar– de la teoría decolonial. Incluso en eventos académicos o en libros. Como si pudieran usar la palabra (como adjetivo) “lo decolonial” sin necesidad de leer la teoría. Impensable hacer lo mismo con los conceptos de *sus* grandes autores.

Mientras todo eso (y más) me iba pasando, iba profundizando en las epistemologías del sur y en la teoría decolonial. Iba dándole más sentido a sus conceptos, a sus palabras, al por qué de la lucha. Y pude apropiarme del sentido de hablar desde mi propio lugar, desde mis vulnerabilidades, desde mis intersecciones, desde mis sures.

Tomé la opción decolonial. En mi caso, significó una posición epistemológica-metodológica-ética, pero también existencial. Tomar la opción decolonial es asumirme desde mi *herida colonial*, desde mi no-ser moderna. Yo soy una de las otras de la modernidad. Desde el inicio de este documento me sitúo en el sitio que me ha sido otorgado en la matriz colonial: soy latina, soy mexicana, soy de provincia, soy mujer, soy madre, no soy rica, trabajo para vivir, soy neurodiversa. Y ya no persigo a la modernidad. No quiero ser moderna, ni altermoderna, ni posmoderna. Estoy orgullosa de ser la otra de la modernidad, bárbara con respecto a ella, y definitivamente no su heredera⁹¹³.

Dicho esto, es claro que si me di cuenta de la fuerza de la modernidad-colonialidad en Francia, es porque en México, gracias a mis privilegios, no lo había sufrido sistemáticamente. Me sitúo en las fronteras y no compito en las olimpiadas de las opresiones. Reconozco mis

⁹¹³ Cf. Mignolo in Mignolo et Gómez Moreno, dir., *Estéticas y opción decolonial*.

privilegios, el más reciente es poder hacer este estudio. Es justo desde este reconocimiento de lo que tengo y puedo, que elegí comprometerme con la opción decolonial. Bien podría intentar convertirme lo más posible en un hombre moderno, y he elegido la memoria, mi propia memoria.

Este habitar la frontera⁹¹⁴ ha sido, sin duda, uno de los retos más profundos de este estudio, en el que busqué hacer una argumentación y al mismo tiempo intenté escapar de la modernidad. Me gustaría compartir dos ideas sobre este punto:

La primera, siguiendo la imagen de Audre Lorde⁹¹⁵, en algún momento del estudio decidí que a mí no me interesa el paradero de la modernidad. No me interesa ni destruir la modernidad, ni criticarla, es un fin en sí mismo para mí. No me defino ni a mí, ni a mi estudio, desde la modernidad. Yo no sé si las herramientas del amo pueden destruir su casa, lo que sé es que esa revolución-destrucción no es la mía. Lo que yo busco es salir de la casa del amo, escapar de sus fronteras y vivir-me, vivir-nos la vida. Lo que pase con la modernidad se lo dejo a los modernos.

La segunda es que esta tesis, esta propuesta, no es la *verdadera* propuesta. Es una opción, no la única opción, por supuesto. Tampoco busco dar lecciones morales, ni normar nada. Si algo busco sería la vida, co-construir un mundo en el que quepamos todes.

La opción decolonial se presenta como una opción, no como una imposición, ni como la única opción. Esta tesis es igualmente sólo otra opción. Quisiera insistir entonces en que la modernidad-colonialidad también es sólo una opción, no es *la realidad*, y definitivamente no es la única opción. Mi apuesta más profunda es la multiplicación de las opciones.

El retorno a la lengua propia

Hacer este recorrido en español es importante para mí, por varias razones. Primero, porque este proceso comenzó con un año en el Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal, algunos de esos compañeros y compañeras han seguido mi transitar por este trabajo y me parecía importante que pudieran leer algo en nuestra lengua como parte de esta tesis.

⁹¹⁴ Mignolo, *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*.

⁹¹⁵ Lorde, « The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House ».

Es importante escribir en español porque varias de las demandas a las que busco responder han sido enunciadas en nuestro idioma, por lo que responderles, verdaderamente, implicaba hacerlo por medio de códigos susceptibles de ser comprendidos.

En la introducción a esta tesis explico brevemente en qué sentido justificar por qué mi tesis está en francés, siendo que responde a unas demandas que usualmente se enuncian en español o en portugués, es anacrónico. No comparto la idea de que la investigación sea un proceso lineal, progresivo y evolutivo. Definitivamente este estudio no fue así. Decidí hacer un doctorado en Francia, mucho antes de tener este tema de tesis, antes incluso de conocer el programa de investigación en México. La única razón para que esta tesis esté en francés es el gusto que tenía –y tengo– por una parte, de la filosofía francesa.

Aun así, nunca dejé de compartir el proceso de esta tesis en español, comienzo por anotar que cada capítulo, y algunas de las secciones, tienen epígrafes siempre en los dos idiomas. Imagino esos breves textos como pistas sobre el sentido del apartado. Es posible para un lector hispanohablante pasar por el texto en francés e interpretar algún sentido de las piezas del caleidoscopio. Además, participé en varios congresos, coloquios, de los que citaré a continuación aquellos que son rastreables para quien esté interesado en profundizar en algún aspecto de esta tesis.

Al comienzo del doctorado en octubre de 2018 participé en el coloquio *Roads to care* organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Coímbra, generosamente me invitaron a publicar mi ponencia en su revista, y ese texto está disponible en línea en idioma inglés⁹¹⁶. Ahí comencé con mi intuición de que mi tesis tenía que responder a la realidad, a una realidad particular.

También en 2018, al llegar a Francia, intenté explicitar en qué sentido la modernidad, particularmente, su racionalidad, se traduce en problemas morales. Ese texto fue publicado por la revista *En el Volcán Insurgente* y es posible acceder en línea a él⁹¹⁷.

⁹¹⁶ Salamanca González, María Grace, “Care as the human condition”, *Texto Aberto IEF* 7 (2019), 1-8. http://www.uc.pt/fluc/uidief/texto_aberto_IEF/Gonzalez_Care_as_the_human_condit_ion_2019

⁹¹⁷ Salamanca González, M.G. (2019). “[No] Es cuestión de lógica o de cómo las decisiones [no] se toman solas” en *En el Volcán Insurgente*, Número 57, Abril- Junio 2019. Disponible en: <http://enelvolcan.com/82-ediciones/057-abril-junio-2019/601-no-es-cuestion-de-logica-o-de-como-las-decisiones-no-se-toman-solas>

En octubre de 2019 participé en el VII Congreso Nacional de ALAMES México, con dos intervenciones, una mesa redonda sobre los retos de la bioética en México, ahí elaboré mi crítica a la bioética hegemónica, además de comenzar a imaginar cómo sería otra bioética, esa mesa está disponible en YouTube⁹¹⁸. En ese mismo evento, presenté junto con mi director de tesis Paul Hersch Martínez la articulación entre las éticas del cuidado y la epidemiología sociocultural en los tres ejes que lo desarrollé. Esa presentación fue publicada en forma de artículo en un libro colectivo sobre ese congreso⁹¹⁹.

En enero de 2020 presenté el capítulo de ética de esta investigación en el 1er Congreso Internacional de Bioética: Conocimiento, Derecho y Nuevas Tecnologías en Salud. Pasado, Presente y Futuro de la Universidad Nacional Autónoma de México, lo que dio lugar a la publicación de esa ponencia en la Revista de la Red Bioética de la UNESCO⁹²⁰.

Finalmente, en abril de 2020 realicé una serie de comunicaciones para la Facultad de Filosofía de la Universidad de Coímbra, en las que presenté varios de los ejes que sostienen este estudio: las éticas del cuidado y la teoría decolonial latinoamericana⁹²¹, una segunda en la que desarrollo brevemente las antropologías que sostienen este trabajo⁹²² y, finalmente, una tercera comunicación en la que vinculo las éticas del cuidado con la salud colectiva⁹²³.

A lo largo de la tesis insisto en que me gustaría que esta propuesta no fuese sólo juzgada por su precisión teórica, sino por lo que es posible hacer con ella. Sus posibilidades exceden las fronteras de un documento académico, y de las formas que permite el lenguaje escrito. Muchos de los rastros de esta tesis quedaron en conversaciones, en talleres, en juegos, en bromas.

⁹¹⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=DNsHe4OrA2U>

⁹¹⁹ Salamanca González, María Grace et Hersch Martínez, Paul. “La ética del cuidado desde la epidemiología sociocultural: hacia una ética contra-hegemónica” in Ruiz de Chávez Ramírez, Dellanira et Almeida Perales, Cristina, *El Derecho de la Salud. Un desafío para el México actual*. Zacatecas, México, ALAMES, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2020.

