

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

POUR UNE CONCEPTION DÉCOLONIALE DE LA COGNITION : ÉLÉMENTS DE
CONVERGENCE ENTRE L'ÉNACTIVISME ET LES PENSÉES DÉCOLONIALES

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

TANIA BUSTILLO

MARS 2025

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.12-2023). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

La rédaction de ce mémoire de maîtrise a pris tout son sens grâce au soutien de mes directions dès le départ, guidant mes différentes intuitions et aiguillant ma réflexion sur les enjeux de cette recherche. Je tiens à exprimer ma profonde gratitude à mes directions de recherche, Pierre Poirier et Amandine Catala, pour leur accompagnement incomparable et leur expertise, en plus de leur soutien dans mes différents projets universitaires en parallèle. Je remercie Pierre Poirier pour tout le temps si précieux accordé ainsi que pour la richesse de nos nombreux échanges qui ont directement influencé et inspiré mon parcours en recherche et enrichi ma démarche scientifique. Je remercie Amandine Catala pour la rigueur qu'elle a su transmettre tout au long de ma recherche, ainsi que son rôle de mentore favorisant mon développement professionnel dans le domaine de la recherche. Ce mémoire a également pris son sens à travers les précieux retours et commentaires de mon jury. Je voudrais ainsi remercier Alia Al-Saji de m'amener à affiner ma proposition de recherche lui permettant de développer un tout autre potentiel et Luc Faucher de m'encourager à aller au-delà des attentes sans craindre de se fixer des objectifs de recherche plus importants.

Un merci à toutes les personnes qui m'entourent et constituent cette communauté – « ma communauté » – qui me soutient depuis toujours dans cette aventure : mes parents, mon frère Nicolas, ma cousine (et dans mon cœur, ma sœur) Adriana, mes familles, mes ami-es et mes collègues (dont un merci spécial à ma collègue et mentore Mylène). Je souhaite également remercier spécialement ma mère, Linda, pour son soutien inestimable et pour nos nombreuses discussions si stimulantes et enrichissantes qui participent à ma construction en tant que chercheuse et en tant que femme épanouie. Rien ne me rend plus fière que le fait de poursuivre nos études universitaires en même temps, mamá. Je remercie mon père, Hector, pour sa précieuse aide et ses conseils avisés. Il est important également que je remercie les personnes qui m'ont encouragée dans tout ce que j'ai entrepris et envers qui j'ai la responsabilité de tirer parti de leurs nombreux sacrifices, mi abuelita ainsi que ma grand-mère et mon grand-père.

Je tiens également à remercier le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) du Canada ainsi que les Fonds de recherche du Québec – Société et culture (FRQSC) pour leur appui permettant la réalisation de ce mémoire.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
RÉSUMÉ.....	v
ABSTRACT	vi
INTRODUCTION.....	1
i. Problématique de recherche.....	1
ii. Plan détaillé du mémoire	3
CHAPITRE 1 [PRÉSENTATION DE L'ÉNACTIVISME ET DES PENSÉES DÉCOLONIALES]	6
1.1 Énactivisme.....	6
1.1.1 L'autopoïèse	7
1.1.2 Le dynamisme	9
1.1.3 L'énactivisme sensorimoteur	10
1.1.4 Le monde énéacté par l'organisme	11
1.1.5 La centralité de l'expérience	12
1.2 Pensées décoloniales.....	12
1.2.1 La colonialité et la modernité.....	14
1.2.2 La géopolitique de la connaissance.....	15
1.2.3 La liminalité	17
CHAPITRE 2 [IMPORTANCE DES RELATIONS : LA RELATIONNALITÉ ONTOLOGIQUE]	20
2.1 La relationnalité : éléments centraux	21
2.1.1 Principe d'interdépendance	21
2.1.2 Principe de coproduction.....	22
2.1.3 Rejet d'un monde externe prédonné représenté	22
2.2 Relation entre l'être vivant et le monde.....	23
2.2.1 Co-constitution du vivant et son monde.....	23
2.2.1.1 Autopoïèse et sense-making : une vision relationnelle de l'organisme vivant et du monde	23
2.2.1.2 L'ontologie relationnelle décoloniale : une vision relationnelle des êtres et du monde	26
2.2.2 Monde produit : rejet d'un monde externe prédonné et représenté	28
2.2.2.1 Monde relationnel énéactiviste : monde énéacté	28
2.2.2.2 Énéacter le monde ensemble : le sense-making participatoire ou une vision relationnelle de la socialité	29
2.2.2.3 Monde décolonial comme manière d'être	31
2.3 Relations a-coloniales : négligence du pouvoir dans l'ontologie relationnelle énéactiviste	33

2.3.1	L'énactivisme comme a-colonial	34
2.3.2	Imbrication des relations et du pouvoir : la « colonialité »	34
2.4	Possibilités d'action dans le(s) monde(s) comme relations	38
2.4.1	Agentivité du monde	38
2.4.1.1	Des affordances aux sollicitations dans l'énactivisme	39
2.4.1.2	Reconnaissance de l'agentivité des objets dans l'épistémologie andine.....	40
2.4.2	Agentivité dans le(s) monde(s)	41
2.4.2.1	Base phénoménologique en termes de ce que « je peux » faire	42
2.4.2.2	World-travelling : être à l'aise dans un monde	42
2.5	Relations a-coloniales : décoloniser la capacité d'action	43
2.5.1	Phénoménologie féministe décoloniale : est-ce que « je peux » réellement ?.....	44
2.5.2	Penser les sollicitations <i>autrement</i> : la vision critique-éthique dans le contexte colonial	46
2.6	Vers une conception énonciviste décoloniale de la cognition : une ontologie relationnelle décoloniale du pouvoir	48
CHAPITRE 3 [LA DYNAMICITÉ : AU-DELÀ DE L'ACTION DYNAMIQUE]		50
3.1	Sur la dynamicité : les éléments centraux.....	51
3.1.1	Matière active.....	51
3.1.2	Temps de mouvement	52
3.1.3	Nature fluide de l'expérience humaine	53
3.2	Activité continue : la régénération.....	53
3.2.1	Activité régénérative : le vivant est en action	53
3.2.2	Aspect régénératif : la vie se régénère	54
3.2.3	La dynamicité par la non-passivité : le « stillness ».....	57
3.3	Temporalité dynamique	59
3.3.1	Temporalité énonciviste ancrée dans l'interaction système-environnement.....	59
3.3.2	Temporalités plurielles décoloniales contre la colonialité du temps	60
3.4	Expérience préreflexive : modes alternatifs d'engagement avec le monde.....	64
3.4.1	Expérience humaine dans l'énactivisme	64
3.4.2	Expérience vivante : <i>aisthesis</i> décoloniale.....	65
3.4.3	Stillness comme processus de résistance : au-delà de l'activité	68
3.5	Vers une conception énonciviste décoloniale de la cognition : une politisation de l'activité dynamique	71
CONCLUSION		74
BIBLIOGRAPHIE		78

RÉSUMÉ

La pensée rationaliste moderne occidentale s'est imposée comme norme épistémique globale au courant des derniers siècles. Plusieurs approches critiquent ou rejettent aujourd'hui le rationalisme dominant s'étant imposé comme référence. Parmi celles-ci, nous nous intéressons à deux courants qui pourraient, selon nous, joindre leurs efforts pour renforcer leurs critiques respectives de la pensée rationaliste. D'une part, en philosophie des sciences cognitives, l'énactivisme a critiqué la conception cognitiviste issue de la tradition rationaliste et offre maintenant une conception alternative de la cognition humaine. D'autre part, dans plusieurs disciplines des sciences humaines (philosophie, sociologie, etc.), les pensées décoloniales mènent un dur combat envers l'imposition coloniale de la pensée rationaliste moderne occidentale. Le projet décolonial vise notamment une décolonisation épistémique passant par la critique de l'hégémonie occidentale ainsi que la valorisation de récits et théories alternatives.

Bien que les deux approches partagent de nombreux éléments fondamentaux, il apparaît que les points de convergence entre les deux approches n'ont pas encore été étudiés. De plus, il semble qu'aucune réflexion critique décoloniale n'ait encore été menée au sein de l'approche énactiviste, ou pour le dire autrement, l'énactivisme n'a pas encore pris conscience de sa propre dimension coloniale. À partir de cette lacune, nous soutenons qu'une plus grande communication entre les domaines permettrait sûrement un rapprochement entre ces approches, et même la création d'une théorisation décoloniale de la cognition humaine.

L'objectif principal de ce mémoire consiste donc à explorer comment l'énactivisme pourrait être décolonisé afin de favoriser le développement d'une conception novatrice, décoloniale de la thèse énactiviste de la cognition humaine. Pour y parvenir, nous nous intéressons aux éléments de convergence entre l'énactivisme et les pensées décoloniales, à partir de l'ontologie relationnelle et de l'activité dynamique. Ce mémoire vise donc, par une approche comparative et critique, à décoloniser l'énactivisme.

MOTS CLÉS : pensées décoloniales, énactivisme, décolonisation de l'énactivisme, philosophie des sciences cognitives, conception décoloniale de la cognition humaine, conception décoloniale de l'esprit, colonialité.

ABSTRACT

Modern Western rationalist thought has become the global epistemic standard in recent centuries. Today, several approaches criticize or reject the dominant rationalism that has imposed itself as a reference. Among these, we are interested in two currents that could, in our view, combine their effects to reinforce their respective critiques of rationalist thought. On the one hand, in the philosophy of cognitive science, enactivism has criticized the cognitivist conception stemming from the rationalist tradition, and now offers an alternative conception of human cognition. On the other hand, in several disciplines of the human sciences (philosophy, sociology, etc.), decolonial thought is waging a hard struggle against the colonial imposition of modern Western rationalist thought. The decolonial project aims to achieve epistemic decolonization by criticizing Western hegemony and promoting alternative narratives and theories.

Although the two approaches share many fundamental elements, it appears that the points of convergence between them have not yet been explored. Moreover, the enactivist approach does not yet seem to have had a critical decolonial reflection on itself, or in other words, enactivism has not yet noticed its own colonial dimension. We argue that greater communication between the fields would surely enable a rapprochement between these approaches, and even the creation of a decolonial theorization of human cognition.

The main objective of this master's thesis is therefore to explore how enactivism needs to be decolonized to foster the development of an innovative, decolonial conception of the enactivist thesis of human cognition. To achieve this, we are interested in the elements of convergence between enactivism and decolonial thinking, mostly their relational ontology and dynamic activity. Through a comparative and critical approach, this dissertation therefore seeks to decolonize enactivism.

KEYWORDS: decolonial thought, enactivism, decolonization of enactivism, philosophy of cognitive science, decolonial conception of human cognition, decolonial conception of mind, coloniality.

INTRODUCTION

i. Problématique de recherche

La pensée rationaliste moderne occidentale s'est établie comme norme épistémique globale au courant des derniers siècles (Mignolo, 2011). Toutefois, plusieurs approches critiquent ou rejettent aujourd'hui le rationalisme dominant s'étant imposé comme référence (Mignolo, 2011 ; Santos, 2018). Parmi celles-ci, nous nous intéressons ici à deux courants qui pourraient, selon nous, joindre leurs efforts pour renforcer leurs critiques respectives de la pensée rationaliste. D'une part, en philosophie des sciences cognitives, l'énactivisme a critiqué la conception cognitiviste issue de la tradition rationaliste et offre maintenant une conception alternative de la cognition humaine (Ward et al., 2017). D'autre part, dans plusieurs disciplines des sciences humaines (philosophie, sociologie, etc.), les pensées décoloniales mènent un dur combat envers l'imposition coloniale de la pensée rationaliste moderne occidentale (Vallega, 2020). Le projet décolonial vise notamment une décolonisation épistémique passant par la critique de l'hégémonie occidentale¹ ainsi que la valorisation de récits et théories alternatifs (voir Castro-Gómez, 2008).

La conception énonciviste de l'esprit et les pensées décoloniales² partagent plusieurs éléments fondamentaux comme le fait de privilégier l'action à la pensée, d'insister sur l'importance du corps et de l'expérience, de comprendre les formes de vie comme fondées dans des relations, de focaliser sur le particulier (l'organisme ou la personne), etc. Bien que les deux approches aient chacune été décrites dans de multiples publications³, les points de convergence entre celles-ci semblent, jusqu'à

¹ En comprenant la décolonisation comme s'adressant à un mode de pensée particulier, il est important de noter que des termes comme « occidental » – supposés par la caractérisation décoloniale – ne désignent pas une zone géographique particulière ou une tradition homogène d'une région particulière. L'expression « occidentale » fait plutôt référence à un modèle de pensée particulier. Bien entendu, ce modèle de pensée est plus répandu à travers les régions ou théoricien-nes « occidentaux-ales », même si ce ne sont pas tout-es les théoricien-nes et régions « occidentales » qui partagent ce modèle de pensée (voir Posholi, 2020, 10).

² L'expression « pensées décoloniales » sera employé, dans le cadre de ce texte, au pluriel. Aujourd'hui, il est admis qu'il existe des pensées féministes, et non une seule, en raison de la variété des théories féministes qui se retrouvent comprises dans ces pensées (Babin 2017), mais au sein de la/des pensée(s) décoloniale(s), ce mouvement ne semble pas encore avoir vu jour. Néanmoins, pour éviter l'homogénéisation des différentes théories qui constituent les pensées décoloniales, nous emploierons l'expression dans sa forme plurielle.

³ Pour l'énactivisme, nous pouvons penser à *The Embodied Mind* (1991) de F. J. Varela, E. Rosch et E. Thompson, *Being There* (1997) de A. Clark, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind* (2007) de E. Thompson, *Sensorimotor Life: An enactive proposal* (2017) de E. Di Paolo, T. Buhrmann, X. Barandiaran, etc. Pour

maintenant, très peu étudiés et développés (voir De Jaegher, 2021 et Mignolo, 2015 pour de premières pistes de réflexion). De plus, toute méthodologie décoloniale critique semble absente jusqu'à maintenant de la littérature énaïviste.

