



Boaventura de Sousa Santos: une proposition du dialogue interculturel à l'époque de la mondialisation

Boaventura de Sousa Santos: A Proposition for Intercultural
Dialogue in the Epoch of Globalization

Antoni Jesús AGUILÓ BONET

Universidad de las Islas Baleares, España.

RESUMEN

A partir de la definición de la globalización neoliberal como un localismo occidental globalizado, expresión de un nuevo tipo de imperialismo cultural, el objetivo principal de este artículo es el de llevar a cabo una exposición analítica de la propuesta de traducción intercultural e interpolítica de Boaventura de Sousa Santos. Ésta es presentada como un planteamiento actual que señala la necesidad de repensar las relaciones interculturales e internacionales desde una práctica dialógica, poscolonial y emancipadora capaz de plantear alternativas al monoculturalismo empobrecedor que el imperialismo cultural supone para la diversidad cultural y humana.

Palabras clave: Diálogo intercultural, Diversidad cultural y humana, Imperialismo cultural, Globalización neoliberal.

ABSTRACT

Starting from the definition of neoliberal globalization as globalized western localism, expression of a new type of cultural imperialism, the main aim of this paper is to make an analytical exposition of the intercultural and interpolitical translation theory by Boaventura de Sousa Santos. Santos's theory of intercultural translation is presented as a current proposal that seeks to address the ethnocentric risks neoliberal globalization involves for cultural diversity from a postcolonial and emancipatory position, allowing the configuration of an alternative model of intercultural relationships.

Keywords: Intercultural Dialogue, Cultural and Humandiversity, Cultural Imperialism, Neoliberal Globalization.

INTRODUCTION: MONDIALISATION NÉOLIBÉRALE E IMPÉRIALISME CULTUREL

Dans un bref article intitulé “Diversité culturelle et mondialisation”, la philosophe du droit María José Fariñas exprime sa préoccupation face à l’inquiétante présence actuelle d’un “nouveau type d’impérialisme culturel”¹ impulsé par certains pouvoirs privés mondiaux, concrètement par le pouvoir politique privé des grandes entreprises transnationales. Ajustant plus précisément sa mire, le Professeur Fariñas s’en prend de manière critique à la mondialisation néolibérale, qu’elle qualifie, de manière percutante, d’idéologie “excluante et totalisatrice”², constituant un danger sérieux pour la “protection de la diversité culturelle du monde”³. En relation étroite avec cela, la philosophe politique usaméricaine Iris M. Young, dans sa tentative de décrire les multiples “visages de l’oppression”⁴ qui frappe les groupes sociaux les plus vulnérables dans les sociétés contemporaines, y inclut l’impérialisme culturel. Celui-ci peut être défini, de manière générale, comme l’universalisation de l’expérience et de la culture d’un groupe dominant, qui se retrouvent peu à peu naturalisées et élevées à la catégorie de norme générale. De cette manière, la prétention à l’universalité du groupe dominant empêche la reconnaissance d’autres formes légitimes de manifestation de l’altérité humaine. Dans les territoires où il se déploie, l’impérialisme culturel impose un monopole autoritaire du savoir, de l’être et du pouvoir. L’impérialisme culturel est régi par une “raison métonymique”⁵ de nature indolente, arrogante et réductionniste qui, prenant la partie pour le tout, exprime son expérience propre et particulière comme l’expérience représentative de l’ensemble de l’humanité. Il découle de cette logique que les manifestations d’impérialisme culturel s’accompagnent de processus de mondialisation par lesquels un particularisme donné est universalisé et imposé comme la seule vision du monde valable pour expliquer et comprendre le monde. Les autres cultures, recourant à des modèles socioculturels d’interaction qui ne sont pas hégémoniques, sont, au contraire, construites et stéréotypées automatiquement comme “autres”, “différentes”, “non-civilisées”, “arriérées” et donc, en vertu de cela, “inférieures”.

L’impérialisme culturel est étroitement lié, selon certains théoriciens contemporains, à des manifestations de fondamentalisme culturel, suivant lequel est imposée et “défendue l’existence d’une culture supérieure et d’une pensée unique”⁶ accompagnée en d’autres termes d’un “racisme universaliste”⁷, qui déploie une logique de différenciation et d’infériorisation épistémique, sociale et culturelle de l’altérité.

- 1 FARIÑAS, MJ (2005). “Diversidad cultural y globalización”, disponible sur le site web: <<http://firgoa.usc.es/drupal/node/21604>> [consulté 10/05/2011].
- 2 *Ibidem*.
- 3 *Ibidem*.
- 4 YOUNG, IM (2000). *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid, pp. 86 y ss.
- 5 SANTOS, B de S (2003a). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. «Um Discurso sobre as Ciências» revisitado, Afrontamento, Porto, p. 739. Et aussi: SANTOS, B de S (2005a): *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta/ ilsa, Madrid, p. 155.
- 6 TAMAYO, JJ (2004). *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, p. 17.
- 7 WIEVIORKA, M (2002). *El racismo: una introducción*, Plural Editores, La Paz, p. 34.

De manière concordante, le sociologue usaméricain James Petras, lorsqu'il tente d'établir un lien entre le phénomène impérialiste et la mondialisation néolibérale, parle dans ses contributions théoriques d'un impérialisme contemporain dont l'agent d'exécution principal sont les États-Unis. Chronologiquement, la période culminante du nouvel impérialisme exercé par la puissance usaméricaine va de la chute du Mur de Berlin en novembre 1989 aux dernières années de l'administration George W. Bush (2000-2008), quand se produit, pour divers motifs, la crise de l'hégémonie mondiale usaméricaine, dans le contexte la crise mondiale actuelle, économique et financière. Pour Petras, la mondialisation néolibérale, le projet politique et idéologique dominant entré en vigueur depuis les dernières décennies du XX^{ème} siècle, constitué l'expression la plus récente de l'impérialisme occidental⁸. Les analyses de Petras établissent une relation entre l'impérialisme contemporain et le surgissement du Nouvel Ordre Mondial conçu dans les années 1980 par Ronald Reagan et Margaret Thatcher et consolidé en 2000, avec la victoire électorale, restée à ce jour suspecte, de George W. Bush. Durant ces décennies, sous l'orientation des principes idéologiques du néolibéralisme, se produisent une série de changements et de transformations dans la structure du capitalisme comme la division internationale du travail, le démantèlement de l'État-providence, l'adoption de dynamiques basées sur la privatisation, la libéralisation, l'introduction de la flexibilité et la dérégulation des marchés nationaux, l'importance économique et politique croissante du secteur financier et la sacralisation des droits de propriété individuelle. Pour Petras, impérialisme et mondialisation capitaliste néolibérale sont par conséquent inséparables puisque la mondialisation néolibérale n'est pas, comme le soutiennent certains de ses défenseurs, une étape de plus dans l'évolution historique naturelle du capitalisme mais la manière de se référer à l'hégémonie mondiale des valeurs et des politiques impérialistes néolibérales.