⁹²⁰ Al momento de escribir este apartado el número de la revista aún no está disponible en línea, lo estará: Salamanca González, M.G. “Éticas del cuidado, decolonialidad e interculturalidad”. *Rev.Redbioética/UNESCO*, Año 11, 1 (21): 59-67 enero- junio 2020. ISSN 2077-9445

⁹²¹ 23 abril 2020 “Éticas del cuidado y teoría decolonial latinoamericana”: <https://www.youtube.com/watch?v=G0XdaPAQGA4>

⁹²² 27 abril 2020 “Éticas del cuidado e interculturalidad”: <https://www.youtube.com/watch?v=fwYavrbHMQ4>

⁹²³ 29 abril 2020 “Éticas del cuidado y salud colectiva”: <https://www.youtube.com/watch?v=oYXNyVF7Bcl>

Este estudio es situado y las propuestas son eso: opciones. Particulares. Les invito a tomarlas, a pensarlas, a precisarlas, a criticarlas. No son importantes en sí mismas, yo misma estaría dispuesta a cambiar de opinión en cualquier momento, lo que importa es para lo que nos sirven, lo que hacemos con ellas. El diálogo sobre todo lo que aquí propongo, ha estado, y seguirá estando, abierto para todas y todos los que resuenen con mis preguntas.

Termino diciendo que espero esta opción que he construido sirva, sirva para construir un mundo más plural, menos jerárquico, menos violento, más atento, más gozoso. Ojalá nos sirva para vivirmos la vida. Éste es el último eslabón de esta tesis: volver al inicio, en mi propia lengua. Es el comienzo de nuevo: nos vemos a cada vuelta de esquina, nos vemos en las calles, nos vemos en los niños, nos vemos en la vida, que es lo único que cuenta.

ANNEXE 2: EXPERIENCIAS EN EL PROGRAMA ACTORES SOCIALES DE LA FLORA MEDICINAL EN MÉXICO

Mariana Bestard

Audio transcrito

6 de febrero 2020

Todo este tiempo estuve pensando, mucho, y muchas veces pensaba mientras iba manejando o caminando, y pues podría tener muchas perspectivas de lo que es el programa para mí, conforme fueron pasando los años, si me situó en cada uno de los momentos, pero en retrospectiva conocer el programa, después de lo que había vivido durante la carrera y durante el servicio social y también en la búsqueda de conocer acerca de plantas medicinales, fue como una esperanza. Como algo que me daba esperanza por la forma en que concebían la problemática que yo sentía que se acercaba a la mía en esos momentos.

Me acuerdo muchísimo del primer día que conocí a Paul, que justo estaban en una oficina más chiquita, y justo lo primero que me tocó hacer fue un cambio de oficina. Paul estaba subido en un estante sacando libros, y me sacó y me sacó libros, y me dijo que ahí estaba todo lo que yo quisiera leer y eso yo, como joven en aquel momento, lo agradecí mucho. Ya después me preguntó quién era, por qué me interesaba, y ya. Pues iba a las charlas que él presentaba, y a cada una que fui, aunque todas eran parecidas, siempre algo me sorprendía nuevo. Así fueron pasando también a lo largo de los años y como si por alguna razón u otra, si mis sueños o mi pasión o mi esperanza se habían como ido, a veces en esas charlas, como que todo revivía, el sentido.

Para mí, en general, eso significaba el programa para mí: un sentido, de hacer las cosas. Suena muy dramático, pero, como un sentido de estar vivo. Porque así soy de repente, me digo: ¿para qué uno está vivo? ¿Qué puede uno aportar en el mundo? Y siempre fue un tema que me apasionó, cómo se mezclaba todo ahí, para mí. Se mezclaban las personas, desde el conocimiento más intuitivo, de una contemplación profunda y de tradición, hasta las amas de casa y la ciencia, los menos queridos laboratorios que siempre los he mirado con desconfianza, pero también juegan un papel.

Alguna vez alguien que pasó por el programa, dijo que era un programa en el que estaban todos traumatados, y pues a lo mejor sí, un poco, creo que siempre ha habido personas bastante sensibles y también eso se agradece, porque en mi caso, también fue una forma de sentir que pertenecía a un lugar. Si llega alguien de otro país y le explicamos esto, pues sí va a llegar a la conclusión de aquel que dijo que era un lugar, un programa de traumatados, pues va a tener razón.

Entonces, Actores Sociales de la Flora Medicinal en México, es como si te sientas a ver un programa de México. De una realidad profunda de México, y creo que también de otros países, es un programa complejo, con muchas encrucijadas, que debido a la intensidad, se mezclan muchas cosas. No es sólo ir y hacer un trabajo, sino que de repente se vuelve todo. Así es, muchas veces trata de abarcarlo todo y eso puede generar frustraciones, en el equipo.

Así es Actores Sociales de la Flora Medicinal en México, la flora medicinal en México pareciera que fuera algo muy específico, pero es impresionante la importancia de lo biocultural, y todavía no le metemos animales. Creo que es un programa que te permite darte cuenta de cómo todo está ligado, y cómo es todo tan complejo. A mí siempre me costó trabajo ver sólo una cosa, no podía dejar de verlo todo, entonces cuando quise hacer una tesis, siempre me decían “es que todo eso es un proyecto de vida, necesitamos que veas un punto”. Eso me costaba un poco de trabajo, porque lo sentía menos verdadero. La imagen se me presentaba más compleja y la narrativa se quedaba corta.

También es un programa que es más verdadero que un reality-show, la verdad. Si alguien pusiera una cámara, muestra un poco una realidad en la que vivimos actualmente, con pocas oportunidades para los jóvenes, y no tan jóvenes, con brechas generacionales, con brechas ocupacionales. Como que no hay objetivo común en la institución, y eso se siente, se respira y se vive. No hay un objetivo de bien común, y también es un lugar en donde puedes sentir la necesidad de la institución pública. Cosas que debieran mejorarse. Cosas que debieran cambiar, pero no hay diálogo. Entonces es una institución situada en un país en donde las cosas ahorita están difíciles. Aparte los seres humanos somos un poco complejos. No hay un apoyo para apoyarnos, sino que seguimos viviendo solos. A los administrativos les importa un cacahuete facilitar un poco el trabajo, no hay mano dura en eso, no hay voluntad política en eso tampoco. Y el programa está situado dentro.

Es un programa que creo que debería de existir en todas las regiones, debería ser un sostén en México. Yo hasta allá lo veo, porque se ocupa de muchas cosas. Es necesario para mí, pero es incómodo para varios. No sé si alguna vez se logrará, pero en mis sueños guajiros, yo me digo que esto debería de haber en cada ciudad, por lo menos. Sería mucho más útil algo parecido al programa en cada región o zona de salud que lo que hay actualmente. Esa voluntad de hacer las cosas en serio, es difícil de sentirla. Y más cuando no tienes las condiciones y das más de lo que tienes para hacerlo, porque a veces a ti te pueden interesar algunas cosas y al resto del mundo no. O no al resto del mundo, pero cómo la vida te lleva, los ritmos, lo que tanto criticamos del capitalismo, y la modernidad, te van orillando otra vez hacia lo mismo y tienes que encontrar la manera de volverte a renovar de una u otra forma, cosa que siempre le admiré a Paul. Su renovación, su nuevo aporte, su entrega. Alguna vez alguien me dijo que el problema de Paul era que es demasiado ético, pues no sé, a mí me hizo sentir muy orgullosa de trabajar en donde trabajaba. Creo que también esa es una característica del programa, y dentro de este mundo tan loco, eso se siente bien. Tan loco y tan oscuro.

Es un programa al que siempre le he sentido un potencial gigante, debería ser un instituto por sí mismo. Pero así no se han ido dando las cosas.

Comparto muchísimo de su perspectiva, y casi siempre a donde voy, lo transmito. Si llego a hablar, a participar en algo, pues vuelvo a la importancia de los recursos y de los saberes locales, para la salud, o para lo que sea, y para eso, pues el territorio, y es algo que he llevado a mi vida también. Esa vertiente del programa de aprovechamiento de recursos y saberes locales para la salud fue como premonitorio, cuando Paul lo hizo. Digo, ya se empezaban a hablar de todas esas cosas, pero si realmente estas cosas se llevaran a cabo, la calidad de vida sería distinta. Siempre se luchó por implementar un modelo y luego creo que el modelo lo debimos haber implementado desde dentro, y ya después con eso, igual y se nos ocurrían ideas para que ese modelo, o la aplicación del modelo fuera transformándose depende el territorio, pero la forma de aplicarlo, o de llegar a una organización, fuera el mismo. Pero se necesitan muchos cómplices. Otra palabra ocupada mucho en el programa, que a veces era algo que tampoco sentíamos entre nosotros mismos, esa complicidad, y creo que nunca lo hablamos a profundidad, ¿por qué no sentíamos esa complicidad? O a veces sí, y a veces no.