Il apparaît, en effet, qu'aucune réflexion critique décoloniale n'ait encore été menée au sein de l'approche énaïviste, ou en d'autres mots, que l'énaïvisme n'a pas encore constaté sa propre dimension coloniale. En effet, l'énaïvisme – bien que développé dans un contexte critique du cognitivisme – provient d'un contexte qui est occidental.⁴ Toutefois, au-delà de son contexte d'émergence, il est possible que l'énaïvisme n'ait pas reconnu sa propre dimension coloniale en raison de la difficulté de l'approche à étendre et à complexifier ses modèles cognitifs. Nous nous référons ici à la critique principale adressée à l'énaïvisme : le « scaling-up problem ». En effet, l'énaïvisme, ayant été créé à la base par l'étude des phénomènes cognitifs de base – l'exemple classique étant le fonctionnement de la cellule – où la dimension coloniale n'était pas mobilisée dans ce contexte, se retrouve confronté au défi de devoir rendre compte de processus cognitifs plus complexes. En d'autres termes,

the claim is often made that enactivist approaches to cognition can deal well with lower-order or basic types of processes involving perception and action, but they have not been able to explain higher-order cognitive capabilities, such as memory, imagination, reflective judgment, and so on. (Gallagher, 2017, p. 187)

Nous voulons soutenir que de cette difficulté de l'énaïvisme à rendre compte des processus cognitifs plus complexes vient l'absence de constatation de sa propre dimension coloniale. L'énaïvisme a principalement porté son attention sur des processus cognitifs simples, laissant de côté ceux de plus haut niveau, qui sont caractéristiques de l'humain-e. Cette focalisation pourrait expliquer pourquoi cette approche a négligé des dimensions telles que la question coloniale et, plus

les pensées décoloniales, nous retrouvons *Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina* (2000) de A. Quijano, *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking* (2000) de W. D. Mignolo, *Toward a decolonial feminism* (2010) de M. Lugones, *On decoloniality: concepts, analytics, praxis* (2018) de W. D. Mignolo et C. E. Walsh, etc.

⁴ Même si les énaïvistes Francisco J. Varela et Humberto Maturana, figurant parmi les fondateurs de l'approche, sont chiliens, l'énaïvisme est considéré comme une approche traditionnellement occidentale. Ici, l'appellation « occidental » ne réfère pas exactement au lieu d'émergence, mais plutôt au contexte dans lequel l'approche fut développée. Pour plus de précision, voir la première note de bas de page du présent document.

largement, la dimension politique, qui nécessite une prise en compte des processus cognitifs complexes propres aux interactions humaines.

La problématique de recherche à laquelle nous nous intéressons découle de cette lacune. Nous soutenons qu'une plus grande communication entre les domaines permettrait sûrement un rapprochement entre ces approches, et même la création d'une théorisation décoloniale de la cognition humaine. En effet, tout comme des points communs entre l'énactivisme et les préoccupations féministes sont maintenant explorés au sein du domaine récent de la « philosophie féministe de l'esprit » (McWeeny & Maitra 2022), il est pertinent d'explorer l'intersection négligée de l'énactivisme et des pensées décoloniales. Or, pour favoriser une plus grande communication entre l'énactivisme et les pensées décoloniales et montrer l'intérêt de les mettre en relation, il nous semble nécessaire de commencer par se pencher sur leurs fondements communs. Ce mémoire vise, en ce sens, à faire ressortir les intersections sous-jacentes aux deux approches. À partir de la mise en relation des deux approches, nous nous intéresserons à la manière dont l'énactivisme doit être décolonisé. Cela nous permettra ultimement d'explorer une théorisation de la cognition humaine fondée sur une approche énonciviste décoloniale. L'objectif de ce mémoire est ainsi d'étudier comment l'énactivisme doit être décolonisé afin de favoriser le développement d'une conception novatrice, décoloniale de la thèse énonciviste de la cognition humaine.

ii. Plan détaillé du mémoire

Afin d'analyser les intersections entre les deux approches afin de montrer comment l'énactivisme peut être décolonisé, ouvrant ainsi la voie à une théorisation décoloniale de la cognition humaine, nous adopterons une démarche en trois temps.

Le premier chapitre tracera le portrait de l'énactivisme et des pensées décoloniales. D'une part, après avoir situé l'énactivisme comme faisant partie du courant externaliste en philosophie des sciences cognitives, nous survolerons la division de l'énactivisme provenant de Evan Thompson (2007) en cinq grandes thèses qui guidera les éléments abordés. Ainsi, ce chapitre sera l'occasion de présenter l'approche énonciviste dans son ensemble à travers différents aspects centraux. D'autre part, nous présenterons les pensées décoloniales en les situant d'abord par rapport aux pensées « postcoloniales ». En effet, bien que les deux disciplines présentent des similarités dans leurs

approches, nous expliciterons les différences entre celles-ci et le fait que dans ce mémoire, nous nous concentrerons sur les approches dites « décoloniales ». Ensuite, nous centrerons notre attention sur la présentation des pensées décoloniales à partir d'un découpage en trois grands thèmes⁵. Les réflexions décoloniales semblent se recouper de différentes manières au sein de l'approche, mais jusqu'à présent, il n'y a pas de classification unique. Les différentes théories et pistes de réflexion se retrouvent parfois organisées sous certains thèmes plus dominants, mais les pensées décoloniales ne semblent pas suivre de catégorisation prédominante. Par conséquent, nous présenterons les pensées décoloniales à partir de trois thèmes centraux et qui, regroupent les éléments qui seront abordés par la suite.

Ainsi, le premier chapitre permettra de situer chaque approche dans son champ particulier, tout en posant les bases pour la suite en soulignant les éléments pertinents de chaque approche. Ce chapitre suivra donc une méthodologie descriptive visant à fournir les aspects principaux de l'énactivisme et des pensées décoloniales, sans toutefois commencer à les mettre en relation. L'objectif, ici, sera donc de mettre en place le contenu théorique nécessaire afin de faire ressortir par la suite les aspects communs.

Dans le deuxième et troisième chapitre, nous passerons à une méthodologie analytique comparative. Nous étudierons, dans le second chapitre, les éléments partagés par les deux courants en ce qui a trait à leur ontologie commune centrée sur les relations. Plus particulièrement, nous explorerons la relationnalité ontologique partagée par les deux courants pour proposer de décoloniser l'énactivisme afin de mieux rendre compte des relations humaines et avec l'environnement. En effet, nous comparerons la manière dont les deux approches s'intéressent aux relations entre l'humain-es et son monde, à la construction même du monde et aux possibilités d'action dans le monde. À partir de cette étude comparative critique, nous mettrons en évidence les limites de l'énactivisme dans sa prise en compte des dynamiques coloniales de pouvoir et des asymétries relationnelles. Cette analyse nous mènera à soutenir que l'énactivisme doit prendre en

⁵ Dans le cadre de ce mémoire, nous incluons certaines idées (ontologies et épistémologies) issues de pensées autochtones d'Amérique latine. Nous ne prétendons pas qu'il existe une relation d'identité ou de subsumption entre les pensées décoloniales et les pensées autochtones d'Amérique latine. Dans le cadre de ce texte, l'utilisation des pensées autochtones d'Amérique latine est basée sur le fait qu'elles expriment des idées non coloniales (ou décoloniales).

considération la structure coloniale du pouvoir qui sous-tend les relations entre les humain-es et avec leur environnement. Cela permettra d'atteindre l'objectif de ce chapitre, de montrer comment l'énactivisme doit être décolonisé pour inclure les dynamiques de pouvoir, lesquelles semblent avoir été négligées dans cette approche.

En poursuivant notre critique décoloniale de l'énactivisme, nous comparerons les deux courants, dans le troisième chapitre, à partir de l'importance accordée à l'aspect dynamique du vivant. Dans ce chapitre, nous mettrons en parallèle la manière dont est comprise la régénération continue du vivant. Avec cette idée de continuité de l'activité viendra une certaine manière de voir le temps comme dynamique, et qui, comme nous l'explicitons, apparaît dans les deux courants de différentes manières. Cela nous mènera à explorer la manière dont l'énactivisme et les pensées décoloniales conceptualisent l'engagement avec le monde par l'expérience. Cette analyse nous mènera ensuite à soutenir que la décolonisation de l'énactivisme doit passer également par la prise en considération de la dimension coloniale du pouvoir au sein de ce qui est compris comme l'activité dynamique et par l'engagement dans une méthodologie transformatrice décoloniale pour penser la cognition. Nous soutiendrons donc dans ce chapitre que l'énactivisme doit élargir sa conception de la dynamicité au-delà de la définition de celle-ci comme simple activité du vivant.

Ainsi, ce mémoire permettra d'encourager le développement d'une conception décoloniale de la cognition humaine fondée dans la thèse énoncive. Cette démarche vise, en fin de compte, à promouvoir une conception radicalement différente des modèles dominants de la cognition humaine.

CHAPITRE 1

PRÉSENTATION DE L'ÉNACTIVISME ET DES PENSÉES DÉCOLONIALES

Ce premier chapitre se concentre sur la présentation des deux approches à l'étude, soit l'énactivisme et les pensées décoloniales. Comme mentionné précédemment, ce chapitre suit une méthodologie descriptive qui permettra de décrire les aspects principaux de chaque perspective. En suivant une telle méthodologie, le chapitre cherche à fournir une vue d'ensemble claire de l'énactivisme et des pensées décoloniales, tout en plaçant les bases nécessaires pour la compréhension avant de passer à la comparaison et l'analyse entre les différents éléments qui auront été présentés.

Les présentations ne suivront pas le même modèle puisque les deux approches ne sont pas construites de la même manière. L'énactivisme est conçu par un ensemble de thèses centrales, qui constituent son noyau, et de thèses périphériques. La présentation de l'énactivisme, à la section suivante, prend donc la forme de la présentation des thèses centrales. Les pensées décoloniales, elles, se constituent moins par des thèses centrales qui formeraient un noyau et plutôt en suivant certains thèmes desquelles découlent des thèses qui elles, sont décoloniales. Ainsi, la présentation de ces pensées se fondera autour des principaux sujets qui occupent les réflexions décoloniales.

1.1 Énactivisme

L'énactivisme est une approche ayant émergé comme alternative critique aux modèles traditionnels, notamment au cognitivisme. Selon le cognitivisme, s'étant imposé comme modèle dominant à partir des années 1950 en philosophie de l'esprit et des sciences cognitives, l'esprit humain peut se comprendre comme un système de traitement de l'information, c'est-à-dire que l'esprit est défini métaphoriquement comme un ordinateur (Thompson, 2007, p.4). C'est donc dans ce contexte, en critique au paradigme cognitivisme, que les approches externalistes – dont l'énactivisme – a vu le jour.

L'énactivisme est l'une des approches 4E de la cognition humaine. Selon celles-ci, la cognition est incarnée (embodied), c'est-à-dire que le corps joue un rôle décisif dans la cognition, enchâssée (embedded), en ce sens que l'environnement physique, social et culturel joue également un rôle

décisif dans la cognition, étendue (extended), c'est-à-dire que la cognition dépasse les confins du cerveau, et enfin éactive, au sens où, comme nous le détaillerons ci-dessous, l'action joue un rôle constitutif dans la cognition. Cet assemblage a été initialement défendu et popularisé par des ouvrages comme *The Embodied Mind* (1991) de Varela, Rosch et Thompson et *Being There* (1997) de Clark qui ont chacun réuni plusieurs de ces conceptions externalistes. Ce n'est toutefois que depuis quelques années que l'expression « 4E » a réellement été consolidée, avec la publication de *The Oxford Handbook of 4E Cognition* (2018) de Newen, De Bruin et Gallagher. « 4E » représente donc l'appellation – en anglais – des quatre courants qui s'opposent chacun à sa façon, et à divers degrés, au cognitivisme en philosophie de l'esprit : les courants *embodied*, *enactive*, *embedded/situated* et *extended*.

Apparu en 1991 avec la parution de *The Embodied Mind*, l'éactivisme met l'accent sur l'activité de l'organisme ou du système vivant, compris comme l'incarnation de la cognition dans un corps qui entretient des relations dynamiques avec son environnement. Selon la conception éactiviste, la cognition humaine est une *activité* effectuée par l'organisme : la cognition n'est donc pas un état ou un effet de l'organisme vivant, mais plutôt quelque chose que l'organisme *fait*. La cognition est donc ici comprise comme “the enactment of a world and a mind on the basis of a history of the variety of actions that a being in the world performs.” (Varela et al., 2017/1991, p.9)

En suivant la division proposée par Evan Thompson (2007), il est possible de caractériser l'éactivisme au moyen de cinq thèses principales, qui mettent chacune l'accent sur certains éléments essentiels de la cognition. En effet, cette classification est effectuée à partir des différentes idées sur lesquelles chaque thèse insiste ou met au premier plan, bien que ces dernières se retrouvent toutes présentes et imbriquées au sein de l'éactivisme. Ainsi, c'est foncièrement l'importance accordée aux différents aspects qui est sujet de débat parmi les éactivistes.

1.1.1 L'autopoïèse

En premier lieu, la thèse de l'autopoïèse soutient que “living beings are autonomous agents that actively generate and maintain themselves” (Thompson, 2007, p. 13). Plus précisément, tel que soutenu par Andreas Weber et Francisco Varela,

An autopoietic system is organized (defined as unity) as a network of processes of production (synthesis and destruction) of components such that these components: 1. continuously regenerate the network that is producing them, and 2. constitute the system as a distinguishable unity in the domain in which they exist. (Weber et Varela, 2002, p. 115)

Un système autopoïétique consiste donc en un réseau d'interactions en constante autoproduction et auto-individuation. En d'autres termes, l'activité de ce réseau – par l'organisation de ses interactions – permet de produire les éléments nécessaires à la régénération et au maintien de celui-ci. Ainsi, d'une part, le système se régénère lui-même par une organisation particulière d'interactions et, d'autre part, une frontière est activement construite pour isoler partiellement, et ainsi distinguer le système de son milieu. Dans le contexte qui nous intéresse, un système autopoïétique est un système cognitif.