Dans la continuité de cette interprétation de l'impérialisme contemporain, le géographe social David Harvey parle aussi dans ses travaux d'une forme récente d'impérialisme qu'il appelle "impérialisme capitaliste"⁹. Celui-ci est caractérisé par la convergence de deux logiques de pouvoir, différentes mais entrelacées de manière complexe: la logique capitaliste et la logique territoriale. La première, dominante, se réfère aux processus d'accumulation par lesquels les flux de pouvoir économique traversent l'espace et le temps de diverses zones géographiques. La seconde a à voir avec l'ensemble de stratégies idéologiques, politiques, diplomatiques et militaires que les États utilisent pour satisfaire leurs intérêts et préserver ou augmenter leur hégémonie dans le système mondial. Harvey analyse la dynamique du fonctionnement de l'impérialisme capitaliste à partir du phénomène qu'il appelle "accumulation par dépossession"¹⁰, processus à travers lequel le capital privé favorise son expansion mondiale en utilisant des méthodes anciennes et nouvelles de diffusion de la violence, de l'exploitation, du pillage et de la contrainte à la soumission. La marchandisation des savoirs traditionnels, la privatisation des droits sociaux et des biens publics communautaires, comme la terre et l'eau, la financiarisation de l'économie et la redistribution étatique inégale sont les traits de base de l'accumulation capitaliste par dépossession.

8 PETRAS, J (2000). *La izquierda contraataca. Conflicto de clases en América Latina en la era del neoliberalismo*, Akal, Madrid, p. 246.

9 HARVEY, D (2004). *El nuevo imperialismo*, Akal, Madrid, p. 39.

10 *Ibid.*, p. 116.

La question de fond sur laquelle ces théoriciens réfléchissent à partir de perspectives différentes est l'impact négatif sur la diversité culturelle et humaine provoqué par certains produits, identités et valeurs locaux qui se mondialisent avec succès, phénomène que le sociologue portugais Boaventura Santos conceptualise comme "localisme mondialisé"¹¹. En franchissant leurs délimitations territoriales et temporelles de référence, en pénétrant et en s'installant confortablement dans une culture¹² locale réceptrice, les localismes mondialisés signifient pour celle-ci une menace d'altération, de transformation et, dans le pire des cas, de destruction. Un localisme qui réussit à se mondialiser avec succès est défini, de fait, de manière négative et très parlante, comme un "processus culturel par lequel une culture locale hégémonique mange et digère, comme un cannibale, d'autres cultures subordonnées"¹³. Au lieu d'un échange symbolique sur un pied d'égalité entre diverses cultures, les localismes mondialisés entraînent au contraire le déclenchement de processus de localisation culturelle, de transformation de la culture locale subordonnée en objet exotique et folklorique, confiné au domaine du particulier et du local, tandis que la culture qui a réussi à se mondialiser se meut à l'échelle universelle. Outre une infériorisation, les processus de localisation impliquent généralement la déperdition et la perte totale ou partielle des savoirs, expériences et formes de vie non-hégémoniques des cultures subordonnées, qui restent amarrées dans un réseau de relations de pouvoir politiques, sociales, économiques et culturelles. La culture qui se voit imposer un localisme mondialisé ne se retrouve pas seulement empêchée d'être et de se développer par elle-même, mais elle est aussi réduite au silence, privée du droit de parler et de s'exprimer librement, ce qui fait échouer toute possibilité d'établir des dialogues interculturels symétriques. Souvent, du fait de la répression permanente dont elles ont été victimes, les cultures subordonnées n'ont rien à dire, vu qu'elles ont été fortement dépréciées, et s'il leur reste encore quelque chose à dire, elles ne savent comment le dire, se voyant réduites à un inquiétant silence: "Une construction qui se définit comme symptôme d'un blocage, d'une potentialité qui ne peut se développer"¹⁴. Bref, les localismes mondialisés, enferment la culture qui les subit dans une dynamique homogénéisatrice qui porte atteinte à leur singularité. C'est à ce fait que se réfère Eduardo Galeano quand il écrit dans un de ses poèmes que les cultures rendues subalternes du point de vue de la culture hégémonique "ne professent pas des religions, mais des superstitions. Elles ne font pas de l'art, mais de l'artisanat. Elles ne pratiquent pas une culture, mais un folklore"¹⁵.

- 11 SANTOS, B de S (Org.) (2001). *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Afrontamento, Porto, p. 71. Voir aussi: SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 275.
- 12 Par "culture", suivant les paramètres d'interprétation de l'interactionnisme symbolique de l'anthropologue usaméricain Clifford Geertz, j'entends un ensemble de "trames de signification" tissées par les êtres humains dans leurs relations et contextes quotidiens. GEERTZ, C (1995). *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, p. 20. À partir de cette conception symbolique, la culture se réfère à un "schéma transmis historiquement de significations représentées en symboles, un système de conceptions héritées et exprimées sous forme symbolique, au moyen desquelles les hommes communiquent, perpétuent et développent eur savoir et leurs attitudes face à la vie" (*Ibid.*, p. 88).
- 13 SANTOS, B de S (1998a). *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Universidad Nacional de Colombia/ILSA, Bogotá, p. 202.
- 14 SANTOS, B de S (2003b). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, p. 32.
- 15 GALEANO, Eduardo. (2004). *El libro de los abrazos*, Siglo XXI, Madrid, p. 59.