Conoces a gente muy interesante en el programa, porque la mayoría de la gente que se acerca está haciendo algo interesante, más allá de lo académico tienen una pequeña inquietud, que trasciende lo académico y que atraviesa la vida. Solo que hay que aprender a ser más prácticos –bueno, eso me lo digo a mí- para ocupar esas cosas.

No sé qué quisiera profundizar, dependiendo de la persona que me preguntara me expandiría más sobre un tema. Siempre todas las líneas me parecieron de lo más interesantes. En general esa es mi experiencia del programa.

Creo que sigue siendo un programa muy actual, más que nunca, que debería tener más voces, así como la de Grace, para eso también se necesita preparación, académica, pero no sé, siempre me pregunto si no hay otras formas también.

El programa es como un portal, un portal a la realidad, o a una realidad. Pero se vuelve una realidad enriquecida, porque es una realidad construida a partir de varias perspectivas y estás inmerso en él. Una realidad que no está construida nada más a partir de documentos teóricos, sino de experiencia, de vivirlo. Eso es lo que yo digo que lo hace más real. Más allá de lo demás, que es algo que se vive también, y que de alguna u otra forma te entra por algún poro, de algún modo te refleja algo. Como un portal. Ojalá pudiera ser algo más que un portal, que hubiera muchos portales interconectados.

Emiliano Soriano

Whatsapp 7 febrero 2020

Llegue en el programa en el año 2005, antes migraba en distintos estados de México y en el norte Colorado, Washington y Chicago. Hasta que tuve trabajo en el jardín etnobotánico conocí las líneas de trabajo que realizaba el Dr. Paul, entonces me fue interesante trabajar en una de las líneas que enfocaba los recolectores y acopiadores de plantas medicinales de la región Copalillo.

Por qué esa línea de trabajo, es porque me familiarice con las plantas de mi región, mi abuelo usaba plantas para realizar curaciones en su comunidad. Fue que empecé a indagar respecto la medicina tradicional esas plantas son usadas desde en época prehispánica era parte de la cosmovisión indígena en este caso sigue siendo parte, mi abuelo curaba con plantas sagradas o enteógenas. Pero además en este tiempo se comercializaba mucho las plantas medicinales

los acopiadores son de Jolalpan y entregaban en los mercados de México. ¿Cómo ayuda el programa ASFMM? Ha impartido pláticas informativas de como recolectar sus plantas y no extinguirse, cuenta con un invernadero en donde se propagan las plantas silvestres más explotadas en la región. Y esto se regresa a reforestar en su habitat una forma de recuperarlas.

Actualmente el programa ha colaborado en la parte visual o ilustrativa de plantas medicinales en la que funciona como resguardar la cultura de las plantas y revaloren las nuevas generaciones. Se pretende hacer un museo comunitario en los próximos años.

Ignacio García Madrid

Correo electrónico 11 de febrero 2020

Estimada Grace,

Para mí fue una gran experiencia haber conocido y trabajado con tanta gente talentosa y comprometida con la salud humana y ambiental en ASFMM, los profesionistas (antropólogos, sociólogos, médicos, ingenieros, biólogos, etc.) y los "no profesionistas" (campesinos, curanderos, artesanos, etc.), empezando por supuesto por el Doctor Paul Hersch. De todos/as aprendí muchas herramientas teóricas, metodológicas y prácticas que en mis trabajos subsecuentes he seguido poniendo en práctica, y todos fueron muy solidarios conmigo cuanto tuve problemas laborales o incluso personales, especialmente Paul.

Por lo pronto estoy muy atareado, yo también estoy en un doctorado (último años de ciencias sociales y atrasado con respecto a los productos que debo entregar), por lo que a muy grades rasgos te comentaré algunas cosas:

Estuve en ASFMM en dos temporadas distintas, 2004-2005 y 2009-2012. Conocí a Paul en el 2003 cuando yo estaba haciendo un trabajo sobre los hospitales integrales con medicina tradicional del estado de Puebla para la secretaría de salud de ese estado. Leí un artículo de Paul sobre flora medicinal silvestre, lo contacté y él muy amablemente me dio más material, además aceptó asesorarme en mi trabajo. El siguiente año me ofreció integrarme a ASFMM a cargo de la línea de investigación sobre recolectores y acopiadores de plantas medicinales silvestres.

Una gran cosa de Paul Hersch y del programa que creó y dirige es su capacidad de ver y trabajar en la relación de muchos fenómenos que en un principio me parecían de ámbitos muy diferentes, las cinco líneas de investigación del programa son el mejor ejemplo.

Otro aspecto que me parece relevante para las ideas y el trabajo que desarrolla Paul es su perspectiva estética, le gusta y hace arte (es músico, fotógrafo, curador de exposiciones, etc.), creo que la combinación de ciencia y arte es muy prometedora para promover y lograr cambios favorables al bienestar social, hay que desarrollarla más.

La parte difícil para mí mientras estuve en ASFMM fue seguir el ritmo de trabajo del programa, tanto en campo como en la oficina. Las cinco líneas de investigación requerían más personal, y si bien a mí me gustaba mucho el trabajo, necesitaba tiempo para hacer otras actividades (ejercicio y música) de forma rutinaria, cosa que no era posible con el trabajo de campo o frecuentes días en la oficina en que por el trabajo pendiente había que salir más tarde. No obstante, incluso en esta parte Paul fue muy abierto y me dio opciones para poder conciliar mis diferentes intereses. No obstante, decidí buscar otras alternativas de trabajo.

Para mí ASFMM fue un trabajo donde además de poner en práctica los conocimientos profesionales que ya tenía, pude aprender muchas más cosas. El compromiso ético con las personas y comunidades con las que trabajaba ASFMM también es relevante, si bien el abarcar tantos frentes hacía que a veces nos quedáramos cortos con los compromisos adquiridos, como fue el caso del proyecto sobre árboles y aceite esencial de linaloe que generó muchas expectativas en las comunidades pero que caminó a un paso mucho más lento del que habíamos previsto y deseábamos. No digo que esta situación haya sido exclusiva de ASFMM, a otros proyectos en otras instituciones les pasan cosas similares.

Seguramente podría contar más cosas, pero por lo pronto esto es lo que me viene a la mente como lo más relevante, y aunque es muy poquita información espero que sea de utilidad para tu investigación y por supuesto que la puedes citar en tu tesis :)

Saludos cordiales,

Ignacio García Madrid

Yuridia Barreto

Correo electrónico

11 de febrero 2020

¿Qué ha sido el programa de actores sociales para mí?

Creo que el PASFM es un lugar de encuentro; un espacio donde pueden confluir múltiples ideas desde diferentes perspectivas.

Aunque no llevo mucho tiempo en el programa, mi percepción es que el PASFM no es solo un programa dedicado a la investigación como muchos en el INAH, sino que además tiene una posición política, tiene su lado subversivo a la institución, y lo que más me ha gustado es que no solo se investigue a la gente sino con la gente.

Pienso que es todo menos un programa pasivo y de “gabinete”, donde sus múltiples líneas son oportunidades para las personas que entramos, de poder conocer y estar en constante aprendizaje.

En lo personal, ha sido una formación y orientación hacia el por qué, cómo y para quién investigar.

Raúl García

Mensaje con documento adjunto

16 de febrero 2020

¿Qué con el PASFM?

Esta ventana que el PASFM me ha ofrecido para ver las muchas realidades sociales es una herramienta de formación que nunca imaginé, hay que recordar que yo venía de “renunciar” a una maestría en el estado de Jalisco, misma que no cubrió en nada mis expectativas y, por tanto, decidí hacerme a un lado. En ese momento creí que ya no tenía muchas oportunidades en la antropología ¿quién rechaza un lugar y una beca de posgrado que costó tantos filtros ganar?, después de esos días ya no tenía opciones y pensé en aplicar al examen de maestros nivel medio superior... Sin embargo, una vez que le conté a la Dra. Lilián (mi maestra de la universidad) lo que pasó en Jalisco fue que se abrió una posibilidad con la antropología, es así que llegó lo que esperaba, un lugar en el que más que repetir cosas me enseñaran a

reflexionar sobre lo que estaba aprendiendo y sobre lo que percibía, aunque debo admitir que aun con mis propias inseguridades de “si hablo puede que me equivoque” he aprendido que la experiencia hace a la persona.

Al principio veía al Programa y sus seis líneas de trabajo como una gran gelatina de mosaico con muchos sabores, como que se veía bien y decía “esto qué con lo otro”, pero con el tiempo creo que más que líneas de trabajo son territorios con los que el PASFM se vincula, los cuales bien pueden ser en la ciudad o en una comunidad indígena/campesina, pero siempre buscando acompañar procesos desde lo que las comunidades creen importante y desde la propia participación social de las mujeres, los hombres, los niños y las niñas que justamente se insertan/crean/reconfiguran y dan sentido a los (sus) territorios.