Plus précisément, comme le mentionnent Di Paolo et Thompson, un système autopoïétique peut se définir comme un système opérationnel fermé et précaire (2017). Tout d'abord, l'autonomie du système implique sa fermeture opérationnelle, soit un ensemble de conditions habilitantes (*enabling conditions*) qui se soutiennent mutuellement. Un système fermé sur le plan opérationnel ne signifie pas qu'il est totalement indépendant d'autres processus, mais plutôt qu'il existe un type de relations de dépendance habilitante entre des processus au sein du système. En d'autres mots, l'organisation même des processus en relation circonscrivent le système tout en permettant son autoproduction par le fait qu'il produit ses propres éléments. Bien que la fermeture opérationnelle soit nécessaire pour qu'un système soit autopoïétique, elle n'est pas suffisante. L'autonomie requiert également la précarité, résultant du fait que chaque condition habilitante dépende des autres. Ainsi, un système est précaire si, en cas d'absence ou de mauvais fonctionnement d'une ou de plusieurs relations habilitantes, le réseau s'effondrait ou s'arrêterait. Ainsi, peu importe la configuration des conditions habilitantes dans un réseau fermé sur le plan opérationnel, si une combinaison significative de celles-ci est supprimée, le processus du système s'arrête nécessairement (Di Paolo et Thompson, 2017, 72).

Pour pouvoir maintenir son autonomie, l'organisme vivant devra s'adapter aux changements dans son environnement, et c'est ici qu'entre en jeu la cognition : il devra pouvoir être sensible, voire anticiper ces changements et y répondre de manière adéquate. Cette action dans son environnement

pour préserver cette autonomie est nommée « *sense-making* » (faire-sens). Le *sense-making* d'un système réfère donc à son comportement selon ses propres normes d'interactions avec l'environnement. Cet élément sera développé dans le deuxième chapitre.

1.1.2 Le dynamisme

Selon la seconde thèse, “the nervous system is an autonomous dynamic system: It actively generates and maintains its own coherent and meaningful patterns of activity, according to its operation as a circular and reentrant network of interacting neurons” (Thompson, 2007, p. 13). La cognition se comprend comme un phénomène dynamique, soit la dynamique des interactions mises en jeu pour la préservation de l'autonomie. Cette thèse pose donc la théorie des systèmes dynamiques, provenant des mathématiques, soit le formalisme adéquat pour comprendre la cognition (par opposition par exemple aux systèmes logiques ou computationnels). Selon la théorie des systèmes dynamiques, un système dynamique est un système qui change continuellement dans le temps (Thelen et Smith, 1994, p. 50). Le système solaire représente un exemple d'un système dynamique qui évolue perpétuellement dans le temps et qui permet en ce sens de prédire les trajectoires des planètes (Thompson, 2007, p. 39).

Dans le cas de la cognition, celle-ci serait comprise comme un système dynamiquement couplé, soit un système formé par l'organisme vivant (ou l'agent) et l'environnement où les deux s'influencent mutuellement, dans un réseau de relations qui changent à travers le temps. Ainsi, la thèse énoncée selon laquelle la cognition émerge d'un système dynamiquement couplé permet de s'intéresser à la manière dont le système couplé agent-environnement se comporte dans le temps.

Un des arguments principaux appuyant cette thèse soutient que la cognition est considérée comme plus que la simple somme de ses parties. C'est-à-dire que la cognition est un système dynamique non linéaire, en ce sens que la modification de la sortie n'est pas proportionnelle à la modification de l'entrée (Thompson, 2007, p. 39). De plus, le système dynamique est complexe, c'est-à-dire que son comportement, bien que non aléatoire, n'est pas ordonné et prévisible : il se situe plutôt entre l'ordre et l'aléatoire (Thompson, 2007, p. 40). Ainsi, la cognition émerge de l'organisation du système agent-environnement qui est couplé de manière dynamique où chacun se co-constitue et se comporte de manière non ordonnée, mais non aléatoire.

Par exemple, un système cognitif, ici le système couplé agent-environnement, sera affecté par la présence ou l'absence de nutriment dans son environnement (Di Paolo et al., 2018, p. 48). Plus concrètement, il sera affecté par la manière dont il évalue la situation environnementale, comme avantageuse ou désavantageuse, pour le maintien de son organisation. Cet exemple montre que le comportement du système n'est pas aléatoire, puisqu'il n'est pas le résultat d'un hasard, mais est plutôt orienté par l'évaluation de son environnement comme riche ou pauvre en nutriments. Toutefois, le système ne se comporte pas de manière ordonnée et prévisible pour autant, puisqu'il agit de manière adaptative. L'adaptativité est ce qui permet aux systèmes vivants de distinguer une situation comme un risque ou une opportunité (Di Paolo et al., 2018, p. 48). L'adaptativité vient donc briser cette linéarité du comportement du système cognitif à travers le temps et ainsi, rend son comportement non ordonné et non prévisible.

1.1.3 L'énaclivisme sensorimoteur

Une autre thèse mise en lumière par Thompson est celle qui s'intéresse au caractère sensorimoteur de la cognition. Selon cette dernière, "cognition is the exercise of skillful know-how in situated and embodied action" (Thompson, 2007, p. 13). C'est-à-dire que l'agent et l'environnement sont couplés de manière que l'agent pose des actions – il a un comportement moteur – dans son environnement, ce qui vient ensuite lui fournir des informations particulières – information sensorielle – sur son environnement. Plus simplement, l'action motrice de l'organisme vivant dans son environnement vient faciliter la perception de cet environnement.

Pour illustrer cette idée, suivons l'exemple de l'exploration d'un tuyau (Di Paolo et al., 2018). Lorsqu'une personne prend un tuyau et l'observe, elle peut percevoir qu'il occupe un certain volume et qu'il est plutôt lisse, en raison de la corrélation de nos sensations avec nos mouvements (Di Paolo et al., 2018, p. 70). C'est donc en palpant le tuyau, par le mouvement des doigts et des mains, mais aussi du regard, que nous percevons des caractéristiques de l'objet comme sa texture et son volume. Par le comportement moteur d'un agent particulier dans son environnement particulier, est encouragée et facilitée la perception de certaines propriétés de l'environnement – ici la taille et la texture d'un tuyau.

De plus, selon cette thèse, le monde ne représente pas uniquement une source d'information à recueillir passivement et à analyser computationnellement, comme entendu habituellement en sciences cognitives. Ici, le monde se comprend plutôt comme ayant la capacité de “mobilize the agent, solicit responses, and provoke changes and breakdowns in its engagements” (Di Paolo et al., 2018, p. 71). En ce sens, selon cette approche, le monde est directement impliqué dans le couplage qu'est la cognition, puisqu'à travers son organisation particulière, il peut influencer l'attention de l'agent et par le fait même, agir sur l'élément de l'environnement avec lequel l'agent s'engagera.

Comme indiqué dans la définition, ce couplage sensorimoteur agent-environnement est fondé sur l'exercice d'un *savoir-faire habile*, ou selon les mots de O'Regan et Noë, une “skillful exploratory activity” (2001, p. 970). Ce type d'activité exploratoire ou de savoir-faire est dit habile, puisqu'il est guidé par une connaissance pratique de l'effet que l'action va engendrer sur le système nerveux (O'Regan et Noë, 2001, p. 970-971). Selon cette thèse énaïviste, l'agent et le monde forment un système sensorimoteur couplé, où l'agent procède à une activité exploratoire habile et le monde fournit, en retour, de l'information sensorielle.

1.1.4 Le monde énaïvé par l'organisme

Thompson identifie, quatrième, la thèse selon laquelle “a cognitive being's world is not a prespecified, external realm, represented internally by its brain, but a relational domain enacted or brought forth by that being's autonomous agency and mode of coupling with the environment” (2007, p. 13). C'est-à-dire que la cognition ne consiste pas en la représentation d'un monde « prédonné » par un esprit (tout aussi donné). Elle correspond plutôt à la mise en acte d'un monde à partir d'une variété d'actions qu'un être va accomplir dans le monde pour s'y maintenir (Varela et al., 2017/1991, p. 9). Le monde n'est donc pas compris comme une réalité prédéfinie que l'esprit peut ensuite se représenter, mais il serait plutôt *énaïvé* par les actions d'un agent au sein de son environnement (Varela et al., 2017/1991, p. 9). Nous retrouvons ici une thèse ontoépistémologique où le domaine ontologique, le monde, se trouve mobilisé par des prémisses épistémiques sur le connu, soit la connaissance construite du monde par l'expérience de l'agent qui le met en œuvre (De Jesus, 2018, p. 869).

L'exemple de Varela et al. (2017/1991) sur la perception des couleurs permet d'illustrer cette idée. Les auteur-es suivent une étude de Paul Kay et Willett Kempton qui a comparé la distance perçue entre les couleurs verte et bleue chez les personnes parlant l'anglais et les personnes parlant le Tarahumara (une langue uto-aztèque parlée dans le nord du Mexique). Alors qu'en anglais il existe deux termes pour le vert et le bleu, en Tarahumara il en existe un (qui signifie vert ou bleu). L'étude a montré qu'il semble y avoir une corrélation entre la différence entre le jugement subjectif de la similarité entre les couleurs (bleue et verte) et la langue parlée. Varela, Thompson et Rosch soutiennent donc que les couleurs ne sont pas des propriétés prédonnées et représentées dans l'esprit (Varela et al., 1991, p. 171). Les couleurs sont plutôt expérimentées et mises en œuvre par l'organisme (De Jesus, 2018, p. 871). Nous verrons plus en détail la manière dont l'énactivisme comprend cette mise en œuvre du monde – ou même *des mondes* – par l'agent dans le chapitre suivant.

1.1.5 La centralité de l'expérience

Selon la cinquième thèse, enfin, il est possible de comprendre la cognition à partir du rôle central de l'expérience. En effet, “experience is not an epiphenomenal side issue, but central to any understanding of the mind, and needs to be investigated in a careful phenomenological manner” (Thomson, 2007, p. 13). Bien que cette idée soit rarement mise au premier plan comme une thèse en soi, elle se retrouve présente dans une grande partie de la littérature énactiviste, dont une de ces racines provient de la phénoménologie.

À ce propos, Varela a d'abord développé la notion de « neuro-phénoménologie » en tentant de mettre en relation la description de l'activité neuronale avec l'expérience consciente (voir Varela, 1996). Gallagher, par la suite, a étendu la notion d'expérience – au-delà de l'expérience phénoménale – pour y inclure des éléments sociaux (voir Gallagher, 2005). De cette façon et comme nous le verrons dans ce texte, l'énactivisme pour comprendre l'esprit s'appuie sur l'expérience subjective humaine.

1.2 Pensées décoloniales

La section précédente a permis de présenter l'approche énactiviste. Nous avons vu qu'elle peut se diviser en cinq grandes thèses qui accordent chacune une place privilégiée à certains éléments.

Toujours en suivant une méthodologie descriptive, nous entrons dans la seconde présentation de ce premier chapitre où nous nous intéresserons aux pensées décoloniales. Cette section se situe en continuité avec la présentation de l'énactivisme puisqu'elles partagent l'objectif de mettre en place les bases nécessaires pour le second moment méthodologique de ce mémoire qui sera l'analyse comparative et critique. Comme mentionné précédemment, dans la présente section, les pensées décoloniales seront abordées à partir de trois grands thèmes ou éléments centraux autour desquels plusieurs thèses décoloniales viennent apparaître.

Les pensées décoloniales, depuis maintenant plusieurs années, semblent gagner en importance au sein des cercles académiques. Elles sont apparues comme critiquant et remettant en question la domination et l'imposition coloniales du rationalisme moderne occidental. Bien que les pensées décoloniales partagent le même objectif que les pensées postcoloniales de fournir un lieu pour les réflexions anticoloniales, elles s'en distinguent toutefois par leur contexte d'émergence et leur méthode.⁶

Les pensées décoloniales ont pris de l'importance dans les cercles universitaires à la suite de la publication du texte *Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina* de Aníbal Quijano (2000). Cette branche est dominée par des penseur-es latino-américain-es et caribéen-es, souvent basé-es aux États-Unis. Un aspect majeur des pensées décoloniales est devenu l'entreprise de décolonisation épistémique. Ainsi, la méthodologie adoptée repose sur un déplacement des mécanismes qui créent et maintiennent l'hégémonie des systèmes de savoir (Ruíz, 2021, p. 4). Toutefois, les frontières des pensées décoloniales ne sont pas limitées et fixes. Le célèbre intellectuel Frantz Fanon, se retrouvant à la fois dans la littérature décoloniale et postcoloniale, illustre notamment cette absence de fixité des frontières.

De plus, les pensées décoloniales peuvent se comprendre à partir de leur engagement envers deux projets. Tout d'abord, elles poursuivent le projet de décolonisation des savoirs passés, par l'action de « dé » coloniser. C'est-à-dire qu'elles vont déconstruire, ou pour Elena Ruíz (2021, p. 4)

⁶ Dans le cadre de ce texte, nous nous intéresserons uniquement aux approches décoloniales. Toutefois, pour des références sur les pensées postcoloniales, voir *Orientalism* (1979) de E. W. Saïd, *Rethinking Modernity : Postcolonialism and the Sociological Imagination* (2007) de G. K. Bhabra, *On the Postcolony* (2001) de A. Mbembe, etc.

« défaire » et « délier » le colonialisme des systèmes de connaissances. Les pensées décoloniales critiquent donc les systèmes de savoir occidentaux et leur imposition comme norme épistémique universelle et supérieure (voir Grosfoguel, 2013). Ensuite, plusieurs-es penseur-es des pensées décoloniales vont se tourner vers une épistémologie qui exclut les récits et les théories basées sur l'influence du modèle occidental colonial. Ainsi, en parallèle à ce second projet, la décolonisation passe par la valorisation des connaissances marginalisées et altérisées. Bref, il est possible de comprendre les pensées décoloniales comme guidées par ces deux projets, bien que leur entreprise s'étende au-delà de ceux-ci.