Actuellement, l'ensemble de localismes occidentaux le plus puissant et le plus mondialisé est la mondialisation néolibérale, aussi appelée, "mondialisation hégémonique" ou "mondialisation d'en haut"¹⁶. À partir des observations précédentes, on comprend que la mondialisation néolibérale entraîne une nouvelle forme d'impérialisme épistémologique et culturel. On est en présence d'une idéologie néocoloniale qui, pour le dire brièvement en termes philosophiques, signifie l'absence d'une pensée sur l'altérité, qui se voit soumise à un processus de réduction à l'état de pur objet d'us et d'abus. Comme l'écrivent certains théoriciens critiques des sciences sociales: "La production de l'Occident comme forme de savoir hégémonique a exigé la création d'un Autre, constitué comme un être intrinsèquement disqualifié, un dépositaire de caractéristiques inférieures par rapport au savoir et au pouvoir occidentaux, et, par conséquent, taillable et corvéable à merci"¹⁷.

En ce qui concerne les cultures et la diversité humaine, l'impérialisme de la mondialisation néolibérale part du présupposé selon lequel une seule culture est à mondialiser, en cherchant à imposer — y compris par la force des armes, si nécessaire — aux autres cultures ses critères ethnocentriques et autoréférentiels. Dans toutes ses formes et manifestations historiques, quelles qu'elles soient, l'impérialisme culturel porte au plus profond de soi la croyance selon laquelle il existe des formes correctes et des formes dévoyées, incorrectes ou "illicites" d'humanité. Il considère qu'il y a des cultures supérieures et des cultures inférieures, des cultures centrales et d'autres périphériques, avancées et arriérées, entre autres classifications hiérarchiques et discriminatoires. Par le biais d'une universalité fautive et métonymique qui dissimule un particularisme occidental, la mondialisation néolibérale attribue et impose au reste du monde ses propres produits, valeurs et styles de vie. Capitalisme global, consommation irresponsable, individualisme possessif, darwinisme social, appât du gain et accumulation illimitée de profit, rhétorique du progrès et de la défense des droits humains, modernisation technologique, démocratie représentative libérale, appropriation des biens publics naturels et "macdonaldisation de la société"¹⁸ sont quelques-uns des principaux localismes dissimulés *urbi et orbi* par la mondialisation hégémonique.

Ce fait comporte une menace sérieuse d'agression contre la reconnaissance des formes anthropologiques multiples, diverses et infinies d'expression de la condition humaine, ce que j'appellerai, en un néologisme, *anthropodiversité*. L'idée-clé qui sous-tend le concept d'anthropodiversité est que l'inépuisable variété humaine est en tant que telle un fait précieux, qui mérite une reconnaissance sur le plan politique, social et de la recherche universitaire. Face à ces postures stériles et intransigeantes qui croient disposer du mono-

16 SANTOS, B de S (2001). *Op. cit.*, p. 76. Et aussi: SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 281.

17 SANTOS, B de S, MENESES, MP et NUNES, J (2004a). "Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo", in: SANTOS, B de S (Org.) (2004): *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, Afrontamento, Porto, pp. 23-101.

18 Par cette expression, le sociologue usaméricain George Ritzer se réfère au "processus selon lequel les principes régissant le fonctionnement des lieux de restauration rapide ont dominé progressivement un nombre croissant d'aspects de la société usaméricaine ainsi que du reste du monde". Ces principes sont l'efficacité, la prévision, le calcul et le contrôle, qui se sont étendus à d'autres domaines de la vie, comme l'éducation, la santé, la politique, le travail ou les loisirs. RITZER, G (1996). *La McDonalizacion de la sociedad. Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*, Ariel, Barcelona, p. 15.

pole universel de l'humain, l'anthropodiversité revendique la pluralité de la vie humaine et la richesse que suppose le fait qu'il n'y ait pas une forme unique d'être humain.

Sur la base de ces affirmations, il apparaît évident que les formes dominantes de mondialisation entrent en collision frontale avec la cosmovision et les modes de vie qui régissent de nombreux peuples comme les communautés originaires. Des valeurs communautaires comme la solidarité, la camaraderie et le respect de des esprits protecteurs de la nature, autour desquelles s'articule la société mapuche, pour prendre un exemple, sont radicalement incompatibles avec la logique néolibérale de la concurrence et de la sacralisation du libre marché. Pour entrer dans la forêt, le Mapuche doit demander leur autorisation aux esprits gardiens et les remercier pour lui permettre de couper un peu de bois ou de cueillir des fruits sur les arbres. Selon les critères économicistes de la mondialisation capitaliste néolibérale, ces coutumes, n'ont aucune importance ni valeur économique.

La mondialisation hégémonique n'assimile pas bien l'anthropodiversité. L'existence de localismes mondialisés de cultures réduites au rang de subalternes est un fait empirique révélateur du fait que la diversité culturelle et humaine, dans le cadre de la mondialisation capitaliste néolibérale, est traversée par l'inégalité et la domination. Dans ce contexte, il devient urgent et nécessaire de s'engager avec des idées, des projets et des orientations éthiques et épistémiques critiques qui n'ignorent ni ne suppriment l'anthropodiversité, qui ne réduisent pas les différences, et qui misent sur la célébration de dialogues interculturels postcoloniaux, flexibles et ouverts, dans lesquels soient démocratiquement représentés tous les intérêts, valeurs et besoins des participants afin que, dans le respect de leurs différences, ils soient traités en égaux. Ainsi s'ouvrira une possibilité de construire ensemble une vie en commun plus juste et pacifique.

Compte tenu de ces prémisses introductives, l'objectif principal de cet article est de présenter l'herméneutique diatopique de Boaventura de Sousa Santos comme proposition épistémique, politique et méthodologique valable pour affronter les risques que la mondialisation néolibérale fait courir à l'anthropodiversité. La proposition contextuelle de Santos, sans tomber dans le relativisme, rejette l'universalisme comme point de départ au profit de la construction par le dialogue et dans une optique postcoloniale, de chaînes d'intelligibilité réciproque entre cultures et mouvements sociaux qui offrent l'occasion d'intégrer la voix de ceux qui luttent pour une autre mondialisation.