Desde el proceso de acompañamiento a la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias – Policía Comunitaria (CRAC-PC) de San Luis Acatlán, Guerrero, organización me ph’a y na savi, y en cuanto al tercer escenario de trabajo del Programa (Parteras y Curanderos “medicina tradicional”) la brujería ha sido un tema crucial en la Comisión de Salud que el PASFM y la CRAC han impulsado. En ese sentido, la tarea que nos toca es pensar más allá de la veracidad y/o calidad de las prácticas de brujería, ya que lo necesario es hablar de su persistencia en contextos específicos que demandan atención a distintos niveles: social, sanitario, político, etcétera.

Así pues al hablar de participación social lo que hace el programa va más allá del objetivo central del INAH, es decir, un paso delante de solo investigar, conservar y difundir, ya que los procesos de acompañamiento tienen su punto nodal en la reciprocidad que se tiene con las comunidades, un caso específico es el trabajo que se ha realizado en la zona norte de Guerrero, donde lo más reciente es una exposición comunitaria en donde la población participó activamente en todo el proceso conforme se les mostraron y discutieron los avances de lo que se denomina Maneras de ganarse la vida... donde los escenarios de trabajo como los recolectores, curanderos son variados pero todos anclados a sus territorios.

Desde los ojos de un antropólogo (joven) y desde esta ventana que es el PASFM han permeado en todos los sentidos mi propia formación personal y académica. Sin embargo, en todo lo bueno siempre está lo no tan chido, y por esto me refiero a la parte administrativa y lo burocrático, en ocasiones creo que me estoy formando más como contador/administrador

que como antropólogo, pues los trámites, los oficios y las muchas cosas de administración parecen nunca acabar... pero quiero terminar esta hojita con “el texto de migrantes” que hice para el volcán, sé que no tiene mucho que ver, pero esas cosas de teoría que en el programa he aprendido (y me gustan) las aplique en ese texto, y eso es lo que me hubiera gustado hacer en Jalisco, sabía qué pero no entendía cómo... el PASFM te invita a ver muchos colores de la gelatina, el mosaico y los sabores son varios y eso es bueno. 😊

RÉFÉRENCES

Acevedo, Juan Pablo Pérez-León, « La inconveniencia del estándar de persona razonable en derecho penal », *Derecho PUCP: Revista de la Facultad de Derecho*, no. 73, 2014, pp. 505-509.

Adichie, Chimamanda, « The danger of a single story », juin 2009, https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story, TEDGlobal 2009, consulté le 1 mars 2021.

ALAMES México, « Nuestra Historia », *ALAMES México*, <https://www.alames.mx/home>, consulté le 16 mars 2020.

Alexander, Jeffrey C., *The Meanings of Social Life : A Cultural Sociology*, New York, Oxford University, 2003.

Anzaldúa, Gloria, *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco California, USA, Aunt lute books, 1987.

Araujo Guimaraes, Nadya, « Trabajadores/as del cuidado », Clase, Curso Internacional - Políticas del cuidado con perspectiva de género CLACSO, avril 2020, <https://www.clacso.org/politicas-del-cuidado-con-perspectiva-de-genero-2020/>, consulté le 18 mai 2020.

Araújo, Sara, « O primado do direito e as exclusões abissais: reconstruir velhos conceitos, desafiar o cânone », *Sociologias*, décembre 2016, pp. 88-115.

Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem*, New York, Viking Press, 1963.

Argueta, Arturo, Corona M., Eduardo et Hersch Martínez, Paul, dir., *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, Cuernavaca, Morelos : Puebla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias ; Universidad Iberoamericana Puebla, 2011 (Multidisciplina 7).

Asociación Latinoamericana de Medicina Social y Salud Colectiva, « Estatutos Asociación Latinoamericana de Medicina Social y Salud Colectiva », 1984.

Austin, John Langshaw, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, España, Paidós, 1971.[1962]

Beauchamp, Tom L. et Childress, James F., *Principles of biomedical ethics*, 4th édition, New York, Oxford University Press, 1994.

Benedetti, Mario, « No te salves », http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/no-te-salves-777447/html/f43e6ab5-11a0-498b-8905-055f0b547ffb_2.html, consulté le 28 janvier 2020.

Benguigui, Jessica, *Un centre de médecine intégrative à México : hybridations de savoirs et utilisation des plantes médicinales*, Mémoire Master 2, Paris, France, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2017.

Bidaseca, Karina Andrea, *La revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista descolonial*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2018 (Estudios de género).

Bidaseca, Karina, « “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café”: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial », *Andamios*, vol. 8, no. 17, décembre 2011, pp. 61-89.

Bidaseca, Karina Andrea, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*, Buenos Aires, Editorial SB, 2010.

Bidaseca, Karina, dir., *Poéticas feministas descoloniales desde el Sur*, Buenos Aires, Argentina, Red de Pensamiento Decolonial (RPD), 2018.

Bidaseca, Karina et Campoalegre Septien, Rosa, dir., *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*, Buenos Aires, Argentina, CLACSO, 2017 (Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño).

Bidaseca, Karina et Vazquez Laba, Vanesa, dir., *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Argentina, Ediciones Godot, 2011 (Colección Crítica).

Bielh, Joao, « Antropologia do devir. Psicofármacos – abandon social – desejo », *Revista de Antropologia, USP*, vol. 51, no. 2, 2008, pp. 413-449.

Blaut, James Morris, *The Colonizer's Model of the World. Geographical diffusionism and Eurocentric History*, New York, The Guilford Press, 1993.

Boal, Augusto, *Jeux pour acteurs et non-acteurs*, 5^e édition, Paris, France, Éditions La Découverte, 2004.

Boal, Augusto, *Teatro del oprimido: Teoría y práctica*, México, Nueva Imagen, 1980.

Boal, Augusto, *Teatro Popular de Nuestra América*, Cuernavaca, Morelos, México, Ediciones Mascarones, 1976.

Borges, Jorge Luis, *Poesía completa*, Barcelona, España, Lumen, 2018 (Lumen Poesía).

Borges, Jorge Luis, « Del Rigor en la Ciencia », *Ciudad Seva*, <https://ciudadseva.com/texto/del-rigor-en-la-ciencia/>, consulté le 4 décembre 2019.

Bourdieu, Pierre, *La miseria del mundo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013. [Première édition française Éditions Seuil 1993]

Bourdieu, Pierre, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Argentina, EUDEBA, 2000. [Collection d'essais publiés sous format de livre en espagnol]

Brugère, Fabienne, *L'éthique du « care »*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011 (Que sais-je?).

Butler, Judith, *Bodies that matter*, London, Routledge, 1993.

Butler, Judith, *Gender Trouble*, London, Routledge, 1990.

Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe: essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, 1985 (Collection Folio 11). [Première édition par Gallimard 1942].

Carey, James W., *Communication as Culture : Essays on Media and Society*, New York, Routledge, 1989 (Media and Popular Culture).

Carosio, Alba, « La ética feminista: Más allá de la justicia », *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 12, no. 28, juin 2007, pp. 159-184.

Castoriadis, Cornelius, *Ciudadanos sin brújula*, Ciudad de México, Coyoacán, 2002 (Filosofía y Cultura Contemporánea). [Collection d'essais publiés sous forme de livre en

español. Parution 1999]

Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad : el imaginario social y la institución*, Barcelona, España, Tusquets, 1989 (Acracia 34). [*L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975]

Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad : marxismo y teoría revolucionaria*, Barcelona, España, Tusquets, 1983 (Acracia). [*L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975]

Castoriadis, Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe: Domaines de l'homme*, Paris, Éd. du Seuil, 1999 (Points 399).

Castoriadis, Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe: Figures du pensable*, Paris, Ed. du Seuil, 1999 (La couleur des idées).

Castoriadis, Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe: La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 2007. [Parution 1996]

Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre : las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, España, Gedisa, 1988 (Cla-De-Ma. Hombre y Sociedad.). [*Domaines de l'homme : Les carrefours du labyrinthe II*, 1986]

Castro Gómez, Santiago, « Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro », in *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Argentina, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000 (Sur-Sur).

Castro Gómez, Santiago, *Hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750- 1816)*, Bogotá, Colombia, 2005.

Castro, Roberto, « De la sociología en la medicina a la sociología de la salud colectiva: apuntes para un necesario ejercicio de reflexividad », *Salud Colectiva*, vol. 12, no. 1, 2016, pp. 71-83.

Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme suivi du Discours sur la négritude*, Paris, Présence africaine, 2004. [Parution en 1950]

Clement, Grace, *Care, Autonomy and Justice : Feminism and the Ethic of Care*, Westview, 1996.

Comas, Júlia Martí, « La Lucha Contra Las Empresas Transnacionales, una lucha contra los engranajes del sistema de dominación », *Lan Harremanark*, vol. 33, 2015, pp. 193-208.

Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, « 1996 Cuarta Declaración de la Selva Lacandona », 1 janvier 1996, <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/7CRumbo/1996CDL.html>, consulté le 16 décembre 2019.