Comme mentionné précédemment, les différentes idées développées au sein des pensées décoloniales semblent s'enchevêtrer de différentes manières sans toutefois suivre un ordre clair.⁷ C'est-à-dire qu'il ne semble pas y avoir de catégorisation dominante. Toutefois, il est possible de retracer plusieurs éléments centraux – qui ont été étudiés par plusieurs théoricien-nes – et qui serviront la suite de notre propos. La présentation des pensées décoloniales suivra donc les thèmes suivants : la modernité/colonialité, la géopolitique de la connaissance et la liminalité.⁸

1.2.1 La colonialité et la modernité

Un thème central des pensées décoloniales porte sur la « colonialité », et par le fait même, sur la modernité. Avant d'établir la relation entre colonialité et modernité, définissons rapidement l'expression « colonialité ». Ce concept réfère au fait que les structures de pouvoir imposées avec la colonisation se poursuivent, même après ce qui est habituellement appelé « la fin de la colonisation ». La colonialité inclut ainsi l'ensemble des dynamiques – incluant les dynamiques économiques, épistémiques, raciales et culturelles – en œuvre dans la société actuelle, qui demeurent colonialistes. Le concept de colonialité a particulièrement été développé dans le

⁷ Comme mentionné dans l'introduction, certaines idées provenant de pensées autochtones d'Amérique latine se retrouvent ici incluant sur la base des idées non coloniales ou décoloniales qu'elles partagent. Bien entendu, nous ne prétendons pas qu'il existe une relation d'identité ou de subsomption entre les pensées décoloniales et les pensées autochtones d'Amérique latine.

⁸ La présentation suivante des pensées décoloniales ne prétend pas être exhaustive. Elle est centrée autour des éléments particuliers qui seront nécessaires pour le propos développé dans ce texte.

contexte de la « colonialité du pouvoir », que nous verrons dans le deuxième chapitre, telle que théorisée par Aníbal Quijano.

Walter D. Mignolo s'est également intéressé à cette idée en relation directe avec la modernité, plus concrètement en définissant la colonialité comme la face sombre de la modernité (Mignolo, 2011a, p.2). Plus particulièrement, "modernity" is a complex narrative whose point of origination was Europe; a narrative that builds Western civilization by celebrating its achievements while hiding at the same time its darker side, "coloniality" (Mignolo, 2011a, p.2-3). En effet, la matrice coloniale agit en présentant une série d'étapes successives vers la modernité – où, bien entendu, la modernité reflète les idéaux occidentaux – qui représente l'idéal à atteindre de manière universelle. En ce sens, l'idée même de modernité implique la colonialité. Plus récemment, le penseur Alejandro Vallega a soutenu qu'à travers cette idée de modernité vient une imposition d'une certaine temporalité qui serait linéaire et unique (Vallega, 2014). Cette temporalité, suivant le progrès vers la modernité, place les personnes issues de sociétés colonisées dans un passé fixe. À travers cette « colonialité du temps », la relation de pouvoir a été et continue d'être renforcée entre l'Occident et l'*Autre*.

1.2.2 La géopolitique de la connaissance

Les pensées décoloniales se centrent également autour du thème de la géopolitique de la connaissance. Ce thème concerne la critique des structures de pouvoir qui sous-tendent la construction du savoir. Les pensées décoloniales vont critiquer la domination épistémique coloniale, soit la domination de la vision typiquement occidentale du monde.

Plusieurs auteur-es, au sein des pensées décoloniales, ont critiqué la prétention à l'universalité. Pour Walter D. Mignolo, cette prétention à l'universalité est liée à la modernité. En effet, c'est à travers ce projet colonial de modernité que les savoirs occidentaux se sont présentés comme universels. Par exemple, les concepts de temps et d'espace – tels que définis par la pensée occidentale – ont contribué à l'imposition d'une vision particulière de la modernité, qui marginalisent d'autres manières de faire sens de ces concepts (Mignolo, 2011, p. 153). Mignolo a donc critiqué cette imposition de la vision occidentale comme vision universelle du monde. Santiago Castro-Gómez a développé le concept de « point zéro », faisant référence à la position épistémique occidentale qui prétend être objective et neutre, et se place en dehors de tout cadre

spatio-temporel (Castro-Gómez, 2005). Ce « point zéro » est donc une métaphore de la perspective prétendument universelle des savoirs occidentaux que Castro-Gómez utilise pour mettre en lumière le fait que l'épistémologie typiquement occidentale est ancrée dans un contexte particulier. Les pensées décoloniales critiquent donc cette prétendue universalité des savoirs occidentaux.

À travers la critique de l'universalité de l'Occident, ont pu émerger des savoirs alternatifs. En ce sens, avec le concept d'aïsthesis décoloniale – qui représente une manière de penser l'esthétique à partir des expériences corporelles, affectives et mémorielles – a été développée une forme de connaissance incarnée, s'opposant à la connaissance occidentale prétendument neutre et désintéressée. L'aïsthesis décoloniale, développée par Alejandro Vallega, fait ainsi référence à la manière dont plusieurs aspects – tels que les émotions, la mémoire et le corps – influencent et informent la réflexion (Vallega, 2014a, 2020a).

De plus, plusieurs thèses décoloniales se sont attaquées à la domination épistémique des grands dualismes qui sont partie intégrante de l'épistémologie dominante occidentale. Arturo Escobar s'est intéressé à ce qu'il considère être trois dualismes fondamentaux qui sous-tendent la pensée rationaliste occidentale : la division entre la nature et la culture, la division entre « nous » et « eux » (qui inclut le dualisme moderne/non-moderne) et la division entre corps et esprit (ou dualisme sujet/objet)⁹ (2014, p. 76). Ces trois dualismes mènent à une conception du réel comme composé de sujets autoconstitués - soit s'étant créés eux-mêmes - et autosuffisants, qui vivent dans un monde composé d'objets qu'ils peuvent manipuler (Escobar, 2014, p. 57-58). Ainsi, caractérisant cette pensée se trouve l'idée selon laquelle, les sujets – tout comme les objets – existent par eux-mêmes au sein d'un monde fixe et objectif. Selon Escobar, le problème ne réside pas dans le fait d'orienter le monde de manière binaire en soi – bien que cette ontologie provienne d'une tradition particulière, la tradition occidentale – mais plutôt dans la manière dont ces binarités sont traitées, soit dans la hiérarchisation qui opère entre les paires (Escobar, 2013, p. 27). En effet, c'est la classification hiérarchique des dualismes qui semble problématique selon Escobar.

⁹ Bien qu'Arturo Escobar identifie trois dualismes fondamentaux, la pensée traditionnelle occidentale met de nombreux autres dualismes en avant, tels qu'« activité/passivité », « science/spiritualité », « individu/société », etc.

Les pensées décoloniales, tout en critiquant de la domination épistémique occidentale, favorisent plutôt une pluralité épistémique, soit la reconnaissance d'une variété de savoirs issus de différents contextes, notamment les contextes marginalisés par l'hégémonie épistémique coloniale. Dans cette veine, Boaventura de Sousa Santos s'est intéressé à ce qu'il nomme les « Épistémologies des Suds ». Pour Santos, le terme « Suds » ne fait pas référence à une région géographique – bien qu'il reconnaisse que la majorité des groupes concernés vivent dans l'hémisphère Sud – mais il est plutôt employé comme un sud métaphorique se référant à une expérience partagée de souffrance causée par le colonialisme et le capitalisme et de résistance face à cette souffrance (2012, p. 51).¹⁰ Les Épistémologies des Suds peuvent se comprendre comme un cadre théorique qui reflète les réalités, les savoirs et les conceptions du monde provenant des Suds. En ce sens, les théories des Suds se basent sur des Épistémologies des Suds, à partir de points de vue non occidentaux, pour développer des savoirs non occidentaux.

1.2.3 La liminalité

En plus de la critique de la modernité et de la géopolitique de la connaissance, les pensées décoloniales s'intéressent à l'idée de la liminalité. En effet, plusieurs théories décoloniales portent sur la notion de frontière, mais plus particulièrement sur l'entre-deux, soit le passage à travers la délimitation de la frontière. La théoricienne Gloria Anzaldúa¹¹ est souvent associée à cette idée puisqu'une grande partie de son œuvre a porté sur la liminalité impliquée par ses différentes identités, notamment les identités culturelles. Anzaldúa a à ce propos théorisé le concept de « borderlands », définis comme des espaces liminaux marqués par la négociation et la transformation des identités (Anzaldúa, 1987).

De plus, Anzaldúa est à l'origine du concept de « border thinking » (pensée frontalière), qui fut ensuite repris. En effet, le concept fut par la suite vastement développé par Walter D. Mignolo (2012/2000). Pour lui, dans la pensée frontalière, les connaissances et la théorie possèdent une dimension vécue. C'est-à-dire que les connaissances issues de la pensée frontalière sont ancrées

¹⁰ En lien avec cette idée de Sud non géographique, Santos précise que « it is a South that also exists in the global North, in the form of excluded, silenced and marginalised populations... » (2012, p. 51)

¹¹ Bien que par contrainte d'espace la théorie de Gloria Anzaldúa ne soit pas abordée dans ce texte, l'influence de ses idées – particulièrement en lien avec le thème de la liminalité – demeure nécessaire d'être mentionnée ici.

dans les expériences vécues des personnes qui ont été exclues par la matrice coloniale de production de connaissance (Mignolo, 2012/2000, p.67).

L'idée de liminalité se retrouve au premier plan des travaux de María Lugones, notamment avec la notion de « world-travelling », soit le voyage entre les mondes, où les personnes – particulièrement les personnes appartenant à des groupes marginalisées – surfent entre différents mondes de significations (Lugones, 1987). Ces « mondes » correspondent à des réalités sociales ou des contextes particuliers régis par des normes et des valeurs sociales. Le voyage entre les mondes implique de naviguer à travers ces différents contextes sociaux. Selon Lugones, en prenant l'exemple de la vie aux États-Unis, les personnes se trouvant en dehors du courant dominant aux États-Unis sont des voyageuses de monde, puisque le fait de s'adapter aux normes de différents mondes est partie intégrante de leur expérience (Lugones, 1987, p. 11). En ce sens, “the experience of victims of ethnocentric racism of moving across realities, of being different in each, and of reasoning practically differently in each, can be understood as liminal” (Lugones, 2003, p.61). Ainsi, avec le concept de world-travelling, María Lugones s'est intéressée au passage entre différents mondes, soit à cette expérience d'entre-deux.

De même, le concept de liminalité occupe une place prépondérante dans les pensées décoloniales en se basant sur des concepts qui surpassent les dualismes occidentaux. Comme évoqué dans la section précédente, les pensées décoloniales critiquent l'imposition épistémique des dualismes provenant de l'épistémologie traditionnellement occidentale. Au-delà de cette critique, comme nous l'avons vu, elles prônent une pluralité épistémique, incluant ainsi des notions allant au-delà du contexte occidental. C'est notamment le cas de la notion de « stillness » (Rivera, 2021) – exposée en détail dans le troisième chapitre – qui représente un état liminal incarnant un potentiel résistant sans toutefois impliquer d'activité manifeste.

À partir de ces éléments, nous sommes en mesure de clarifier ce qui est entendu par « décoloniser ». Plus concrètement, avant de passer au deuxième chapitre, nous aimerions préciser ce que nous entendons par une théorie autocritique décoloniale, ce que nous tenterons de commencer à développer dans la suite de ce texte, dans le contexte particulier de l'approche énonciviste de la cognition humaine. Une théorie de la cognition autocritique décoloniale devrait pouvoir, au minimum, reconnaître l'ancrage de la cognition dans la colonialité et s'engager dans une

méthodologie décoloniale.¹² En premier lieu, pour se décoloniser, une théorie de la cognition doit comprendre la cognition même comme ancrée dans des relations de pouvoir qui proviennent d'un héritage colonial. C'est-à-dire que pour se décoloniser, une conception décoloniale autocritique de la cognition doit nécessairement rendre compte du fait que la cognition se produit en étant sous-tendue par une structure coloniale qui ordonne les personnes et leur environnement. En second lieu, une théorie de la cognition autocritique décoloniale est tenue de s'engager dans une méthodologie transformatrice cherchant à conceptualiser autrement – plus particulièrement, d'une manière décoloniale – la cognition. Cela implique une critique de la méthodologie actuelle employée pour théoriser la cognition et une remise en question des cadres épistémiques qui la sous-tendent, ainsi qu'une mobilisation vers une méthodologie fondée sur la valorisation des savoirs issus de cadres non traditionnellement occidentaux. De ce fait, une théorie de la cognition novatrice autocritique décoloniale de la cognition implique une double-décolonisation, ou une décolonisation sur deux fronts. D'une part, cette conception de la cognition doit penser la cognition comme intégrée dans une structure coloniale qui la détermine au moins en partie. D'autre part, au niveau méta, la théorie doit chercher à repenser sa propre méthode – par la critique des cadres coloniaux et par l'engagement avec des savoirs non occidentaux – sur laquelle se fonde sa conception de la cognition.

Dans les deux prochains chapitres, nous soutiendrons que l'énactivisme doit satisfaire, au minimum, ces deux desiderata pour se décoloniser. Nous explorerons la manière dont l'énactivisme doit accomplir ces deux éléments en ce qui a trait à son ontologie relationnelle et à son activité dynamique.

¹² Bien entendu, les éléments suivants ne prétendent pas représenter une présentation exhaustive d'une approche autocritique décoloniale de la cognition, mais ils constituent plutôt une base nécessaire.

CHAPITRE 2

IMPORTANCE DES RELATIONS : LA RELATIONNALITÉ ONTOLOGIQUE

Le premier chapitre présentait, à partir d'une méthodologie descriptive, les caractérisations respectives à la conception énaïvistique de la cognition et aux pensées décoloniales. Ce deuxième chapitre marque l'amorce vers le second moment méthodologique de ce mémoire : l'analyse critique et comparative. Nous délaissions alors la description pour examiner de manière analytique les deux approches en ce qui concerne le thème central de la relationnalité. Notre objectif pour la suite du mémoire est d'explorer comment l'énaïvisme doit être décolonisé pour favoriser le développement d'une conception novatrice, décoloniale de la cognition.