MULTICULTURALISME ÉMANCIPATEUR, DIALOGUE INTERCULTUREL ET LUTTES POUR L'ANTHROPODIVERSITÉ

Face à la logique coloniale qui sous-tend l'impérialisme culturel et aux universalismes ethnocentriques qui tentent d'imposer un discours civilisateur monoculturel, certains, dans le but de concilier les aspirations d'universalité de certains principes normatifs avec la diversité culturelle et humaine, misent sur la possibilité de construire socialement une universalité critique et alternative. Il s'agit d'une universalité émancipatrice, démocratique, ouverte et plurielle incluant la participation de la voix des cultures qui ont été exclues et infériorisées. Ses objectifs principaux sont d'identifier l'angoisse contenue et de tenter de comprendre le silence insondable des groupes subordonnés pour essayer d'établir des bases pour un dialogue interculturel. Dans cette perspective, le philosophe du droit Joaquín Herrera Flores appelle à l'invention d'un "universalisme de contrastes, de croisements, de

mélanges”¹⁹, dans lequel l’universel est conçu comme processus, comme horizon orientant l’action et rejeté comme point de départ transcendant. Avec un langage similiaire, un autre philosophe du droit, David Sánchez Rubio parle de la nécessité de forger un “universalisme de confluence”²⁰, d’interrelation, qui parte de l’ouverture au dialogue et de la (re)connaissance d’autres groupes dans un même contexte relationnel, en opposition aux versions monoculturelles de l’anthropodiversité.

En concordance avec ces approches, Boaventura de Sousa Santos, reconnaissant l’urgence de pratiquer le dialogue interculturel comme condition nécessaire pour affronter le silence imposé par les universalismes hégémoniques et promouvoir en même temps une coexistence émancipatrice et solidaire, propose d’engager ce qu’il appelle le “travail de traduction” interculturelle²¹. Comme catégorie d’analyse, la traduction interculturelle, qui s’inscrit dans le cadre d’un projet théorique plus vaste du sociologue, appelé “épistémologie du Sud”²², consiste en un travail à la fois d’imagination épistémologique et d’imagination démocratique défini littéralement comme “le procédé permettant de créer une intelligibilité réciproque entre les expériences du monde, aussi bien disponibles que potentielles”²³. Atteindre un degré raisonnable d’intelligibilité mutuelle entre deux cultures ou plus s’avère être un élément clé pour reconnaître et valoriser la différence interculturelle, car cela permet d’établir des ponts d’interprétation et des canaux de communication entre cultures, tandis qu’au contraire “la différence sans intelligibilité conduit à l’incommensurabilité et, en dernière instance, à l’indifférence”²⁴ et au scepticisme.

Le travail de traduction interculturelle s’appuie sur le présupposé qu’il est possible d’atteindre un consensus interculturel sur ce que Santos appelle “universalisme négatif”²⁵, la thèse qui affirme qu’il est impossible d’établir une théorie générale permettant de tout comprendre du fonctionnement et des changements qui se produisent dans le monde. Toute théorie générale et unique sur la transformation sociale conçoit le monde comme une totalité sociale, épistémique et culturelle donnée qui, en présupposant que ses composantes sont homogènes, peut être expliquée et interprétée. Cette vision est en contradiction avec le présupposé de Boaventura Santos, qui conçoit le monde comme un lieu où coexistent “de nombreuses totalités, toutes partielles”²⁶ et incomplètes, le monde étant une totalité inépuisable d’expériences infinies et diverses qui ne peuvent être subsumées sous une théorie générale d’analyse de la réalité. Les théories totalisatrices, supposées être d’une complétude

19 HERRERA FLORES, J (ed.) (2000). *El vuelo de Anteo: Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao, p. 77.

20 SÁNCHEZ RUBIO, D. (2000). “Universalismo de confluencia, Derechos Humanos y procesos de inversión”, in: HERRERA FLORES, J. (2000). *Op. cit.*, p. 235.

21 SANTOS, B de S (2006a). *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, p. 91.

22 SANTOS, B de S (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI, México.

23 SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 175.

24 SANTOS, B de S (2003b). *Op. cit.*, p. 32.

25 SANTOS, B de S (2005b). *Foro Social Mundial: manual de uso*, Icaria, Barcelona, p. 146.

26 *Ibid.* p. 146.

parfaite, tendent à présenter des récits uniques à caractère universaliste et monoculturel qui oublient que la multiplicité et la diversité enrichissent le monde, tandis que l'uniformité le réduit et l'appauvrit. Ainsi, pour Santos, on ne peut parler, dans le contexte de pluralisme social et culturel où nous nous mouvons, de solutions de valeur universelle ni non plus, comme le font certaines théories sociales explicatives, d'un sujet collectif privilégié qui confère une direction ou un sens particulier à l'histoire, comme la bourgeoisie ou le prolétariat. Ce que nous trouvons, c'est plutôt une pluralité d'agents divers du changement social qui présentent des projets et des aspirations partiels d'émancipation sociale. Vu son rejet d'un seul principe pour expliquer la transformation et l'émancipation sociales, la théorie de la traduction interculturelle est le procédé décisif pour créer l'intelligibilité réciproque nécessaire entre les divers acteurs sociaux. À partir de cela, dans chaque contexte historique, peuvent s'articuler des nouvelles constellations de sens et se consolider des alliances durables qui pourront donner lieu, ou non, à des constellations de pratiques porteuses de potentialités de transformation. La théorie de la traduction interculturelle facilite ainsi la création de conditions permettant de construire des formes nouvelles et multiples d'émancipation sociale des personnes et des groupes, pour peu qu'elle acquière une dimension politique importante. Sans acceptation de ce consensus interculturel sur l'universalisme négatif, le travail de traduction reste un travail colonial.