Corona Berkin, Sarah, « Flujos metodológicos desde el Sur latinoamericano. La zona de la comunicación y las Metodologías Horizontales », *Comunicación y Sociedad*, décembre 2017, pp. 69-106.

Corona Berkin, Sarah, *Postales de la Diferencia. La ciudad vista por fotógrafos wixáritari*, México, CONACULTA, 2011.

Corona Berkin, Sarah, *Producción Horizontal del Conocimiento*, Alemania, CALAS Maria Sibylla Merian Center, Bielefeld University Press, 2020.

Corona Berkin, Sarah, dir., *Pura Imagen*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011.

Corona Berkin, Sarah et Kaltmeier, Olaf, dir., *En diálogo : metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*, Gedisa, 2012 (Biblioteca de Educación Gedisa. Herramientas Universitarias).

Corona Berkin, Sarah et Martín Barbero, Jesús, *Ver con los otros. Comunicación intercultural*, México, FCE, 2017.

Craveiro, Isabel et Dussault, Gilles, « The impact of global health initiatives on the health system in Angola », *Global Public Health*, vol. 11, no. 4, 2016, pp. 475-495.

Crenshaw, Kimberle, « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », *Stanford Law Review*, vol. 43, no. 6, juillet 1991, pp. 1241-1299.

Crutzen, Paul Josef, « Geology of mankind », *Nature*, 2002, <https://www.nature.com/articles/415023a>, consulté le 19 mars 2020.

Crutzen, Paul Josef et Stoermer, Eugene F., « The Anthropocene », *IGBP's Global Change newsletter*, 2000.

Cruz, Eufrosina, *Eufrosina Cruz*, "Mil Jóvenes con..." Feria Internacional del Libro de Guadalajara 2018, https://www.youtube.com/watch?v=2C9_SMv2uVw, consulté le 1 mars 2021.

De Certeau, Michel, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, Ciudad de México y Guadalajara, Universidad Iberoamericana, Plantel Santa Fe ; ITESO, 1995 (Historia y Gráfica). [*La Prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, Le Seuil, 1994]

De Moragas, Miquel, *Interpretar la comunicación : estudios sobre medios en América y Europa*, Barcelona, Gedisa, 2011 (Comunicación Gedisa).

De Sahagún, Bernardino, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ciudad de México, Porrúa, 1975 (Sepan Cuántos). [1577]

Del Palacio Montiel, Celia, dir., *Los nuevos objetos culturales en Iberoamérica*, Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, Centro de Estudios de la Cultura y la Comunicación, 2009.

Degeorges, Patrick, « La quatrième voie : les politiques de la Terre face à l'Anthropocène », janvier-mars 2020, <https://medium.com/anthropocene2050/la-quatri%C3%A8me-voie-les-politiques-de-la-terre-face-%C3%A0-lanthropoc%C3%A8ne-ab40d80fa0b>, consulté le 25 mars 2020.

Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2015 (Folio 607). [Parution 2005]

Dietz, Gunther, « Interculturalidad: una aproximación antropológica », *Perfiles Educativos*, no. 156, 2017.

Dietz, Gunther, « La interculturalidad: desafíos epistemológicos y respuestas antropológicas », *En el Volcán Insurgente*, vol. 68, décembre 2016.

Dorlin, Elsa, *Se défendre. Une philosophie de la violence.*, Paris, France, Éditions la Découverte, 2017 (Zones).

Dussel, Enrique, *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, México D.F., Extemporáneos, 1977.

Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo et Bohórquez, Carmen, dir., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y « latino » (1300-2000)*, Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI, 2011.

Eco, Umberto, *Cultura y Semiótica*, Madrid, España, Círculo de Bellas Artes, 2009.

Enriquez, Eugène, « El relato de vida: interfaz entre intimidad y vida colectiva », *Perfiles Latinoamericanos*, 2002, pp. 35-77.

Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002 (La Découverte-poche). [Parution en 1961].

Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1952.

Fisher, Berenice et Tronto, Joan C., « Toward a Feminist Theory of Caring », in Abel, E.K. et Nelson, M., dir., *Circles of Care*, Albany, New York, SUNY Press, 1990.

Flick, Uwe, *Introducción a la investigación cualitativa*, Madrid, Coruña, España, Morata, Fundación Paideia Galiza, 2004 (Pedagogía. Educación Crítica). [Première édition parue en anglais sous le titre *An Introduction to Qualitative Research*, Sage Publications, 1998].

Fornet Betancourt, Raúl et Di Martino, Marina, « Transformación Intercultural de la Filosofía. Entrevista a Raúl Fornet-Betancourt. », *Topologike*, vol. 5, 2009.

Foucault, Michel, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

Fourez, Gérard, *Cómo se elabora el conocimiento : la epistemología desde un enfoque socioconstructivista*, Madrid, España, Narcea, 2008. [*La Construction des sciences : Les logiques des inventions scientifiques*, De Boeck Université, 2001, 4e éd.]

Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1975 (Educación Siglo XXI). [Parution 1968]

Fuentes Navarro, Raúl, *La comunicación desde una perspectiva sociocultural : acercamientos y provocaciones 1997-2007*, Guadalajara, ITESO, 2008.

Fuentes Navarro, Raúl, Trejo Delarbre, Raúl et Sánchez Ruiz, Enrique, *Qué pasa con el estudio de los medios : diálogo con las ciencias sociales en Iberoamérica*, Zamora, España, Comunicación Social, 2011 (Espacio Iberoamericano).

Garrafa, Volnei, Kottow, Miguel et Saada, Alya, *Estatuto epistemológico de la bioética*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2005.

Garrafa, Volnei, Martorell, Leandro Brambilla et Nascimento, Wanderson Flor do, « Críticas ao princípalismo em bioética: perspectivas desde o norte e desde o sul », *Saúde e Sociedade*, vol. 25, no. 2, juin 2016, pp. 442-451.

Geertz, Clifford, *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973.

Ghioldi, Eleonora et Beltramo, Andrea, « Dale, que somos muchas », *Revista Colibrí*, mai 2020, https://revistacolibri.com.ar/dale-que-somos-muchas/?fbclid=IwAR3_VfoivECawuj_aHVhKGMcffsNIQGkHInuYYrr-tSzTTvAXKLYQwAPfR8.

Gilligan, Carol, *Une voix différente pour une éthique du care*, Paris, Paris Flammarion 2008, 2008. [Parution en anglais 1982]

Giménez, Gilberto, « La concepción simbólica de la cultura », in *Teoría y análisis de la cultura*, Ciudad de México, CONACULTA, 2006, pp. 67-87.

Gimeno Martín, Juan Carlos, « El Sahara para los saharauis: re-existencia saharauí y colonialidad global », *Contra Relatos*, no. 11, décembre 2014, pp. 11-46.

Gimeno Martín, Juan Carlos et Castaño Madroñal, Ángeles, « Antropología y Descolonialidad. Desafíos Etnográficos y Descolonización de las metodologías », in *Periferias, Fronteras y Diálogos XIII Congreso de Antropología de la FAAEE*, 2014, pp. 3433-3446.

Glissant, Édouard, *Philosophie de la Relation*, Paris, France, Gallimard, 2009.

- Glissant, Édouard, *Poétique de la Relation*, Paris, France, Gallimard, 1990.
- González Cassanova, Pablo, *La democracia en México*, Ciudad de México, Ediciones Era, 1965.
- González Cassanova, Pablo, *Sociología de la explotación*, Ciudad de México, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006.
- González Chévez, Lilian et Hersch Martínez, Paul, « Aportes para la construcción del perfil epidemiológico sociocultural de una comunidad rural », *Salud Pública de México*, vol. 35, no. 4, juillet 1993, pp. 393-402.
- Good, Byron, *Medicine, Rationality and Experience. An anthropological perspective*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1994.
- Gould, Stephen Jay, *The Mismeasure of Man*, New York, W.W. Norton & Company, 1981.
- Granda, Edmundo, « ¿A qué llamamos salud colectiva, hoy? », *Revista Cubana de Salud Pública*, vol. 30, no. 2, 2004.
- Granda, Edmundo, « Globalización de los riesgos en salud », *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, vol. 24, avril 2006.
- Granda, Edmundo, « La salud pública y las metáforas sobre la vida », *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, vol. 18, no. 2, 2000, pp. 83-100.
- Gray, Fred D., *The Tuskegee Syphilis Study: The Real Story and Beyond*, Alabama, USA, NewSouth Books, 1998.
- Grimson, Alejandro, *Los límites de la cultura : crítica de las teorías de la identidad*, Siglo XXI, 2011 (Antropológicas).
- Guerrero Arias, Patricio, *Corazonar. Por una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya- Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*, Quito, Ecuador, Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana, 2010.
- Hall, Stuart, *Identités et cultures: politiques des cultural studies*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

Hall, Stuart, dir., *Representation: cultural representations and signifying practices*, London ; Thousand Oaks, Calif, Sage in association with the Open University, 1997 (Culture, media, and identities).