L'énaïvisme comme les pensées décoloniales reposent, de manière fondamentale, sur une importance accordée aux relations. Il apparaît, pour les deux approches, que les relations se retrouvent premières dans l'ordre explicatif, c'est-à-dire que les relations sont plus fondamentales que les entités (Wildman, 2010, p. 55). Ce thème semble naître d'une critique des dualismes cartésiens. Comme présenté précédemment, le cognitivisme s'insère au sein de la tradition rationaliste occidentale, qui elle, repose sur une ontologie¹³ dualiste, soit une ontologie binaire et hiérarchisée. La pensée rationaliste occidentale s'est traditionnellement fondée sur une ontologie substantialiste, c'est-à-dire une ontologie de substances, faisant référence à l'essence ou à la nature d'un être (Schaab, 2013, p. 1974). Selon l'ontologie sous-tendant le rationalisme occidental, les sujets – tout comme les objets – existent par eux-mêmes au sein d'un monde indépendant et fixe. Se basant sur cette approche, se trouve la conceptualisation de l'esprit cognitiviste comprenant la cognition comme la manipulation de symboles, soit la représentation d'un monde préexistant et objectif, séparé de l'esprit. Plus concrètement, le cognitivisme s'appuie sur la métaphore de l'esprit opérant comme un ordinateur, c'est-à-dire que le cerveau manipule des symboles – soit des éléments qui ont une forme physique – représentant certaines caractéristiques du monde (Thompson, 2007, p. 4).

¹³ L'ontologie, comprise comme une branche de la métaphysique, se définit habituellement comme l'étude de la nature de ce qui est (être en tant qu'être).

S’opposant à l’importance ontologique des substances, une ontologie relationnelle – comme celle soutenue par l’énactivisme et les pensées décoloniales – se définit comme “the philosophical position that what distinguishes subject from subject, subject from object, or object from object is mutual relation” (Schaab, 2013, p. 1974). En d’autres mots, une ontologie est dite « relationnelle » lorsque les relations se retrouvent premières dans l’ordre explicatif. Cette idée d’antériorité, accordée aux relations, peut se démontrer par trois éléments : la primauté des relations, la coproduction des substances par les relations et la négation d’un monde comme substance externe.

2.1 La relationnalité : éléments centraux

En étudiant comment ces trois éléments se retrouvent dans les deux approches qui nous intéressent, nous soutiendrons que la relationnalité présente au sein de l’énactivisme est incomplète. Plus spécifiquement, depuis une position décoloniale critique, nous argumenterons que l’énactivisme néglige la dimension politique coloniale qui se retrouve dans les relations, d’abord, sous l’angle des interactions entre l’être vivant et le monde, et ensuite, en ce qui a trait aux possibilités d’action de l’être vivant dans le monde.

Nous allons maintenant explorer à quoi ressemble une ontologie relationnelle à partir de trois composantes centrales : le principe d’interdépendance, le principe de coproduction et le rejet d’un monde externe.

2.1.1 Principe d’interdépendance

Dans ce qui suit, nous nous intéressons aux éléments importants du thème de l’ontologie relationnelle. Comme mentionné précédemment, la relationnalité repose sur le principe d’interdépendance, c’est-à-dire que les entités “are what they are and do what they do because they are interacting with each other within this or that social field, network, figuration, social world and so on” (Dépelteau, 2018, p. 17). Ainsi, une primauté est accordée aux relations. En d’autres mots, ce sont les relations qui sont constitutives de l’existence, en ce sens qu’elles sont antérieures aux entités. Plutôt que de comprendre – selon un ordre logique – que des entités existent et entrent ensuite en relations, ici il est compris que les entités sont ce qu’elles sont, voire existent à cause de relations (voir Spyrous, 2022). Ce principe se retrouve également dans plusieurs théories féministes, notamment celles qui soutiennent que les relations de pouvoir produisent les groupes sociaux (voir

Young, 1990 ; Haslanger, 2016). Par exemple, considérer une personne comme une femme non pas en fonction de son apparence physique ou de ses caractéristiques biologiques, mais en raison de son expérience de subordination dans la société, illustre cette primauté des relations dans la constitution des groupes sociaux. Le principe d'interdépendance, bien que fondamental à l'ontologie relationnelle, n'est toutefois pas le seul élément caractérisant cette manière de comprendre la réalité. En effet, la relationnalité comporte aussi le principe de coproduction.

2.1.2 Principe de coproduction

Le principe de coproduction explique le fait que les phénomènes soient “constituted through interactions between various human and non-human interactants” (Dépelteau, 2018, p. 18). Ainsi, les entités sont indépendantes, puisqu'elles interagissent les unes avec les autres pour coproduire les phénomènes. Selon le principe de coproduction, il est admis que les humain-es ont leur propre existence et caractéristiques, mais ils et elles ne peuvent pas être défini-es en dehors de leurs relations, car ce sont leurs implications dans les champs sociaux (qu'ils et elles coproduisent) qui font que chaque humain-e est ce qu'il ou elle est (voir Dépelteau, 2018, p. 18). Les êtres correspondent donc à différentes parties interdépendantes, par leurs relations, d'une même structure.¹⁴ Par exemple, une patiente n'est pas “une patiente” en soi, elle est une patiente ou agit comme telle uniquement par ses interactions avec une psychologue (voir Dépelteau, 2018, p. 18).

2.1.3 Rejet d'un monde externe prédonné représenté

Un autre élément central à l'ontologie relationnelle est le rejet des substances, et par le fait même d'un monde externe prédonné.¹⁵ En effet, en concevant que les relations sont antérieures à l'existence ou aux entités, il semble que les entités se comprennent comme émergeant des interactions. En ce sens, ces dernières ne peuvent pas être comprises comme provenant d'une essence prérelationnelle (Dépelteau, 2018, p. 17). Si nous prenons l'exemple de l'activité de création de connaissance, il semble que celle-ci s'effectue de manière relationnelle également. C'est-à-dire que plutôt que de concevoir un exercice de recueil de données, la connaissance est le

¹⁴ Nous retrouvons cette idée également dans le neuroféminisme et l'épistémologie féministe (voir, entre autres, Barad, 2007 ; Longino, 1990 ; Jordan-Young, 2010).

¹⁵ Il est important de faire la distinction entre le rejet du monde comme entité externe *prédonnée* (une forme de réalisme métaphysique à laquelle l'énactivisme et les pensées décoloniales adhèrent) et nier toute existence d'un monde extérieur (idée à laquelle l'énactivisme et les pensées décoloniales n'adhèrent pas).

produit d'un engagement et d'une création. Par conséquent, un déplacement est effectué de l'idée de collecte et de représentation de données vers une idée d'engagement et de pratique. De ce fait, par notre activité épistémique, "we are not just making knowledges but we are "reconfiguring" or "articulating" worlds" (Doucet, 2018, p. 380 ; voir Code, 2006 et Pohlhaus, 2012).

Ainsi, notre conception même du monde change. Il n'est plus possible de penser qu'il existe un monde externe prédonné à se représenter. La relationnalité nous amène plutôt à soutenir que nous créons et articulons nos réalités. Le « monde » serait, dans cette perspective, issu des engagements et des relations entre entités.

2.2 Relation entre l'être vivant et le monde

Nous avons vu comment l'ontologie relationnelle se distingue de l'ontologie substantialiste en ce qu'elle accorde la priorité aux relations sur les substances. Nous avons également montré que la relationnalité repose sur l'idée selon laquelle les entités s'entre-produisent dans un jeu de relations. Ainsi, il va de soi que le monde, plutôt que d'être compris comme un ensemble d'entités données, se définit comme un ensemble de relations, lesquelles créent la réalité des êtres. Nous discuterons maintenant de la manière dont l'énactivisme et les pensées décoloniales développent ces idées, particulièrement à partir des relations entre l'être vivant et son monde. Cette discussion nous permettra de soutenir que l'énactivisme ne parvient pas à mettre en œuvre son ontologie relationnelle pour comprendre les réalités humaines parce que le mouvement de pensée néglige la prise en considération de la dimension politique coloniale qui se trouve dans les relations entre humain-es et avec leur environnement.

2.2.1 Co-constitution du vivant et son monde

2.2.1.1 Autopoïèse et sense-making : une vision relationnelle de l'organisme vivant et du monde

Le thème de la relationnalité est central à l'énactivisme. Ce dernier se fonde sur une conception relationnelle du vivant et du lien entre la vie et la cognition. Du point de vue énaviviste, un organisme n'est pas une substance métaphysiquement indépendante de toutes les autres substances, mais il est plutôt un processus d'auto-organisation entièrement relationnel nommé *autopoïèse*, c'est-à-dire autocréation. En ce sens, "[living] organisms are internally relational systems, and only

emerge and maintain themselves in interdependence with a dynamic environment” (Butnor et MacKenzie, 2022, p. 192). Un organisme vivant apparait lorsque des éléments entrent en relation les uns avec les autres de manière à créer un réseau de relations capable de se maintenir à travers son interaction avec l’environnement. Un tel système est ouvert de manière sélective à son environnement de sorte à y tirer la matière et l’énergie nécessaire à son automaintien (c’est-à-dire son autocréation continue). L’exemple canonique d’un système autopoïétique est la cellule vivante (Varela, 1979). La cellule est constituée d’un ensemble de processus chimiques et physiques et est protégée par une membrane cellulaire semi-perméable qui permet aux réactions catalytiques d’éviter de se diffuser dans l’espace et plutôt se produire dans la cellule (Di Paolo et Thompson, 2014, p. 71). Dans cette perspective, la membrane cellulaire permet de limiter l’ouverture de la cellule avec son environnement. De plus, la membrane n’est pas que présente de manière passive, elle est plutôt activement reproduite par l’activité des processus chimiques et physiques, qui eux, sont protégés par la membrane. Ainsi, ce sont toutes ces activités ensemble qui permettent un certain état d’équilibre où la cellule s’autocrée de manière continue. Les systèmes autopoïétiques sont également des systèmes autonomes. Selon Thompson,

In complex systems theory, the term autonomous refers to a generic type of organization. [...] In an autonomous system, the constituent processes (i) recursively depend on each other for their generation and their realization as a network, (ii) constitute the system as a unity in whatever domain they exist, and (iii) determine a domain of possible interactions with the environment (Varela 1979, p. 55). [...] This network constitutes the system as a unity in the biochemical domain and determines a domain of possible interactions with the environment. (2007, p. 44)

L’énactivisme présente également la centralité de la relationnalité par sa compréhension du couplage dynamique entre un organisme vivant (agent) et son environnement. En d’autres mots, l’énactivisme admet le principe de coproduction de l’ontologie relationnelle par sa vision co-constitutive de l’agent et l’environnement. Pour l’approche énaïviste en effet, l’agent et son environnement peuvent être compris comme un système complexe, où ils représentent différentes parties du même système. La cognition va ensuite émerger de l’organisation de ce système agent-environnement où chacune de ces parties se co-constitue. Par exemple, le caractère lisse d’une surface pour un organisme, comme nous l’avons vu ci-dessus, est co-constitué à la fois par les actions sensorimotrices de l’organisme vivant et la structure de la surface en question. Pour un organisme incapable du type approprié d’interaction sensorimotrice avec cette surface (une fourmi

ou un éléphant, par exemple), le caractère lisse (*smoothness*) des surfaces n'existe tout simplement pas. À ce propos, “on the enactive view, an agent and the significant world in which the agent acts are to be seen as mutually co-constituting or co-enabling” (Urban, 2015, p. 121). De cette façon, ici, l'agent et l'environnement s'influencent et se constituent mutuellement.

L'organisme vivant est donc, pour l'énactivisme, un processus d'auto-organisation dynamique pleinement relationnel au sens qu'il se génère et se maintient à partir de processus dynamiques internes et de relations dynamiques avec son environnement : c'est à partir de ces relations internes et externes que l'organisme est ce qu'il est. Ainsi, l'énactivisme est fondé dans une ontologie relationnelle, souscrivant au principe d'interdépendance et accordant une primauté ontologique aux relations.

L'énactivisme souscrit à la version forte de la thèse de continuité entre la vie et la cognition, selon laquelle les principes fondamentaux d'organisation de la cognition sont les mêmes que ceux qui concourent à l'organisation du vivant. Pour l'énactivisme, la cognition est sense-making, lequel est le second phénomène relationnel central dans l'énactivisme après l'autopoïèse. Urban définit le sense-making comme “the interaction between an adaptive autonomous system and its environment by which the environment takes on a significance or meaning for the system” (2015, p. 121-122). Plus précisément, un système sera un sense-maker par son activité continue où, à partir des conséquences pour sa viabilité, il va se réguler et réguler sa relation avec son environnement. Ainsi, le sense-making ne consiste pas en une action d'ajout de sens à un couplage avec l'environnement où l'environnement serait compris comme une source d'information, mais, comme le soutiennent Di Paolo, Cuffari et De Jaegher (2018, p. 52), il réfère plutôt à l'activité de sélection, de modification et de construction de cadres pour le système lui-même. Un exemple de sense-making est celui de la cellule, qui pour maintenir son auto-organisation, doit ingérer du sucre. Par l'activité qui l'amène à s'approcher des régions à forte concentration de sucre (et s'éloigner des régions pauvres en sucre), elle *fait sens de* son environnement : certains éléments de son environnement sont valorisés (une forme basique de normativité) et par conséquent visés par son action (une forme basique d'intentionnalité). La même chose vaut pour l'organisme social qui va chercher à entrer en relation avec ses congénères et s'éloigner de ses prédateurs.

2.2.1.2 L'ontologie relationnelle décoloniale : une vision relationnelle des êtres et du monde

Après avoir exposé les éléments de la relationnalité entre le vivant et le monde qui se retrouvent au sein de l'énactivisme, il est possible d'observer certains de ces éléments dans les pensées décoloniales. Les pensées décoloniales présentent précisément plusieurs similitudes avec l'énactivisme en ce qui a trait à la relationnalité.