Selon Santos, le travail de traduction interculturelle réunit quatre caractéristiques de base. En premier lieu, c'est un travail qui affecte non seulement les relations de communication entre cultures, mais aussi celles qui existent entre les mouvements sociaux qui s'opposent à la mondialisation néolibérale, bien qu'il concerne aussi les relations entre savoirs, entre pratiques sociales et entre les agents qui les réalisent. En second lieu, il rejette le pré-supposé de la complétude culturelle, l'idée hermétique selon laquelle les cultures sont des systèmes symboliques fermés et autosuffisants. Au contraire il assume comme hypothèse de départ l'incomplétude culturelle, qui stimule les cultures à s'enrichir et à se compléter mutuellement, par le biais du dialogue interculturel. Comme l'observe avec lucidité le philosophe et théologue Raimon Panikkar: "Sans dialogue, l'être humain s'asphyxie et les religions s'ankylosent"²⁷. Dans la même ligne, soulignant l'importance du dialogue entre sujets et entre cultures pour la (re)connaissance de l'anthropodiversité, le philosophe iranien Ramin Jahانبegloo écrit: "Sans dialogue, la diversité est inaccessible; et sans respect de la diversité, le dialogue est inutile"²⁸. En troisième lieu, le travail de traduction interculturelle est un travail flexible qui peut être mis en pratique aussi bien entre savoirs hégémoniques et subalternes qu'entre savoirs et pratiques non hégémoniques. En quatrième et dernier lieu, c'est un travail ayant une dimension à la fois intellectuelle, politique et émotionnelle. Intellectuelle, parce qu'il cherche à créer une intelligibilité et une cohérence à travers des processus de communication et de compréhension entre les participants, en essayant de voir ce qui les unit et ce qui les sépare. Politique, parce que ses composantes techniques font l'objet d'une délibération démocratique. Il a enfin une composante émotionnelle parce qu'il révèle un certain non-conformisme devant les carences qu'implique l'incomplétude d'un savoir ou d'une pratique donnée.

27 PANIKKAR, R (1993a). "Diálogo intrarreligioso", in: FLORISTÁN, CASIANO & TAMAYO, JJ (Éds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, p. 1148.

28 JAHANBEGLOO, R (2007). *Elogio de la diversidad*, Arcadia/Atmarcàdia, Barcelona, p. 92.

Le travail de traduction interculturelle prend, selon le sociologue, la forme concrète d'une "herméneutique diatopique"²⁹. C'est là un concept central emprunté par Sousa Santos à la pensée philosophique de Panikkar. Dans ses écrits, Panikkar classe l'herméneutique en trois types:³⁰ l'herméneutique morphologique, qui permet à ceux qui ne les ont pas à leur disposition, de déchiffrer et de transmettre, à travers les parents, les maîtres et autres figures d'autorité, les savoirs d'une culture particulière; l'herméneutique diachronique, qui contribue à surmonter la distance temporelle entre cultures en facilitant la compréhension de textes d'époques passées; et enfin l'herméneutique diatopique, qui permet non seulement de dépasser la distance temporelle, mais aussi, et c'est fondamental, les lieux communs culturels, les *tópoi*³¹ culturels. L'herméneutique diatopique tente de mettre en contact des univers de sens différents et réunit pour cela, sans les juxtaposer, des *tópoi* humains pour que ceux-ci, à partir de leurs différences, puissent créer ensemble des nouveaux horizons d'intelligibilité réciproque, sans appartenir exclusivement à une culture, d'où leur caractère *dia-topique*, au sens étymologique: qui traverse les divers lieux communs. Selon la définition formelle donnée par Santos, l'herméneutique diatopique est "un exercice de réciprocité entre cultures qui consiste à transformer les prémisses argumentaires (*tópoi*) d'une culture donnée en arguments intelligibles et crédibles dans une autre culture"³². Prenant en compte que toutes les cultures présentent des carences et sont incomplètes en soi, comme le sont aussi bien les *tópoi* sur lesquels elles construisent leurs discours, l'objectif principal de l'herméneutique diatopique est de "porter à son maximum la conscience de l'incomplétude réciproque des cultures à travers le dialogue, avec un pied dans une culture, et l'autre dans l'autre"³³. Étant donné que les cultures tendent à se percevoir elles-mêmes comme une totalité, à se sentir complètes, ce qui les induit à prendre de manière métonymique la partie pour le tout, l'incomplétude d'une culture ne devient perceptible qu'à la lumière d'une autre, autrement dit, les cultures ne se perçoivent elles-mêmes comme incomplètes qu'en présence d'autres cultures. Comme les *tópoi* disponibles appartiennent toujours à une culture, un savoir ou une pratique déterminés, ils ne peuvent être acceptés comme évidents par une autre culture ou un autre savoir. Les sortir de leur contexte culturel les rend vulnérables car ils cessent dès lors d'être des prémisses argumentaires pour être vus comme arguments. Panikkar donne une bonne représentation de l'idée d'interdépendance et de complémentarité réciproque des cultures par son image de la fenêtre: chaque culture est comme une fenêtre ouverte sur le monde qui permet de voir celui-ci et de le représenter d'une certaine ma-

29 SANTOS, B de S (1998b). *Op. cit.*, p. 357.

30 PANIKKAR, R. (1990). *Sobre el diálogo intercultural*, Editorial San Esteban, Salamanca, p. 87.

31 *Tópoi*, en grec, signifie "lieux". "Lieu commun" (*tópos koinós*) est un terme technique forgé par Aristote (cf. *Rhétorique*, I, 1358a). Les lieux communs sont des prémisses générales largement répandues sur lesquelles se fonde l'argumentation d'une culture donnée. Ne faisant pas l'objet de discussions, vu qu'ils sont considérés comme des vérités évidentes, des idées communément et publiquement acceptées, les *tópoi* rendent possible la production ordinaire d'arguments et leur échange par le dialogue. Ils constituent, selon la définition de Perelman: "Des prémisses de caractère général qui permettent de donner un fondement aux valeurs et aux hiérarchies. [...] Ils constituent les prémisses les plus générales, fréquemment sous-entendues, qui interviennent pour justifier la plupart de nos choix". PERELMAN, C & OLBRECHTS-TYTECA, L (1989). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Gredos, Madrid, p. 146.

32 SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 134.

33 *Ibid.*

nière³⁴. Seulement voilà, chaque culture-fenêtre, même si elle se conçoit elle-même comme un tout panoramique, est une perspective partielle, vu que “je ne suis pas l’unique fenêtre par laquelle le monde se voit; et mon moi n’existe pas sans un tu”³⁵. Il existe en effet d’autres visions partielles de la réalité qui sont tout à fait nécessaires pour m’aider à percevoir le fait que ma culture n’est qu’une des fenêtres possibles et qu’elle a donc un caractère incomplet et partiel.