Hall, Stuart et Du Gay, Paul, dir., *Questions of cultural identity*, London ; California, Sage; Thousand Oaks, 1996.

Hanefeld, Johanna, « How have Global Health Initiatives impacted on health equity? », *Promotion & Education WHO*, vol. 15, no. 1, mars 2008, pp. 19-23.

Held, Virginia, *The ethics of care: personal, political, and global*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Hersch Martínez, Paul, « Actores sociales de la flora medicinal en México », *Universidad de México*, vol. 629, 2003, pp. 30-36.

Hersch Martínez, Paul, *Afecciones en juego: remedios anunciados en El País de 1909 a 1914*, Ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, 2018.

Hersch Martínez, Paul, *Destino común: los recolectores y su flora medicinal. El comercio de la flora medicinal silvestre desde el suroccidente poblano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, 1996.

Hersch Martínez, Paul, « Documento de Referencia: Jornadas de recapitulación del Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México: Veinte años de una propuesta dialógica y transdisciplinaria », *Instituto Nacional de Antropología e Historia*, noviembre 2016.

Hersch Martínez, Paul, « Epidemiología sociocultural: una perspectiva necesaria », *Salud Pública de México*, vol. 55, no. 5, octubre 2013, pp. 512-518.

Hersch Martínez, Paul, « El riesgo del no riesgo », *En el Volcán Insurgente*, vol. 13, septiembre 2012.

Hersch Martínez, Paul, *Integración de Saberes y Poderes. Plantas medicinales y servicios públicos de atención en la Ciudad de México*, Ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Salud del Distrito Federal, Instituto de Ciencia y Tecnología del Distrito Federal, Sociedad Mexicana de Fitoterapia Clínica, Sociedad

Internacional de Medicina Endobiogénica y Fisiología Integrativa y Servicio de Cooperación Científica y Técnica de la Embajada de Francia en México, 2012 (Serie Patrimonio Vivo 10).

Hersch Martínez, Paul, « Investigación participativa. Una revisión bibliográfica », *Revista de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos*, vol. 17, no. 4, diciembre 1987, pp. 14-18.

Hersch Martínez, Paul, « Investigación participativa. Una revisión bibliográfica », *Revista de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos*, vol. 16, no. 4, septiembre 1987, pp. 18-22.

Hersch Martínez, Paul, « La colonialidad como dispositivo patogénico estructural: hacia una sociología de las emergencias en el campo de la salud », in Santos De Sousa, Boaventura, Nunes Arriscado, Joao et Meneses, Maria Paula, dir., *Polifonias da saúde: participação e interculturalidade no direito à saúde*, Coimbra Portugal, Centro de Estudos Sociais, Universidad de Coimbra, En voie d'impression.

Hersch Martínez, Paul, « La Doble Subordinación de la Etnobotánica Latinoamericana en El Descubrimiento y Desarrollo de Medicamentos: Algunas Perspectivas », *Etnobiología*, vol. 2, no. 1, 2002, pp. 103-119.

Hersch Martínez, Paul, « Participación social en salud: espacios y actores determinantes en su impulso », *Salud Pública de México*, vol. 34, no. 6, noviembre 1992, pp. 678-688.

Hersch Martínez, Paul, *Plantas medicinales: relato de una posibilidad confiscada. El estatuto terapéutico de la flora en la biomedicina mexicana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, 2000.

Hersch Martínez, Paul, « Tlazol, ixtlazol y tzipinación de heridas: implicaciones actuales de un complejo patológico prehispánico », *Dimensión Antropológica*, 1995, pp. 27-59.

Hersch Martínez, Paul, « Tres textos de medicina doméstica en México: Velasco, Barajas y López Tilghman », *Boletín Mexicano de Historia y Filosofía de la Medicina*, vol. 7, no. 1, 2004, pp. 11-28.

Hersch Martínez, Paul et González Chévez, Lilián, *Enfermar sin permiso. Un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades nosológicas de raigambre nahua en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, 2011.

Hersch Martínez, Paul et Rodríguez, Berenice, « Un marcador epidemiológico invisibilizado: el endeudamiento en una población afroamericana de Oaxaca », *Salud Pública de México*, 2017, pp. 193-201.

Hersch Martínez, Paul et Sedano Díaz, Catalina, « Las comisiones de salud como espacios dialógicos de relevancia para la epidemiología sociocultural. Ejemplos de caso en comunidades de Guerrero y Oaxaca », *Oxtotitlán*, vol. 12, 2013, pp. 5-13.

Hersch Martínez, Paul et Pisanty Alatorre, Julio, « Desnutrición crónica en escolares: itinerarios de desatención nutricional y programas oficiales en comunidades indígenas de Guerrero, México », *Salud Colectiva*, vol. 12, no. 4, décembre 2016, p. 551.

Hessel, Stéphane, *Indignez-vous !*, Montpellier, France, Indigène éditions, 2011.

Hierro Pérezcastro, Graciela, *Ética y feminismo*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

Hochschild Rusell, Arlie, *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*, Buenos Aires, Argentina, Katz Editores, 2008.

Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000.

Ibáñez, Alfonso, « La utopía de “un mundo donde quepan todos los mundos” », *Configuraciones Latinoamericanas*, vol. 2, no. 3, juin 2009.

Jensen, Klaus Bruhn, dir., *A handbook of media and communication research: qualitative and quantitative methodologies*, London, Routledge, 2002.

Jones, James H, *Bad Blood: The Tuskegee Syphilis Experiment*, United States of America, The Free Press, 1981.

Katz, Ralph V. et Warren, Rueben C., dir., *The Search for the Legacy of the USPHS Syphilis Study at Tuskegee*, Maryland, USA, Lexington Books, 2011.

Kleinman, Arthur, « Repenser la nouvelle bioéthique », in Fassin, Didier, dir., *La question morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, pp. 398-410.

Kleinman, Arthur, *What really matters : living a moral life amidst uncertainty and danger.*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2006.

Kleinman, Arthur et Benson, Peter, « La vida moral de los que sufren enfermedad y el fracaso existencial de la medicina », *Monografías Humanitas*, vol. 2, 2004, pp. 17-26.

Kottow, Miguel, « Perspectivas bioéticas Sur Sur. Hacia una bioética latinoamericana », *Redbioética UNESCO*, vol. 10, no. 1, juin 2019, pp. 135-147.

Lander, Edgardo, dir., *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Argentina, CLACSO-UNESCO, 2000.

Laplantine, François, *Anthropologie de la maladie: étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*, Paris, Editions Payot, 1992 (Bibliothèque scientifique Payot).

Lapraz, Jean Claude et De Clermont Tonnerre, Marie Laure, *La médecine personnalisée - Retrouver et garder la santé*, Paris, France, Éditions Odile Jacob, 2012.

Lapraz, Jean Claude et Duraffourd, Christian, *Traité de phytothérapie clinique*, Paris, France, Éditions Masson, 2002.

Laugier, Sandra, *Tous vulnérables ? Le « care », les animaux et l'environnement*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2012 (Petite Bibliothèque Payot 840).

Lehmann, Hans-Thies, *Teatro posdramático*, Murcia, España, CENDEAC, Paso de Gato, 2013.

Lizano, Jesús, « Las personas curvas », *Narrativa Breve*, <https://narrativabreve.com/2014/01/poema-jesus-lizano-personas-curvas.html>, consulté le 24 janvier 2020.

Lorde, Audre, « The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House », in *Sister Outsider: Essays and Speeches*, California, United States, Ed. Berkeley, CA: Crossing Press, 2007, pp. 110-114. [Parution 1984]

Lugones, María, « Colonialidad y género », *Tabula Rasa*, décembre 2008, pp. 73-101.

Lugones, María, *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions Against Multiple Oppressions*, USA, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003.

Lussault, Michel, *Hyper-lieux. Les nouvelles géographies de la mondialisation*, Paris,

France, Seuil, 2017.

Lussault, Michel, « Leçon inaugurale. Planète, Terre, Monde : le global entre en scène. », 24 janvier 2019, <https://www.sondekla.com/pro/event/9491>, consulté le 17 mars 2020.

Lussault, Michel, « La rupture des années 1950 ou la «grande accélération» », 14 février 2019, <https://www.sondekla.com/pro/event/9614>, consulté le 18 mars 2020.

Lussault, Michel, « Pourquoi faudrait-il admettre la nouveauté de l’anthropocène ? », 28 février 2019, <https://www.sondekla.com/user/event/9630>, consulté le 18 mars 2020.

Lussault, Michel, « Le système-PTM, un état des lieux », 7 <https://www.sondekla.com/user/event/9637>, consulté le 18 mars 2020.