Selon Mignolo et Walsh, bien que “most of culture and civilizations on the planet *see relations*[.] *in the West we are taught to see entities, things*” (2018, p. 148). Les pensées décoloniales cherchent donc à déconstruire cette domination de l'ontologie occidentale fondée sur les entités plutôt que les relations. Pour ce faire, l'anthropologue décolonial Arturo Escobar (2015) cherche à rendre compte d'un des modes de pensée existant, autre que l'ontologie occidentale, soit « l'ontologie relationnelle ». Escobar adopte la définition de Blaser (2010) de l'ontologie relationnelle, laquelle est particulièrement pertinente dans le contexte décolonial. La définition de Blaser procède en trois couches. Comme toute autre ontologie, l'ontologie relationnelle regroupe en premier lieu les hypothèses sur les êtres (qui ici, sont des relations) et leur existence. Cependant, l'ontologie relationnelle s'intéresse également et en second lieu, aux configurations qui en découlent – soit à la manière dont ces ontologies donnent lieu à des arrangements spécifiques du monde – ainsi qu'aux histoires et récits qui y sont sous-jacents, en troisième lieu (voir Blaser, 2010). Ces trois couches se retrouvent pensées en termes de réseau dense d'interrelations. Les relations sont à la base de cette ontologie en ce sens que tout existe par les relations qui le constituent.

De plus, avec différentes manières d'être et de connaître, vient l'idée de faire différents mondes (Escobar, 2013, p. 35). C'est-à-dire qu'une ontologie relationnelle permet de se détacher de la pensée traditionnelle d'un monde singulier pouvant être connu d'une manière unique, pour plutôt adopter la proposition plurielle selon laquelle plusieurs manières de connaître sont pensées, et donc, plusieurs mondes peuvent être envisagés. La proposition plurielle d'Escobar (2015, p. 12) propose une conception alternative à l'ontologie occidentale d'un monde fixe et unique, pour plutôt concevoir une pluralité de mondes distincts, entrelacés et co-constitutifs. Dès lors, une telle ontologie implique de comprendre l'être et le connaître comme étant en relation, pour faire sens du fait qu'être dans le monde crée plusieurs mondes, qui se co-crésent et nous co-crésent à leur tour.

Pour illustrer cette ontologie, appuyons-nous sur l'exemple d'Escobar (2015, p. 17) du monde de la mangrove longeant la rivière Yurumanguí en Colombie. Traversant cette rivière, se trouvent un père et sa fille à bord d'un potrillo (une embarcation locale). Ce potrillo a été fait d'un arbre de mangrove, à partir des connaissances ancestrales transmises au père. Considérée ainsi, la forêt de mangrove longeant la rivière est liée à la communauté afrodescendante habitant près qui parcourt avec beaucoup de facilité ses nombreux estuaires, qui eux, sont créés par le mouvement continu de cette mer. Ici, nous assistons à un monde fondé sur de nombreuses interactions continues. Ces connexions entre différentes entités relationnelles, tout en étant toujours en mouvement, maintiennent ce monde. Pour Escobar, cet exemple démontre comment « en s'incarnant dans des pratiques, les ontologies créent de véritables mondes » (2014, p. 58).¹⁶ L'ontologie relationnelle, par son incarnation dans les différentes pratiques entourant la mangrove, vient créer ce monde constitué fondamentalement de relations entre plusieurs êtres. L'exemple de la mangrove permet alors d'illustrer comment le monde est continuellement mis en œuvre par des pratiques menées par toute forme d'être (Escobar, 2015, p. 18).

Le terme « runa » en quechua permet d'illustrer également comment la relationnalité se retrouve dans des langues (et donc dans des modes de pensées) non coloniales. « Runa » se retrouve généralement traduit par « coexistence » ou « convivialité » signifie (de manière littérale) « vivre avec d'autres organismes vivants » (Mignolo et Walsh, 2018, p. 166). Le terme « runa » peut être contrasté avec le terme occidental « nature » et en ce sens, montrer la différence entre les ontologies qui soutiennent ces langues (p. 159). L'idée d'une nature comme entité unique et séparée de l'humain-e n'existe pas en quechua, le terme « runa » montre plutôt l'inverse, soit que tout se comprend en relation plutôt que comme entités indépendantes.

¹⁶ Cette citation provient de la traduction par R. Andrade Pérez, R. Andrade Pérez, A.-L. Bonvalot, E. Bordai, C. Bourguignon, P. Colin, A. Bednik, et A. Bednik du livre *Sentir-penser avec la terre : l'écologie au-delà de l'occident* (2018) de Arturo Escobar. La citation originale, en espagnol, est la suivante "A través de las prácticas, las ontologías crean verdaderos mundos" (Escobar, 2014, p. 58).

2.2.2 Monde produit : rejet d'un monde externe prédonné et représenté

En plus de la relationnalité entre les êtres et leur monde, l'énactivisme et les pensées décoloniales se rencontrent dans une compréhension du monde comme produit par les organismes. De plus, les deux mouvements de pensée s'entendent sur la possibilité qu'il y ait une pluralité de mondes.

2.2.2.1 Monde relationnel énaïviste : monde énaïvé

Pour l'énactivisme, l'interaction organisme-environnement résultant du sense-making a pour effet d'énaïver le monde de l'organisme : le monde relationnel de la cellule décrite précédemment est fait d'éléments nutritifs (voir section 2.2.1.1). Le sucrose n'est pas un élément nutritif indépendamment de la capacité de la cellule à le métaboliser. Ainsi contrairement à la vision traditionnelle en philosophie de l'esprit selon laquelle les systèmes cognitifs se représenteraient un monde externe, indépendant et fixe, la conception énaïviste permet de comprendre un monde comme *énaïvé*, soit un monde créé par des actions, qui elles, établissent des relations entre l'organisme et son environnement. Selon les énaïvistes Varela, Thompson et Rosch, le monde se comprend ici comme "a domain of distinctions that is inseparable from the structure embodied by the cognitive system" (1991/2017, p. 140). C'est-à-dire que le monde n'est pas une entité indépendante et prédonnée, mais il est mis en acte par l'organisme vivant (ou agent). À ce propos, Varela explique que l'énactivisme invite à ne pas considérer le monde comme une entité donnée, mais plutôt comme quelque chose dans lequel l'organisme s'engage en se déplaçant, en touchant, en respirant, etc. (1999, p. 8). Dans cette perspective, la cognition "is not the representation of a pregiven world by a pregiven mind but is rather the enactment of a world and a mind on the basis of a history of the variety of actions that a being in the world performs" (Varela et al., 1991/2017, p. 9).

Par le fait de concevoir le monde comme quelque chose d'énaïvé, l'énactivisme ouvre la possibilité de concevoir une pluralité de mondes.¹⁷ Cette idée est notamment décrite par Maturana et Varela, qui considèrent que "every act of knowing brings forth a world" (1987, p. 26). Par nos actions,

¹⁷ Il demeure nécessaire d'explorer comment l'énactivisme ouvre la voie à la conceptualisation de la pluralité des mondes. Nous illustrerons cela dans la suite de ce chapitre.

nous façonnons notre propre réalité, soit nous mettons en acte un monde. Conséquemment, l'énactivisme permet d'admettre une variété de mondes.

2.2.2.2 Énacter le monde ensemble : le sense-making participatoire ou une vision relationnelle de la socialité

Le monde d'un organisme peut être énéacté par cet organisme, comme présenté dans la section précédente. De plus, au sein de l'énactivisme, il est admis que l'activité de sense-making peut se faire conjointement par plusieurs organismes. En effet, par le concept de sense-making participatoire (*participatory sense-making*), De Jaegher soutient que le sense-making ne se réalise pas seulement dans les interactions dynamiques des organismes avec leur environnement, mais également dans les interactions dynamiques entre les organismes ou les systèmes vivants (2013, p. 23). Comme le précise De Jaegher et Di Paolo,

The coordination of intentional activity in interaction, whereby individual sense-making processes are affected, and new domains of social sense-making can be generated that were not previously available to each individual on her own. (2007, p. 497)

En effet, le sense-making participatoire se produit lorsque différents systèmes couplés entrent en coordination. Une coordination de plusieurs systèmes vivants advient par la corrélation non accidentelle entre leurs comportements (De Jaegher et Di Paolo, 2007, p. 490). Pour illustrer la coordination de plusieurs systèmes, intéressons-nous à l'exemple d'une manifestation (De Jaegher et Di Paolo, 2007, p. 490). Plusieurs personnes – ici plusieurs systèmes vivants – marchent dans la même direction de manière non accidentelle. Dans ce cas, nous serions en présence d'un phénomène de coordination où le facteur de cette coordination serait la manifestation. Bien que l'exemple de la manifestation mette en lumière la coordination de plusieurs personnes, c'est lors des interactions sociales entre celles-ci que ce phénomène prend tout son sens. De Jaegher et Di Paolo propose la définition suivante d'une interaction sociale :

Social interaction is the regulated coupling between at least two autonomous agents, where the regulation is aimed at aspects of the coupling itself so that it constitutes an emergent autonomous organization in the domain of relational dynamics, without destroying in the process the autonomy of the agents involved (though the latter's scope can be augmented or reduced). (2007, p. 493)

Une interaction sociale repose donc sur un couplage entre plusieurs agents qui est régulé selon des normes. Par exemple, le fait de décider d'un sujet de discussion et de normer le début, le déroulement et la fin d'une discussion consiste en une régulation (De Jaegher et Di Paolo, 2007, p. 493). En plus du couplage régulé, une interaction sociale nécessite que les agents qui y prennent part soient et demeurent autonomes. Dans une telle interaction, les personnes détiennent une autonomie, mais l'interaction elle-même acquiert une autonomie également. Les cas où les agents essaient d'interrompre l'interaction, mais elle s'autoentretient montrent l'organisation autonome de ces relations. Par exemple, lorsque deux personnes inconnues se croisent dans un couloir et au lieu de faire des mouvements complémentaires pour passer à côté l'une de l'autre (en allant chacune à leur droite), elles se déplacent vers la même direction (en miroir) (De Jaegher et Di Paolo, 2007, p. 493-494). Cette symétrie de mouvement – où les deux personnes se retrouvent face à face – augmente les chances que le prochain mouvement de ces personnes soit de nouveau en miroir et les contraint à se retrouver toujours face à face. Selon De Jaegher et Di Paolo, l'interaction acquiert une certaine autonomie qui contraint les personnes à demeurer en interaction, soit face à face, puisque l'interaction installe un domaine relationnel qui va contraindre ou influencer le comportement (2007, p. 493). Dans cet exemple, la symétrie relationnelle qui opère va favoriser les mouvements latéraux de coordination, où les deux personnes vont faire un mouvement latéral dans la même direction.

Lors de ces interactions, les personnes peuvent coordonner leurs sense-making et c'est dans ces situations que se produira le sense-making participatoire. En effet, dans ces cas, l'agent commence à "co-constitute the meaning of the world through such interactions with others" (Gallagher, 2012, p. 197 ; Butnor et MacKenzie, 2022, p. 197). Le processus d'interaction ouvre donc de nouveaux domaines d'élaboration de mondes. Cela se produit, entre autres, lorsque les "interactors move beyond the coordination (p. ex., orientation) of individual sensemaking activities and become engaged in a joint process of sense-making" (De Jaegher et Di Paolo, 2007, p. 500). C'est-à-dire que le sens sera créé à travers de nouveaux schémas de coordination. Par exemple, lorsque deux personnes arrivent à un accord après une négociation, le sens créé provient d'un modèle collectif (voir De Jaegher et Di Paolo, 2007, p. 500). En d'autres mots, pendant la négociation chaque personne défendait une idée propre à elle et par l'interaction, les personnes se sont engagées ensemble dans un nouveau processus de sense-making. Un autre exemple pouvant illustrer le sense-

making participatoire est le développement du concept de « harcèlement sexuel », tel que décrit par Miranda Fricker (2007). Avant que le concept soit développé en tant que ressource herméneutique, Carmita Wood – qui avait subi du harcèlement sexuel dans un contexte professionnel – n’arrivait pas à communiquer pourquoi elle avait quitté son emploi. C’est plutôt lors d’un « brainstorming » avec son équipe (composée d’amies et avocates) pour discuter de ce qui allait être écrit sur des affiches dénonçant la situation que l’expression « sexual harassment » a surgi comme étant la plus juste pour nommer ce genre de situation (Fricker, 2007, p.150). C’est donc dans cette séance d’échanges sous forme de remue-méninge qu’une nouvelle façon de faire sens du monde a été créée. Le sense-making participatoire permet donc le développement de nouvelles significations créées conjointement (De Jaegher et Di Paolo, 2007, p. 502). Avec le sense-making participatoire, nous observons que le monde peut être énéacté par l’interaction de plusieurs personnes engagées ensemble dans cette activité.

2.2.2.3 Monde décolonial comme manière d’être

Nous venons d’observer comment l’énactivisme rejette l’ontologie substantialiste d’un monde prédonné et fixe pour admettre plutôt que le monde est énéacté par l’organisme. De plus, avec le sense-making participatoire, nous avons vu que par la coordination d’interaction, plusieurs personnes peuvent énéacter ensemble le monde. Il est intéressant de constater que, une fois de plus, des similitudes frappantes se retrouvent entre l’énactivisme et les pensées décoloniales. Ces deux courants de pensée partagent une vision dynamique et, bien entendu, relationnelle du monde, mettant en lumière les interactions complexes entre les êtres vivants et leur environnement. Passons à présent du côté décolonial où se présente un rejet de la conception du monde comme externe et fixe, pouvant être observé dans les épistémologies des Suds. Comme présenté dans le premier chapitre, les épistémologies des Suds représentent un cadre théorique réunissant des connaissances, des conceptions du monde et des réalités qui proviennent du Sud global.