Ainsi l’herméneutique diatopique exige de ses participants qu’ils fassent un effort mutuel pour essayer de connaître, comprendre et traduire, dans la mesure du possible, les *tópoi* forts d’une culture à l’autre. Pour Santos, on peut parler d’une certaine incommensurabilité entre cultures, au sens où aucune culture n’est réductible à une autre. L’incommensurabilité posée n’est cependant pas totale, mais, dans le cadre de la théorie de la traduction interculturelle, elle acquiert un caractère relatif, puisque l’herméneutique diatopique se fonde justement sur la possibilité de traduire divers univers symboliques, afin de générer et d’augmenter entre eux la conscience de leur incomplétude respective. Si les cultures étaient totalement incommensurables, sans possibilité de comprendre mutuellement leurs *tópoi* ni de trouver des éléments de rapprochement, le dialogue diatopique manquerait de sens, puisqu’il a pour but de détecter des “préoccupations isomorphiques”³⁶, ou, dans le langage de Panikkar, des “équivalents homéomorphes”³⁷, c’est-à-dire des préoccupations interculturelles communes exprimées dans des langues différentes³⁸. Pour l’herméneutique diatopique, la diversité et la multiplicité des langues existantes n’est pas, comme c’est le cas dans le mythe biblique de la Tour de Babel (cf. *Gén*, 11), un châtement divin par lequel les humains sont condamnés à ne pas se comprendre entre eux. C’est au contraire une situation dont on peut tirer profit qui exige que l’on tisse, par le dialogue interculturel, des réseaux d’intelligibilité entre les diverses voix. Cela ne signifie pas que le travail de traduction interculturelle consiste à exprimer les catégories d’analyse et d’explication d’une culture déterminée dans la langue d’une autre. S’il en était ainsi, l’herméneutique diatopique ne dépasserait pas le stade du simple exercice de synonymie conceptuelle basé sur la recherche de correspondances sémantiques entre cosmovisions, alors qu’elle aspire à être plutôt un procédé épistémologique et politique d’interprétation et de confrontation d’altérités dans l’optique de découvrir des *tópoi* interculturels qui favorisent la communication réciproque et la compréhension mutuelle.

Pour mener à bien le travail de traduction interculturelle, Santos propose la figure de l’intellectuel cosmopolite, un représentant élu de chaque culture et mouvement social participant au dialogue, qui dispose d’une attitude mentale d’ouverture pour travailler et établir des relations avec des sujets pluriels et divers, loin de tout modèle culturel unique de normalité. Les traducteurs cosmopolites, comme les dirigeants de mouvements sociaux ou

34 PANIKKAR, R (1990). *Op. cit.*, p. 135.

35 PANIKKAR, R (1993b). *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Santander, p. 173.

36 SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 176.

37 PANIKKAR, R (1990). *Op. cit.*, p. 124.

38 Dans certains de ses travaux, dans une tentative de construire une version interculturelle des droits humains, Santos a proposé de réaliser un dialogue interculturel sur le souci commun de dignité humaine entre le *tópos* des droits humains occidentaux, le *tópos* hindou du *dharma* (harmonie cosmique) et le *tópos* de l’Oumma (communauté) dans la culture islamique.

des militants de base, doivent être des personnes ayant des liens forts avec les savoirs et pratiques de ceux qu'ils représentent mais être aussi dotés d'une capacité critique suffisante pour pouvoir exprimer le sentiment d'incomplétude culturelle et la nécessité de se confronter et de s'enrichir avec l'altérité.

Le procédé de traduction fonctionne par le biais de la création de *zones de contact* interculturelles³⁹, "des champs sociaux où divers mondes de vie normatifs, pratiques et savoirs se rencontrent, s'entrechoquent et interagissent"⁴⁰. Les zones de contact constituent des lieux de frontière ouverts et créatifs, caractérisés par le dialogue et la confrontation. Pour éviter qu'une rencontre de cultures se produise dans un contexte impérialiste, l'herméneutique diatopique n'attribue à aucune des parties en contact le statut de totalité exclusive ni de partie homogène, mais elle part de la relativité et de la variabilité interne de chaque culture. Dans les zones de rencontre, chaque culture, savoir ou pratique en dialogue sélectionne les aspects à mettre en contact, de manière à ce que le travail de traduction, en avançant, permette de mettre en discussion les aspects les plus pertinents et même d'identifier ceux qui ont été passés sous silence. Les interactions et les échanges interculturels qui se produisent dans la zone de contact offrent la possibilité d'établir des contacts coloniaux, marqués par des relations asymétriques d'inégalité et de mépris, mais aussi d'exercer une action épistémique et politique de transformation. Dans ce sens, ils permettent d'ouvrir, d'un côté, ce que la Théorie Critique postcoloniale appelle un processus de décolonisation du savoir basé sur la formation "d'écologies des savoirs"⁴¹, des constellations de savoirs multiples configurées à partir du dialogue horizontal des savoirs. Le résultat de ce processus serait la reconnaissance de l'infinie diversité épistémologique du monde, la désactivation de la dichotomie hiérarchique entre savoirs classés comme hégémoniques et subalternes, et, par conséquent, la promotion effective de la justice cognitive⁴². De même, les échanges culturels dans la zone de contact peuvent contribuer, d'autre part, à la décolonisation de l'être par le biais "d'écologies des reconnaissances"⁴³. Ce type d'interactions sociales cherchent à substituer la monoculture de la naturalisation des différences, laquelle, en identifiant différence et infériorité, établit une logique de classement social hiérarchique et discriminatoire. Elles proposent à sa place une nouvelle articulation entre le principe d'égalité et celui de la différence, qui peut conduire à de nouvelles expériences de reconnaissance. Dans celles-ci, les différences n'impliquent pas d'inégalités, mais ouvrent la possibilité d'atteindre des "différences égales" à partir de "reconnaissances réciproques"⁴⁴.

39 Le concept de "zone de contact" (*contact zone*) est un apport de la linguiste canadienne Mary Louise Pratt. Pour cette auteure, les zones de contact sont des espaces sociaux dans lesquels entrent en communication des cultures auparavant séparées par des discontinuités géographiques et historiques et dont les trajectoires se croisent à un moment donné. Dans beaucoup de cas, les zones de contact constituent des espaces de rencontres coloniales basés sur des relations asymétriques de domination et de subordination. PRATT, ML (1992). *Imperial eyes: travel writing and transculturation*, Routledge, Londres, p. 7.

40 SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 181.

41 *Ibid.*, p. 163.

42 AGUILÓ BONET, AJ (2009). "La Universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 22 (1/2), pp. 5-28.

43 SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 165.

44 *Ibid.*

L'écologie des reconnaissances est par conséquent porteuse d'une vocation à acheminer les relations entre personnes et cultures vers un climat de paix, de solidarité et de respect pour la différence.