Lussault, Michel, « Le système-terre et son gouvernement », 14 mars 2019, <https://www.sondekla.com/user/event/9642>, consulté le 1 mars 2021 .

Marín, Gloria, « Ética de la justicia, ética del cuidado. », *Asamblea de Dones d’Eix*, 1993, p. 14.

Marques, Tiago Pires, « Illness and the Politics of Social Suffering: Towards a Critical Research Agenda in Health and Science Studies », *Revista Crítica de Ciências Sociais*, no. 2018, novembre 2018, pp. 141-164.

Martín Barbero, Jesús, *Los ejercicios del ver : hegemonía audiovisual y ficción televisiva*, Barcelona, España, Gedisa, 1999 (Estudios de Televisión).

Martín Barbero, Jesús, « Notas para hacer memoria de la investigación cultural en Latinoamérica », in Richard, Nelly, dir., *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas*, Santiago de Chile, ARCIS – CLACSO, 2010, pp. 133-141.

Martín Barbero, Jesús, *Oficio de cartógrafo : travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*, Santiago, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2002 (Sección de Obras de Sociología).

Mato, Daniel, « Todas las industrias son culturales: crítica de la idea de “industrias culturales” y nuevas posibilidades de investigación », *Comunicación y Sociedad*, no. 8, 2007, pp. 131-153.

Matos, Ana Raquel, « Eu participo, tu participas... nós protestamos": ações de protesto, democracia e participação em processos de decisão », *O público e o privado*, vol. 27, 2016, pp. 119-137.

Matos, Ana Raquel et Serapioni, Mauro, « The challenge of citizens' participation in health systems in Southern Europe: a literature review », *Cadernos de Saúde Pública*, vol. 33, no. 1, 2017.

Maturana R., Humberto et Varela, Francisco, J., *El árbol del conocimiento : las bases biológicas del entendimiento humano*, Buenos Aires, Lumen : Editorial Universitaria, 2003.

Mbembe, Achille, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, La Découverte, 2020.

McGregor, Alyson, *Why medicine often has dangerous side effects for women*, TEDxProvidence, 2014.

McLuhan, Marshall, *Understanding Media : The Extensions of man*, SPHERE BOOKS, 1973 (ABACUS).

Mejía Arauz, Rebeca et Sandoval, Sergio Antonio, *Tras las vetas de la investigación cualitativa: Perspectivas y acercamientos desde la práctica*, Tlaquepaque, México, ITESO, 2003.

Méndez Torres, Georgina *et al.*, dir., *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*, [Mexico] : Guadalajara, Jalisco, Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México : Red de Feminismos Descoloniales ; Taller Editorial La Casa del Mago, 2013.

Meneses, Maria Paula, « Colonialismo como violência: a "missão civilizadora" de Portugal em Moçambique », *Revista Crítica de Ciências Sociais*, novembre 2018, pp. 115-140.

Menke, Christoph, *Estética y negatividad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica ; Universidad Autónoma Metropolitana, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2011 (Sección de Obras de Filosofía).

Mignolo, Walter D., « Aesthesis descolonial », Videoconferencia, El arte fuera de sí.

Reflexiones sobre la nueva fisonomía del arte contemporáneo, Instituto Universitario Patagónico de las Artes -IUPA- G. Roca, Río Negro, septembre 2013, <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0005/11%20Mignolo%20dic%2021.pdf>, consulté le 29 septembre 2020.

Mignolo, Walter D., *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*., Barcelona, España, CIDOB y UACI, 2015.

Mignolo, Walter D., *Historias locales diseños globales : colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, 2003.

Mignolo, Walter D., *The Idea of Latin America*, Blackwell, 2005.

Mignolo, Walter D. et Gómez Moreno, Pedro Pablo, dir., *Estéticas y opción decolonial*, Bogotá, Colombia, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012.

Mohanty, Chandra, Russo, Ann et Torres, Lourdes, *Third World Women and the Politics of Feminism*, United States of America, Indiana University Press, 1991.

Molinier, Pascale, *Le care monde: trois essais de psychologie sociale*, Lyon, France, ENS Éditions, 2018 (Perspectives du care).

Molinier, Pascale, *Le travail du care*, Paris, La Dispute/ Snédit, 2013 (Le genre du monde).

Molinier, Pascale, Laugier, Sandra et Paperman, Patricia, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, France, Éditions Payot & Rivages, 2009.

Mwisongo, Aziza et Nabyonga-Orem, Juliet, « Global health initiatives in Africa – governance, priorities, harmonisation and alignment », *BMC Health Services Research*, vol. 16, no. 4, juillet 2016, p. 212.

National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, Department of Health, Education and Welfare, « The Belmont Report », 30 septembre 1978.

Nunes Arriscado, Joao, « Saúde, direito à saúde e justiça sanitária », *Revista Crítica de Ciências Sociais*, vol. 87, 2009, pp. 143-169.

O’Gorman, Edmundo, *La invención de América : investigación acerca de la estructura*

histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir, Fondo de Cultura Económica : Secretaría de Educación Pública, 1984 (Lecturas Mexicanas. Primera Serie). [Parution 1958]

OHCHR, UN Women, UNAIDS, et UNDP, UNFPA, UNICEF and WHO, *Eliminating forced, coercive and otherwise involuntary sterilization: an interagency statement*, World Health Organization, 2014.

Ortega y Gasset, José, *Cartas de un joven español 1981-1908*, El Arquero, 1991.

Ortega y Gasset, José, *El hombre y la gente*, Ciudad de México, Porrúa, 1985. [Première édition par la Revue d'Occident en 1957]

Ortega y Gasset, José, *Ideas y creencias*, Buenos Aires, Argentina, Espasa-Calpe, 1940 (Austral).

Paperman, Patricia et Laugier, Sandra, *Le souci des autres: éthique et politique du « care »*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2011 (Raisons pratiques 16).

Peters, John Durham, *Speaking into the Air : A History of the Idea of Communication*, University of Chicago, 1999.

Pierron, Jean-Philippe, *Prendre soin de la nature et des humains. Médecine, écologie, travail.*, Paris, France, Les Belles Lettres, 2019 (Médecine et Sciences Humaines).

Pierron, Jean-Philippe, *Ricœur: philosophe à son école*, Paris, Vrin, 2016 (Bibliothèque des philosophies).

Pierron, Jean-Philippe, *Vulnérabilité: pour une philosophie du soin*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010 (La Nature humaine).

Pierron, Jean-Philippe, Vinot, Didier et Chelle, Elisa, *Les valeurs du soin: enjeux éthiques, économiques et politiques*, Paris, Seli Arslan, 2018.

Quijano, Aníbal, « América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día », janvier 1991.

Quijano, Aníbal, « Colonialidad y modernidad/racionalidad », *Perú Indígena*, 1992.

Quijano, Aníbal, « Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America », *Nepantla*, 2000.

Quijano, Aníbal, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Perú, Ediciones Sociedad y Política, 1988.

Ramos Tolosa, Jorge, « Propuestas para un análisis decolonial de Palestina-Israel », *Curso Internacional « Las Epistemologías del Sur y los saberes nacidos en las luchas » CLACSO*, octubre 2019.

Ramose, Mogobe B., *African Philosophy Through Ubuntu*, United States of America, Mond Books, 1999.

Ramose, Mogobe B., « ¿Por qué ese principio recurrente de “El ser humano primero”? Porque el ser humano es la base del botho-ubuntu », *En el Volcán Insurgente*, vol. 55, diciembre 2018.

Rancière, Jacques, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Barcelona, España, Herder, 2011. [Sélection d'entretiens réalisés avec Jacques Rancière entre 1981-2007, publiés comme livre en espagnol]

Rea, Dennis, « Refugee performance: aesthetic representation and accountability in playback theatre », *Research in Drama Education: The Journal of Applied Theatre and Performance*, vol. 13, no. 2, 2008, pp. 211-215.

Rensselaer Potter, Van, *Bioethics: Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, N.J, Prentice-Hall, 1971.

Rensselaer Potter, Van, « Bioethics, the Science of Survival », *Perspectives in Biology and Medicine*, Autumn 1970, pp. 127-153.

Restrepo, Eduardo et Rojas, Axel, *La inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Colombia, Samava impresores, 2010.

Reverby, Susan M., *Examining Tuskegee: The Infamous Syphilis Study and its Legacy*, USA, The University of North Carolina Press, 2009.

Roberts, Dorothy, *The problem with race-based medicine*, TEDMED 2015, 2015.

Rodríguez Gómez, Gregorio, *Metodología de la investigación cualitativa*, Málaga, España,

Aljibe, 1999 (Biblioteca de Educación Aljibe).

Rufer, Mario, « La memoria como profanación y como pérdida: comunidad, patrimonio y museos en contextos poscoloniales », *A Contracorriente: Revista de Historia Social y Literatura en América Latina*, vol. 15, no. 2, 2018, pp. 149-166.