Boaventura de Sousa Santos identifie deux prémisses sur lesquelles ces épistémologies reposent. En premier lieu, la compréhension occidentale du monde est insuffisante pour comprendre ce dernier, qui est en fait beaucoup plus large que le laisse entrevoir l’ontologie occidentale (Santos, 2012, p. 51). Il existe une immense pluralité de conceptions de vie et d’interactions avec le monde, qui n’est pas identifiée et saisie par la compréhension traditionnelle occidentale. En effet, le fait de

comprendre le monde comme une entité fixe et prédonnée empêche de saisir le monde comme provenant plutôt d'une immense variété de manières d'être (Santos, 2012, p. 51). L'ontologie relationnelle, au sein des épistémologies des Suds, postule que le monde n'existe pas antérieurement aux relations qui le constituent. Ce sont plutôt les différentes manières de se rapporter au monde qui vont le créer. La variété de ces manières de se rapporter, ou de s'ouvrir au monde, sont le résultat de corps différents et inégaux. Plus précisément, les épistémologies des Suds permettent de mettre en lumière le fait que ces inégalités proviennent de l'économie politique capitaliste, colonialiste et patriarcale (Santos, 2018, p. 168). Ainsi, les corps n'ont pas tous les mêmes possibilités d'ouverture au monde, soit d'interagir au sein du monde et de le façonner (p. 168).

En second lieu, les épistémologies des Suds présupposent une diversité infinie des mondes. Selon Santos, cette diversité

encompasses very distinct modes of being, thinking and feeling, ways of conceiving of time and the relation among human beings and between humans and non-humans, ways of facing the past and the future and of collectively organising life, the production of goods and services, as well as leisure. (2012, p. 51)

Il existe une infinité de manières d'être, par ces différentes manières d'être les corps façonnent le(s) monde(s), alors il existe une infinité de mondes possibles. En ce sens, les épistémologies des Suds reposent sur une ontologie selon laquelle la réalité est constituée en fait d'une multiplicité de mondes et de réels, ne pouvant pas être réduite à l'ontologie eurocentrique traditionnelle (Escobar, 2015, p. 15). C'est-à-dire que

[The] ontological conceptions of being and living are quite distinct from Western individualism. Human beings are communities of beings rather than individuals; in their communities, the ancestors are present, as well as animals and mother earth. (Santos, 2012, p. 50)

Les épistémologies des Suds postulent une infinité de conceptions d'être et de vivre et conséquemment, de rapports et d'interactions avec le(s) monde(s). La conception ontologique qui transparait de ces deux prémisses est donc celle d'une vision relationnelle où d'une part, les êtres humains sont compris par leurs relations – au sein d'une communauté d'êtres – qui inclut les

humains, vivants et morts, ainsi que les animaux et d'autre part, à partir de ces différentes manières d'être de ces communautés, une infinité de mondes est possible (Santos, 2012, p. 50).

Les pensées décoloniales semblent avancer l'idée d'une diversité de relations dépassant l'interactivité énonciviste basée sur les relations entre un être humain et son milieu ou entre plusieurs humain-es. Plus précisément, elles suggèrent une expansion de la notion de relations qui dépasse le domaine du vivant. Par exemple, dans le cas de l'embarcation du potrillo, l'arbre de mangrove demeure partie intégrante de ce tissu relationnel même après avoir été coupé. Cette conception se retrouve également dans les épistémologies des Suds, où les communautés englobent êtres humains et animaux, vivants et morts. Bien que dans les sections à venir nous nous concentrons sur les relations humaines, il serait pertinent d'étendre cette réflexion à d'autres formes de relations, comme les relations avec d'autres êtres et au-delà du vivant.

2.3 Relations a-coloniales : négligence du pouvoir dans l'ontologie relationnelle énonciviste

Comme nous venons de l'aborder, il apparaît que les mouvements de l'énoncivisme et des pensées décoloniales se rencontrent en ce qui a trait à l'importance des relations. Tout d'abord, autant du côté de l'énoncivisme que des pensées décoloniales, l'être vivant se comprend de manière relationnelle. Plus particulièrement, un être vivant est défini par des relations ou des interactions continues. Ensuite, l'énoncivisme et les pensées décoloniales semblent rejeter l'idée d'un monde singulier et externe à l'être humain qui serait prédonné. Toutefois, dans ce qui suit, nous soutiendrons que la relationnalité, telle que comprise au sein de l'énoncivisme, apparaît être incomplète. En effet, à partir d'une posture décoloniale, il est évident que la relationnalité énonciviste est insuffisante pour saisir la manière dont les personnes entrent et entretiennent des relations avec les autres et avec le monde.

2.3.1 L'énactivisme comme a-colonial

Plus précisément, nous soutenons, en adoptant une perspective décoloniale, qu'une dimension politique coloniale¹⁸ est manquante à la relationnalité au sein de l'énactivisme.¹⁹ En effet, si l'énactivisme place au premier plan les relations (entre les différents humain-es et avec leur environnement), le mouvement ne parvient toutefois pas à rendre compte du fait que ces relations sont toujours imbriquées dans un système complexe qui continue de structurer toute relation humaine. En d'autres mots, l'énactivisme apparaît s'intéresser aux relations de manière apolitique et surtout a-coloniale²⁰, c'est-à-dire sans prendre en compte les différents rapports de pouvoir coloniaux qui se retrouvent dans ces relations.

In order to get a fuller sense of how selves and worlds co-emerge and are co-constituted by this interrelationship, we need to examine the embeddedness of our embodied experience in various systems of meaning and forms of power. [...] Enactivism has not thematized the critical role of power in shaping and reshaping lifeworlds and the individuals that enact them. (Butnor et MacKenzie, 2022, p. 190-191)

En effet, l'énactivisme ne semble pas rendre compte du fait que la relationnalité est imprégnée de pouvoir et soutenue par une structure complexe issue de la colonisation, c'est-à-dire que les relations s'opèrent entre les différents systèmes ou à l'intérieur même d'un système sont marquées par une dimension politique coloniale.

2.3.2 Imbrication des relations et du pouvoir : la « colonialité »

Les pensées décoloniales permettent de montrer comment toute relation entre êtres humains se trouve nécessairement entrecroisée dans des dynamiques de pouvoir. Plus particulièrement, le concept de « colonialité » de Aníbal Quijano (2000) montre clairement que les relations humaines

¹⁸ La dimension politique coloniale, ici, fait référence à la structure coloniale de pouvoir qui provient d'un héritage colonial et continue de structurer la société.

¹⁹ Voir cependant Maiese et Hanna (2019) pour une conceptualisation de l'énactivisme avec une dimension politique intégrée.

²⁰ L'expression « a-colonial », provenant du préfixe a- exprimant « l'absence de » et du terme colonial, signifie dans ce contexte l'absence de prise en compte de la dimension coloniale (ou absence de la prise en considération de la colonialité).

comportent toujours une dimension politique coloniale. Avec cette idée, Quijano explique et historicise la dimension du pouvoir qui se retrouve dans nos sociétés actuelles.

La « colonialité du pouvoir » fait référence au système d’oppression, d’exploitation et d’exclusion qui commença avec la colonisation des Amériques et qui se perpétue maintenant sous « la mondialisation » (Quijano, 2000, p. 122 ; Vallega, 2014a, p. 102). L’idée est que ce système, soutenu par deux éléments, soit le capitalisme et l’entreprise de différenciation raciale (le racisme), ordonne le monde.²¹

Comme mentionné au paragraphe précédent, historiquement, la colonialité du pouvoir s’est mise en place avec la colonisation. Plus concrètement, avec la colonisation des Amériques et suivant l’agenda de l’Église et les intérêts économiques de l’Europe, une hiérarchie fut établie entre les différents groupes « raciaux » qui mena par la suite à différents positionnements sociaux et ultimement épistémiques de ces groupes (Vallega, 2014a, p. 102). “In this way, race became the fundamental criterion for the distribution of the world population into ranks, places, and roles in the new society’s structure of power.” (Quijano trad. Ennis, 2000, p. 135)²² C’est-à-dire que la race est devenue la base de la classification sociale du monde. Cette codification hiérarchique raciale des corps a accompagné une stratification de la main d’œuvre, puisqu’avec cette idée de « race » était associé un contrôle du travail, soit la nature de rôle et de positionnement dans cette structure de contrôle du travail (Castro-Gomez, 2023, p. 447 ; Quijano, 2000, p. 123). Par conséquent, la colonisation a produit une racialisation du pouvoir fondée sur les identités « raciales », qui continue de structurer les relations de pouvoir aujourd’hui (Castro-Gomez, 2023, p. 447).

De plus, par ces processus créant une différence raciale, les personnes issues de groupes colonisés sont devenues « l’autre » de l’identité occidentale dans sa forme de domination européenne. Par la

²¹ Voir Lugones, 2010 pour l’ajout d’un troisième élément – l’entreprise de différenciation genrée – à l’analyse de la colonialité.

²² Cette citation provient de la traduction par M. Ennis de l’article *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America* de Aníbal Quijano (version traduite: muse.jhu.edu/article/23906). La citation originale, en espagnol, est la suivante “De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad” (Quijano, 2000, p. 135).

construction de cet « autre », l'occident a pu se reconnaître par contraste à celui-ci (Vallega, 2014a, p. 103).

La colonialité se poursuit, bien entendu, encore aujourd'hui. Selon Mignolo, la colonialité se présente maintenant comme le système d'oppression, d'exploitation et d'exclusion, ce qu'il nomme la « matrice coloniale du pouvoir » (voir Mignolo, p. 2018). L'idée de matrice est entendue ici comme faisant référence à un ensemble de relations qui constitue une entité (Mignolo, 2018, p. 114). De ce fait, la matrice coloniale du pouvoir renvoie à la création humaine d'une illusion – l'idée de modernité – en utilisant le travail des corps humains, ainsi que les ressources terrestres (tel que l'eau, la terre et l'oxygène) et du cosmos (tel que la lumière du soleil) (Mignolo, 2018, p. 114). Cette création de la modernité s'opère par des humain-es qui font partie de cette matrice coloniale du pouvoir, mais prétendent s'y retrouver en dehors pour l'observer. La colonialité fait donc référence à cette idée qu'est la modernité, qui ne se retrouve pas présente en soi, mais qui est une fiction créée par les êtres humains qui prétendent, à partir d'une position externe et neutre, observer ce phénomène. Par conséquent, la colonialité continue à entretenir un système d'oppression, d'exploitation et d'exclusion en se manifestant sous la forme d'une structure complexe de contrôle par laquelle le concept de modernité est créé, comme lignée unidirectionnelle et universelle de la modernisation et du développement.

Ainsi, toute relation se retrouve nécessairement entrelacée au sein de la matrice coloniale du pouvoir. S'intéresser à une relation requiert alors de prendre en considération le système dans lequel elle se trouve. Toutefois, comme mentionné au début de cette section, l'énactivisme apparaît négliger la dimension politique des relations, ce qui apparaît comme une limite importante du mouvement de pensée. Nos manières de se rapporter au monde et de faire sens de celui-ci – seul-e ou de manière conjointe – varient en fonction de relations de pouvoir dans lesquelles tout corps s'inscrit.

L'être humain est enraciné dans une matrice coloniale de pouvoir qui détermine sa possibilité d'énacter le monde. Cet enracinement agit en limitant ou en encourageant la possibilité d'interaction d'une personne avec le monde ou de participation à la création de celui-ci (Butnor et MacKenzie, 2022, p. 201). L'énactivisme, bien qu'il s'éloigne habituellement du cognitivisme, demeure ici enfermé dans la tradition rationaliste occidentale. En effet, même si la thèse énaviviste

pourrait admettre que les interactions entre les organismes vivants et son environnement peuvent se présenter de manières différentes, elle n'aborde pas le fait que l'environnement même est marqué par une structure, produite par l'être humain et dans laquelle il se trouve, qui vient encourager ou limiter directement l'interaction même de celui-ci avec son environnement. L'auto-organisation d'un-e humain-e, au-delà de se réaliser de différentes manières selon les personnes, n'a pas les mêmes possibilités d'être atteinte. Autrement dit, antérieurement aux interactions entre l'humain-e et son environnement, se présente une matrice coloniale de pouvoir qui elle, détermine préalablement les possibilités mêmes d'interaction agent-environnement.²³ En ce sens, l'énactivisme s'inscrit dans la critique que Santos pose à la tradition philosophique occidentale, soit qu'elle "remains empty at the sociological level to the extent that the social processes and the power relations that condition a body's opening to the world are not taken into account" (Santos, 2018, p. 166). L'énactivisme, en s'enfermant dans une vision de la relationnalité comme extraite de la dimension politique qui la compose, demeure vain lorsqu'il tente de se transposer de manière concrète à la société humaine.

Si nous regardons du côté des interactions entre les différentes personnes au sein de la société humaine, l'énactivisme commet la même erreur de négliger la dimension politique des relations. Par exemple, le sense-making participatoire, compris comme surgissant uniquement de la coordination de sense-making à travers les interactions sociales de plusieurs personnes, repose sur l'illusion selon laquelle les personnes impliquées dans ces interactions sociales sont pleinement autonomes et égales. En reprenant l'exemple de la négociation (voir section 2.2.2.2), la thèse énaïviste part du présupposé selon lequel un accord est obtenu à partir d'une interaction menant à un modèle collectif. Cette compréhension du sense-making participatoire néglige le fait que les interactions entre agents ne s'effectuent pas sur un pied d'égalité. La participation à une interaction est toujours déterminée par l'environnement de cette personne et sa positionnalité (Butnor et MacKenzie, 2022, p. 201). Les types d'environnements dans lesquels les agents s'insèrent et le processus d'enculturation qui forme le sens de soi viennent limiter la participation aux relations

²³ Une idée similaire a été développée au sein des pensées féministes en ce qui a trait à la manière dont l'architecture de choix d'une personne est façonnée (entre autres, restreinte ou amplifiée) par les facteurs structurels selon sa position sociale (voir Okin, 1989 ; Haslanger, 2012). Dans cette veine, Ann Cudd (2006), parmi d'autres, a exploré les mécanismes par lesquels les structures sociales oppressives restreignent les options disponibles pour les personnes, en fonction de leur position sociale.