Dans ces conditions, les dialogues interculturels animés par l'herméneutique diatopique contribuent à créer un contexte favorable dans lequel peuvent émerger de nouvelles expériences d'interaction et de reconnaissance humaine basées sur un "multiculturalisme progressiste"⁴⁵ ou émancipateur. Pour Santos, multiculturalisme est un concept controversé, créé à l'origine par les pays occidentaux durant les dernières décennies du XX^{ème} siècle pour se référer à la coexistence, pacifique ou non, de groupes culturellement divers dans le cadre des États-nations du Nord. Adoptant une conception plus générale du terme, relative aux modes de concevoir et de gérer politiquement la diversité culturelle, le sociologue distingue les versions conservatrices du multiculturalisme de celles qui ont un contenu émancipateur. Le multiculturalisme conservateur reconnaît dans une certaine mesure les pratiques et coutumes des diverses cultures coexistantes, mais en les subordonnant à celles de la culture dominante. C'est un multiculturalisme de type hiérarchique car, même s'il admet la pluralité des manifestations culturelles et humaines, il juge qu'elles ne sont pas toutes égales. Généralement les cultures minoritaires sont considérées comme inférieures et donc comme subordonnées par rapport à la culture hégémonique majoritaire, qui se conçoit elle-même comme le système symbolique de référence. Quand elles sont mises en application, les politiques multiculturelles inspirées du multiculturalisme conservateur ont une propension à stimuler l'assimilationnisme culturel, une proposition d'uniformisation culturelle utile à la reproduction des modèles culturels dominants, surtout en ce qui concerne la famille, l'école, la langue et la religion.

Le multiculturalisme émancipateur, au contraire, est régi par les principes de solidarité, de justice sociale, de justice cognitive et d'émancipation sociale. Il consiste en la "construction démocratique des règles de reconnaissance réciproque entre identités et cultures distinctes"⁴⁶, sans qu'il soit nécessaire qu'un groupe socioculturel dominant impose et normalise les codes qui régulent la coexistence sociale. En vertu de cela, cette approche adopte une perspective antiessentialiste selon laquelle les cultures ne sont pas des réalités statiques ou fermées, mais des réseaux incomplets, ouverts et dynamiques de significations qui se (re)construisent et se (re)configurent au fil des relations entre elles, parfois de manière pacifique, parfois de manière conflictuelle. À partir de diverses études de cas sur des mouvements de lutte antihégémonique qui recherchent des motions plus inclusive et respectueuses de l'anthropodiversité, Santos et Nunes énumèrent cinq thèses pour le développement d'un multiculturalisme émancipateur⁴⁷.

La première affirme que les différents groupes humains développent diverses conceptions du monde qui n'obéissent pas nécessairement aux critères eurocentriques de classement ni ne se réduisent à ceux-ci, puisque "la compréhension du monde excède de

45 SANTOS, B de S (2006a). *Op. cit.*, p. 89.

46 SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 284.

47 SANTOS, B de S & NUNES, J (2004b). "Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade", in: SANTOS, B de S (Org.): *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural*, Afrontamento, Porto, 19-51.

beaucoup la compréhension occidentale du monde⁴⁸. Il existe une pluralité riche de manières alternatives de concevoir la communauté, le développement, le territoire, la nature, la mémoire et le temps, entre autres aspects, qui doit être reconnue à sa juste valeur, sans oublier qu'il n'existe pas de cosmovisions définitives, mais que toutes les visions du monde sont partielles, locales et incomplètes.

La seconde pose que les diverses formes d'oppression et de domination qui existent dans le monde produisent aussi des formes distinctes de résistance, de mobilisation et d'identité collective. Le succès ou l'échec de l'altermondialisme dans sa lutte contre la mondialisation néolibérale dépend de la manière dont il réussira à articuler ces résistances à l'échelle locale et mondiale.

La troisième signale que l'incomplétude des cultures et de leurs notions respectives de dignité humaine, de droit et de justice exige la réalisation de dialogues conduits par l'herméneutique diatopique, de manière à ce que, dans les zones de contact interculturel se créent de vastes cercles de réciprocité et d'empathie susceptibles de promouvoir une plus grande reconnaissance de l'altérité.

La quatrième proclame que les politiques émancipatrices et l'invention de nouvelles citoyennetés se jouent sur le terrain de la tension entre le principe d'égalité et celui de différence. Le multiculturalisme progressiste aspire à être un multiculturalisme postcolonial fondant une nouvelle relation entre les principes d'égalité et de différence. Ainsi, d'un côté, il assume la valeur de l'égalité politique, économique et sociale comme but, ce qui se traduit par la revendication d'une politique publique basée sur l'égalité des chances et sur l'exigence d'une redistribution sociale plus juste, spécialement dans le domaine économique. En effet, pour pouvoir développer de manière indépendante le droit à sa culture, et donc, à la différence, une redistribution sociale de la richesse économique est indispensable. Pourtant, en même temps, le multiculturalisme progressiste sait bien que l'égalité, en soi, n'est pas suffisante. Il demande donc que le droit à l'égalité soit combiné harmonieusement avec le droit à la différence, dans le but de reconnaître non seulement les différences externes existant entre les cultures, mais aussi les différences et nuances qui peuvent se trouver à l'intérieur de chaque culture. À partir de ces idées, Santos énonce l'impératif transculturel que l'herméneutique diatopique présuppose et sur lequel devraient s'articuler les politiques d'égalité et de différence élaborées dans une optique progressiste. Selon lui: "Nous avons le droit d'être égaux chaque fois que la différence nous infériorise et d'être différents quand l'égalité nous dévalorise"⁴⁹. De cette manière, la réponse que Santos propose à la tension produite entre égalité et différence consiste à défendre l'égalité quand la différence, loin d'être reconnue sur un plan égalitaire, est utilisée pour produire de l'infériorité et viceversa, à défendre la différence quand l'égalité est utilisée pour provoquer des processus de dévalorisation culturelle.