Salamanca González, María Grace, « [No] Es cuestión de lógica o de cómo “las decisiones [no] se toman solas” », *En el Volcán Insurgente*, vol. 57, juin 2019.

Salamanca González, María Grace, « Care as the human condition », *Texto Aberto IEF*, vol. 7, 2019, pp. 1-8.

Salamanca González, María Grace, « Éticas del cuidado, decolonialidad e interculturalidad », *Rev.Redbioética/UNESCO*, Año 11, 1 (21): 59-67 enero- junio 2020.

Salamanca González María Grace « Prendre soin de l'altérité : Expériences interculturelles au Mexique » en voie de publication.

Salamanca González, María Grace, « Qui veut écouter le subalterne? », *École Urbaine de Lyon- Éditions-deux-cent-cinq*, 2021, p. B-24-25.

Salamanca González, María Grace, *Las significaciones imaginarias generadas de forma autónoma en contextos estéticos a través de talleres de teatros de participación*, Tesis de maestría, Tlaquepaque, Jalisco, México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, juin 2015.

Salamanca González, María Grace et Hersch Martínez, Paul, « La ética del cuidado desde la epidemiología sociocultural: hacia una ética contra-hegemónica », Congreso Nacional ALAMES México, Zacatecas, México, 24 octubre 2019. Conférence Publiée in : Ruiz de Chávez Ramírez, Dellanira et Almeida Perales, Cristina, *El Derecho de la Salud. Un desafío para el México actual*. Zacatecas, México, ALAMES, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2020.

Salamanca López, Leonardo, « Buen vivir, decolonialidad y bioética. Discusiones, aportes y articulaciones. », *Polisemia*, vol. 17, juin 2014, pp. 86-93.

Santos De Sousa, Boaventura, *Democratizar la democracia: Los caminos de la democracia*

participativa, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Santos De Sousa, Boaventura, *Derecho y Emancipación*, vol. 2, Quito Ecuador, Corte Constitucional para el Periodo de Transición y Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional (CEDEC), 2012 (Pensamiento Jurídico Contemporáneo).

Santos De Sousa, Boaventura, « Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-Colonialismo e Interidentidade », *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 66, juillet 2003.

Santos De Sousa, Boaventura, *Justicia entre saberes : epistemologías del sur contra el epistemicidio*, Morata, 2017.

Santos De Sousa, Boaventura, *Na Oficina do Sociólogo Artesão aulas 2011-2016*, São Paulo, Cortez Editora, 2018.

Santos De Sousa, Boaventura, « Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências », *Revista Crítica de Ciências Sociais*, vol. 63,2002, pp. 237-280.

Santos De Sousa, Boaventura, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, Buenos Aires, Argentina, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006.

Santos De Sousa, Boaventura, *The End of the Cognitive Empire. The Coming Age of Epistemologies of the South*, North Carolina, USA, Duke University Press, 2018.

Santos De Sousa, Boaventura, *Una epistemología del Sur : la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Buenos Aires, Siglo XXI, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2009.

Santos De Sousa, Boaventura, « Um Ocidente Nao Occidentalista?: a filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. », *Revista Crítica de Ciências Sociais*, vol. 80,2008, pp. 11-43.

Santos De Sousa, Boaventura et Mendes, José Manuel, dir., *Demodiversidad: Imaginar nuevas posibilidades democráticas*, Ciudad de México, AKAL, 2017.

Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, France, Éditions Nagel, 1946.

Schechner, Richard, *Estudios de la representación : una introducción*, Ciudad de México,

Fondo de Cultura Económica, 2012 (Arte Universal).

Schramm, Fermin Roland, « A bioética de proteção é pertinente e legítima? », *Revista Bioética*, vol. 19, no. 3, 2011, pp. 713-724.

Schramm, Fermin Roland et Kottow, Miguel, « Principios bioéticos en salud pública: limitaciones y propuestas », *Cad. Saúde Pública*, vol. 17, no. 4, 2001, pp. 949-956.

Sedano Díaz, Catalina, *La dimensión afectivo- emocional en la participación social para la salud. Recapitulación de una experiencia en San Luis Acatlán, México del 2010 al 2015*, Tesis de magíster, Temuco, Chile, Universidad de la Frontera, 2017.

Segato, Rita, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Argentina, Prometeo Libros, 2015.

Sesia, Paola, « La judicialización de las violaciones a los derechos humanos de las mujeres durante la maternidad. La argumentación de ‘violencia obstétrica’ y sus efectos », *Thule, rivista italiana di studi americanistici*, vol. 38, no. 41, décembre 2016, pp. 727-739.

Sesia, Paola, « Derechos Humanos, Salud y Muerte Materna: características, potencial y retos de un nuevo enfoque para lograr la maternidad seguro en México », *Revista Andaluza de Antropología*, vol. 5, septembre 2013.

Sewell, William H., « The concept(s) of culture », in Bonnell, Victoria E. et Hunt, Lynn, dir., *Beyond the cultural turn. New Directions in the Study of Society and Culture*, London, England, University of California Press, Ltd., 1999, pp. 35-61.

Spivak, Gayatri Chakravorty, *¿Puede hablar el subalterno?*, El Cuenco de Plata, 2011. [Parution en tant que essai en 1985 sous le titre “Can the Subaltern Speak? : Speculations on Widow Sacrifice” dans le *Wedge Journal*]

Spivak, Gayatri Chakravorty, « Nationalism and the imagination », *Lectora*, vol. 15, 2009, pp. 75-98.

Straus, Erwin, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, Grenoble, France, Éditions Jérôme Millon, 1989. [1935]

Taleb, Nassim Nicholas, « Additional Aphorisms, Rules, and Heuristics »,

<https://fooledbyrandomness.com/aphorisms.pdf>, consulté le 1 mars 2021.

Taleb, Nassim Nicholas, *Skin in the Game: Hidden Asymmetries in Daily Life*, United States of America, Random House, 2018 (Incerto).

Taleb, Nassim Nicholas, *The Black Swan : The Impact of the Highly Improbable*, Random House, 2010.

Taylor, Charles, *La Ética de la Autenticidad*, Barcelona, Buenos Aires, México, Ediciones Paidós ICE Universidad Autónoma de Barcelona, 1994.

Tealdi, Juan Carlos, dir., *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, Bogotá, Colombia, UNESCO, Red Latinoamericana y del caribe de bioética, Universidad Nacional de Colombia, 2008.

Thompson, John B., *Ideología y Cultura Moderna. Teoría Crítica Social en la era de la comunicación de masas*, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, UAM, 1993.

Thuillier, Pierre, *La Grande Implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident 1999-2002*, Paris, France, Fayard, 1995.

Tronto, Joan C., *Caring Democracy : Markets, Equality, and Justice*, New York, NYU Press, 2013.

Tronto, Joan C., *Moral Boundaries : A Political Argument for An Ethic of Care*, New York, Routledge, 1993.

Tronto, Joan C., Mozère, Liane et Maury, Hervé, *Un monde vulnérable: pour une politique du « care »*, Paris, Éditions la Découverte, 2009.

Tzul Tzul, Gladys, « Mujeres indígenas: Historias de la reproducción de la vida en Guatemala. Una reflexión a partir de la visita de Silvia Federici », *Bajo el Volcán*, vol. 15, no. 22, août 2015, pp. 91-99.

Tzul Tzul, Gladys, *Sistema de Gobierno comunal Indígena*, España, Editorial Maya Wuj, 2016.

Ugalde, Antonio et Homedes, Nuria, « Las reformas neoliberales del sector de la salud:

déficit gerencial y alienación del recurso humano en América Latina », *Revista Panamericana de Salud Pública*, vol. 17, no. 3, 2005, pp. 202-209.

Usi, Eva, « Migrantas esterilizadas en cárceles de EE.UU. ¿La punta del iceberg? », *DW*, 24 septembre 2020, <https://p.dw.com/p/3ixy4>, consulté le 8 février 2021.

Valencia, Sayak, *Capitalismo Gore*, México, Paidós, 2016.

Viveros Vigoya, Mara, « La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación », *Debate Feminista UNAM*, vol. 52, 2016, pp. 1-17.

Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, Quito, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2009.

Walsh, Catherine, « Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político- epistémicas de refundar el Estado », *Tabula Rasa*, vol. 9, décembre 2008, pp. 131-152.

Yáñez Ríos, Randy Joaquín, *Bioética en Latinoamérica: Articulaciones entre Bioética, Biopolítica y Colonialidad*, Tesis de magíster, Chile, Universidad de Chile, 2017.

Ziadah, Rafeef, « We teach life, sir », 12 novembre 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=aKucPh9xHtM>, consulté le 19 mai 2020.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente: inteligencia y logos*, Madrid, España, Alianza : Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente: inteligencia y razón*, Madrid, España, Alianza : Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente: inteligencia y realidad*, Madrid, España, Alianza : Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980.