La cinquième et dernière thèse proclame que le succès des luttes d'émancipation est proportionnel aux alliances que leurs protagonistes sont capables de forger. Au XXI^{ème} siècle, ces alliances doivent élargir et consolider les ententes de lutte à tous les échelons —locaux, nationaux, régionaux et mondiaux—, donnant naissance à ce que Santos nomme

48 SANTOS, B de S (2009). *Op. cit.*, p. 100.

49 SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 284.

“cosmopolitisme subalterne et insurgé”⁵⁰: des unions de diverses personnes, groupes, mouvements et États subordonnés qui luttent contre les formes multiples d’oppression et présentent des alternatives crédibles à la mondialisation néolibérale.

L’analyse de la proposition de traduction interculturelle de Boaventura de Sousa Santos se fonde, en dernière analyse, sur la production d’un savoir “collectif, interactif, intersubjectif et réticulaire”⁵¹ qui permette des échanges cognitifs, sociaux et émotionnels confrontant des individus et des collectifs pensant et expérimentant le monde sous diverses formes. Ces échanges cherchent à créer des réseaux d’intelligibilité réciproque, une cohérence et une articulation non seulement entre cultures mais aussi entre les organisations et mouvements sociaux qui impulsent l’altermondialisation.

Ceci dit, pour que le travail de traduction interculturelle puisse être la bonne voie pour arriver à établir des dialogues entre cultures et mouvements, il est nécessaire que les acteurs participants acceptent au préalable une série de conditions requises fondamentales qui, à la lumière de ce qui été exposé, peuvent être appelés critères transculturels pour la promotion du dialogue interculturel, la construction du multiculturalisme progressiste et la protection de l’anthropodiversité. Toutes ces conditions ont en commun l’idée commune selon laquelle, dans une définition *a minima*, “la culture est la lutte contre l’uniformité”⁵². Bien que Santos n’énonce pas explicitement ces critères, ils peuvent se résumer comme suit:

1. Accepter l’idée selon laquelle l’anthropodiversité, tout comme la biodiversité, doit être vue comme un bien commun public digne d’être reconnu et conservé par des politiques publiques menées à l’échelle locale et mondiale. Étant donné son caractère de bien public collectif, l’anthropodiversité est un patrimoine qu’aucun particulier, collectif ou État ne peut s’approprier et qui ne peut non plus être soumis aux dynamiques économiques du marché.
2. Reconnaître l’incomplétude et la relativité—ce qui n’est pas du relativisme—des cultures, ce qui les conduit à valoriser plus la pluralité humaine et culturelle, à exercer la curiosité anthropologique et à assumer l’importance du dialogue interculturel comme manière d’atténuer leur sentiment d’incomplétude.
3. Dépasser la tension entre universalisme et relativisme culturel. Pour Santos, ces deux positions philosophiques rendent le dialogue interculturel impossible. Tandis que l’universalisme, quand il sert de point de départ, occulte en général le fait que ce sont certains localismes imposés à d’autres cultures qui tiennent lieu de mondialisation; le relativisme, pour sa part, nie la possibilité de communication et de compréhension culturelle mutuelle et se montre donc sceptique devant la possibilité de construire des consensus interculturels. La seule voie acceptable, en tout cas, est l’ “universalisme d’arrivée”⁵³ ou *a posteriori*, qui est le résultat de l’interrelation humaine à travers des processus dialogiques réalisés sur un plan d’égalité, et non de conquête ou de

50 SANTOS, B de S (2006b). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política, Afrontamento*, Porto, p. 406.

51 SANTOS, B de S & NUNES, J (2004b). *Op. cit.*, p. 44.

52 SANTOS, B de S (2005a). *Op. cit.*, p. 258.

53 HERRERA FLORES, J (2000). *Op. cit.*, p. 264.

contrainte coloniale. De fait, face à ces deux postures, Santos ne s'incline devant aucune d'elles, mais plaide pour le cosmopolitisme, évoqué plus haut: "La mondialisation des préoccupations morales et politiques et des luttes contre l'oppression et la souffrance humaines"⁵⁴.

4. Le dialogue interculturel doit partir du choix des versions culturelles qui présentent la plus grande amplitude, c'est-à-dire qui vont le plus loin dans la reconnaissance de l'altérité.
5. Il doit se concentrer sur des questions choisies par accord mutuel et qui reflètent des préoccupations isomorphes et fassent émerger des topiques culturels partagés, vu que toutes les cultures, malgré leur caractère relatif, aspirent à avoir des valeurs suprêmes et partagent des interrogations et des préoccupations anthropologiques significatives.
6. Le moment de démarrage du dialogue interculturel doit résulter de la convergence entre les communautés culturelles participantes, tandis que sa suspension ou interruption, qu'elle soit momentanée ou définitive, peut être décidée unilatéralement par une des parties, vu que dans le travail de traduction interculturelle, il n'y a rien d'irréversible.
7. L'équilibre entre les exigences découlant de l'affirmation de l'égalité, pourvu que celle-ci ne soit pas dévalorisante, et de la reconnaissance de la différence, pourvu qu'elle ne soit pas infériorisante.

CONCLUSION

L'herméneutique diatopique de Boaventura de Sousa Santos mise sur la création d'un cadre théorique et comportemental permettant l'émergence et la consolidation de relations interpersonnelles et interculturelles plus justes et solidaires que celles que produit le programme néolibéral. Contre la déperdition systématique d'expérience humaine provoquée par l'imposition d'une culture monologique mondialisée, la sociologie critique-émancipatrice de Santos défend l'idée selon laquelle le dialogue est non seulement une exigence éthique pour la coexistence pacifique mais aussi et surtout, une méthode d'ouverture à la diversité sociale, épistémique et culturelle. Le dialogue ouvert, polyphonique et sur un pied d'égalité peut contribuer de manière décisive à la création d'une intelligibilité réciproque susceptible de tisser des liens multicolores de compréhension, de reconnaissance et de respect mutuel.

Rejetant le postulat universaliste, l'herméneutique diatopique oblige à gérer les similitudes et les différences à partir de dialogues entre cultures et mouvements sociaux confrontés dans des zones de rencontre interculturelle qui permettent le contact entre des versions locales de rationalité et l'ouverture à d'autres traditions de sens toujours incomplètes. Le travail de traduction entre cultures fait par conséquent partie de la base nécessaire à l'approfondissement de la démocratie participative et interculturelle et à l'établissement d'articulations cosmopolites décolonisatrices à divers niveaux d'action.

54 SANTOS, B de S (1998a). *Op. cit.*, p. 198.