(p. 201). Le simple fait de considérer la négociation comme le résultat d'un modèle collectif montre l'omission de la colonialité comme matrice coloniale de pouvoir structurant la société et les relations qui la constitue par l'énaclivisme. De manière générale, l'énaclivisme doit intégrer une dimension politique coloniale à son ontologie relationnelle afin de prendre en considération les « power-laden practices involved in bringing into being a particular world or ontology » (Escobar, 2015, p. 21). La suite de ce chapitre, par le survol des possibilités d'action de l'humain-e dans son monde, permettra de présenter de manière générale comment l'énaclivisme pourrait faire un pas dans cette direction, soit vers le développement d'une conception énacliviste décoloniale de la cognition.

2.4 Possibilités d'action dans le(s) monde(s) comme relations

La critique décoloniale selon laquelle l'énaclivisme n'a pas tenu compte de la structure coloniale qui régit les relations de pouvoir dans son ontologie relationnelle a été entamée précédemment. En effet, à partir du concept de colonialité, nous avons dégagé l'importance de la prise en compte de la dimension politique coloniale en ce qui a trait aux relations entre l'être vivant – ou plusieurs êtres vivants – et le monde. La présente section poursuit cette critique décoloniale en s'intéressant plus particulièrement à l'action de l'être vivant dans le monde.

Si nous précisons l'objectif qui occupe le moment méthodologique analytique de notre mémoire, nous cherchons à voir comment décoloniser l'énaclivisme pour parvenir au développement d'une conception novatrice, décoloniale de la cognition. Plus concrètement, en reprenant les desiderata identifiés au premier chapitre, nous nous intéressons à la manière dont l'énaclivisme peut reconnaître la colonialité qui se retrouve dans l'ontologie relationnelle, tout en cherchant à déconstruire et s'engager dans une méthodologie décoloniale pour penser la cognition.

2.4.1 Agentivité du monde

Les possibilités d'action dans le monde peuvent se comprendre à partir de ce que le monde *fait* pour encourager ou décourager ces actions. En effet, l'énaclivisme et les pensées décoloniales se rejoignent dans la reconnaissance d'une certaine forme d'agentivité du monde.

2.4.1.1 Des affordances aux sollicitations dans l'énactivisme

Au sein de l'énactivisme, la notion d'affordance fait référence à “what it offers the animal, what it provides or furnishes, either for good or ill” (Gibson, 1979/2015, p. 127). Les affordances donc sont des possibilités d'action offertes à un organisme, par son environnement, et que l'organisme fait advenir en développant ses capacités d'action dans cet environnement. L'idée d'affordance fut d'abord développée par le psychologue écologique James J. Gibson, mais c'est un concept retrouvé maintenant dans l'énactivisme également (voir Rietveld et Kiverstein, 2022 ; Bruineberg et *al.*, 2019).²⁴ Pour l'énactivisme-écologique, les organismes interagissent activement avec leur environnement par leurs capacités sensorimotrices. Les affordances sont les propriétés relationnelles tenant entre un organisme, par ses propriétés corporelles et sensorimotrices, et l'environnement, par ses propriétés physiques ou organiques. Un exemple plutôt commun pour illustrer les affordances est celui de la chaise. La chaise offre, pour un être humain issu d'une culture qui utilise la chaise pour s'asseoir, l'affordance de s'asseoir. Par le biais de séquences action-perception, les organismes entretiennent des relations dynamiques avec leur environnement, lesquelles leur permettent d'effectuer des actions complexes.

Récemment, plusieurs auteur-es ont avancé l'idée qu'en plus de parler d'« affordances », il serait également approprié de parler de « sollicitations » à adopter un comportement (Withagen, 2022, p. 4). Ce terme fait référence à la manière dont cet aspect de la relation entre un organisme et son environnement va inciter l'organisme à agir d'une certaine manière. Cette relation pourra ainsi orienter le comportement de l'organisme. Les sollicitations vont concerner un individu spécifique dans un contexte donné (voir Withagen, 2022 ; De Haan et *al.*, 2013). Par exemple, un fruit est comestible en tout temps, mais c'est lorsqu'une personne ressent de la faim que la possibilité d'action qu'il offre va devenir particulièrement invitante (qu'il va présenter un plus fort degré de sollicitations). Dans cette perspective, c'est un environnement *particulier* qui va inviter un corps *particulier* à adopter un comportement. En d'autres mots, contrairement aux affordances qui réfèrent aux possibilités d'action comprises de manière objective, bien que relationnelles, les sollicitations concernent les incitations spécifiques qui vont inviter un certain comportement d'un organisme étant donné son état actuel ou sa positionnalité. Pour reprendre l'exemple de la chaise,

²⁴ À partir de maintenant, nous ferons référence à « l'énactivisme-écologique » comme domaine qui inclut la notion d'affordance.

une chaise sollicitera l'action de s'asseoir différemment chez une personne issue d'une culture n'utilisant pas les chaises (s'asseyant directement au sol) et une personne issue d'une culture les utilisant. Ainsi, avec l'énonctivisme-écologique, l'environnement n'est pas passif dans sa relation avec l'organisme, puisque celle-ci invite l'organisme vivant à un certain comportement.

Cette relation entre l'organisme et son environnement est médiée par différentes expériences affectives et donc, les sollicitations se trouvent étroitement liées aux affects. Les affects – ou l'affectivité – sont la capacité des organismes d'être "sensitive to what matters to them" (Colombetti, 2014, p.2). Les organismes sont engagés de manière affective avec leur environnement (voir Withagen, 2022). Plus particulièrement, les affects orientent l'attention de l'organisme, rendant certaines affordances plus ou moins saillantes. En d'autres mots, les affects vont venir influencer la perception des affordances, les rendant plus ou moins saillantes, ce qui influencera ultimement les actions de l'organisme. De ce fait, "the environment that we perceive and live in is not best characterized as a manifold of *opportunities for action* that we (intentionally or unintentionally) select. Rather, we are affective beings that are moved by our environment—the world does something to us" (Withagen, 2022, p. 46)

Les affordances, telles que pensées par l'approche énonctiviste-écologique, sont considérées comme quantitatives, c'est-à-dire qu'il sera considéré qu'une personne perçoit plus ou moins d'affordances, positives ou négatives. Une personne peut avoir plus ou moins de perception d'affordances, mais elle peut aussi avoir plus moins de sollicitations d'affordances positives ou négatives. Par exemple, dans un certain contexte, une personne pourrait percevoir un mur comme une affordance positive, où ce mur afforderait la sécurité, et dans un autre contexte (ou perçu par une autre personne), ce même mur pourrait être perçu comme affordant l'emprisonnement et donc, la personne aurait plus de sollicitations négatives en percevant le mur.

2.4.1.2 Reconnaissance de l'agentivité des objets dans l'épistémologie andine

Tout comme l'énonctivisme se détourne d'une compréhension du monde comme passif, les pensées décoloniales reconnaissent aussi que le monde peut être actif et attribuent même une certaine forme d'agentivité à celui-ci. En effet, l'épistémologie andine reconnaît une forme d'agentivité à « l'objet connu ». Plus concrètement, au sein de l'épistémologie andine, les objets sont compris comme

détenant un pouvoir d'incarnation de message que les humain-es utilisent. En ce sens, un objet est considéré comme ayant une signification en soi – celui d'incarner un message – et c'est sur cette base que lui est reconnue une certaine agentivité. Les objets et les humain-es ont donc une forme d'agentivité qu'ils exercent sur l'autre (Howard-Malverde, 1997, p. 12). Par exemple, la pratique du « jeu rituel des cailloux », qui consiste à jouer avec des figurines, par les personnes quechua illustre cette agentivité des objets (Allen, 1997). Selon cette tradition, puisque chaque compétence a été inventée par un saint particulier, l'acquisition de compétences se fait par la participation à ce jeu rituel où une personne interagit directement avec des sources de pouvoir sacrées (Allen, 1997, p. 76). Ce jeu représente, de cette façon, un réseau d'échange réciproque où les cailloux sont des agents actifs qui incarnent ou mettent en œuvre un message (celui d'une compétence sacrée) que les humain-es utilisent dans leur travail basé sur les compétences développées (Allen, 1997, p. 82). Ainsi, l'épistémologie andine admet que les objets – notamment les cailloux dans l'exemple ci-dessus – détiennent une forme d'agentivité.

Comme démontré avec le concept énaïviste-écologique d'agentivité (illustré par les concepts d'affordance et de sollicitation) et celui dans les pensées décoloniales propre à l'épistémologie andine (tel que vu dans l'exemple des cailloux), le sens « d'agentivité du monde » ne se présente pas exactement de la même manière pour les deux mouvements. En effet, les pensées décoloniales semblent adopter un sens plus robuste à l'agentivité, où les cailloux détiennent un pouvoir d'incarnation de message, que les affordances, qui elles, réfèrent plutôt à une incitation à un comportement. Cette différence de sens peut être accordée à une différence ontologique qui sous-tend ces idées, où dans l'épistémologie andine, les cailloux peuvent posséder cette forme de pouvoir, ce qui n'est pas nécessairement retrouvé dans l'énaïvisme. De cette manière, l'énaïvisme et les pensées décoloniales admettent tous deux, mais chacun à leur façon, une certaine forme d'agentivité à l'environnement dans sa relation avec l'organisme ou la personne.

2.4.2 Agentivité dans le(s) monde(s)

L'énaïvisme et les pensées décoloniales s'intéressent également à l'agentivité des organismes vivants ou des personnes au sein du ou des mondes. Au sein de l'énaïvisme, la capacité d'action des êtres vivants est saisie par la base phénoménologique du mouvement. Du côté des pensées

décoloniales, le concept de « world-travelling » permet d’entamer la réflexion sur l’agentivité (ou le manque d’agentivité) dans un monde.

2.4.2.1 Base phénoménologique en termes de ce que « je peux » faire

L’énactivisme met en avant l’idée que l’interaction entre un organisme et son environnement est fondamentale dans le processus expérientiel. À partir de cette idée, cette approche phénoménologique considère que l’expérience subjective vécue par l’organisme (l’agent) est façonnée par sa relation avec le monde. L’action, ici, se trouve enracinée dans l’expérience vécue de l’organisme en interaction avec son environnement.

Une telle phénoménologie considère que le monde est perçu en termes de ce que « je peux » faire comme l’a souligné Shaun Gallagher (2018). Notre perception du monde ne repose pas sur des stimuli sensoriels, mais elle est plutôt relative à notre capacité d’interagir avec celui-ci. Bien entendu, cette idée est directement liée avec la notion d’affordances (ou de sollicitations). Comme nous l’avons vu précédemment, les « affordances » font référence aux possibilités d’action offertes par l’environnement à un organisme. Gallagher soutient que le monde est perçu en termes d’affordances pragmatiques, soit en termes de compétences (Gallagher, 2018, p. 11). En fait, la perception est façonnée par le « je peux » – comme affordances pragmatiques – ainsi que par des facteurs incarnés affectifs (2018, p. 11). Par exemple, même si une personne peut attraper un objet, il est possible qu’elle ne se sente pas motivée ou capable de le faire. De cette façon, l’expérience perceptuelle repose sur la capacité d’agir dans le monde, ainsi que sur une incarnation de l’agent. La base phénoménologique de l’énactivisme est donc étroitement liée avec l’action dans le monde, plus particulièrement avec ce que « je peux » faire tout en reconnaissant que l’action possède une dimension incarnée également.

2.4.2.2 World-travelling : être à l’aise dans un monde

Du côté des pensées décoloniales, une manière d’aborder l’agentivité des personnes dans le monde est en s’intéressant à la notion de monde, et éventuellement de *world-travelling*, de María Lugones. Lugones propose qu’il existe plusieurs mondes dans lesquels nous pouvons voyager. Selon elle,

A “world” ... may be an actual society given its dominant culture's description and construction of life, including a construction of the relationships of production, of

gender, race, etc. But a “world” can also be such a society given a non-dominant construction, or it can be such a society or a society given an idiosyncratic construction. [...] A “world” need not be a construction of a whole society. It may be a construction of a tiny portion of a particular society. It may be inhabited by just a few people. Some “worlds” are bigger than others. (1987, p. 10)

Une manière de délimiter le fait qu’un monde soit « son monde » peut être par le fait de « being at ease » (être à l’aise) dans ce monde (Lugones, 1987, p. 13). Les personnes détiennent différents niveaux d’aisance dans les mondes dans lesquels elles s’engagent. Par exemple, une personne sera à l’aise dans un monde lorsqu’elle maîtrise la langue parlée dans ce monde, en connaissant les codes de cette langue et en étant confiante en la parlant (Lugones, 1987, p. 12)²⁵. Le monde est donc un lieu habité, par peu ou beaucoup de personnes, qui semble se construire à partir d’expériences vécues. Les personnes vivant une expérience similaire se retrouvent sous un même monde. Les êtres vont déterminer le monde, qui lui, construit également les êtres qui l’habitent. Nous observons ici une relation de co-construction entre un être et un monde qu’il habite.

De plus, les mondes, selon Lugones, sont pluriels. En effet, “one can “travel” between these “worlds” and one can inhabit more than one of these “worlds” at the very same time” (1987, p. 10-11). Il existe plusieurs mondes et une personne peut habiter plusieurs mondes à la fois. Ces mondes ne sont pas autonomes et indépendants puisqu’ils sont non seulement liés, mais entretiennent également des relations de pouvoir entre eux (Ortega, 2016, p. 65). En effet, ce sont non seulement les personnes au sein d’un même monde qui se retrouvent dans différentes relations de pouvoir, mais les mondes aussi se retrouvent dans une structure de pouvoir entre eux (Lugones, 2003, p. 17, p. 21). À ce propos, Lugones soutient que “one inhabits the realities as spatially, historically, and thus materially different: different in possibilities, in the connections among people, and in the relation to power” (2003, p. 17).

2.5 Relations a-coloniales : décoloniser la capacité d’action

Comme nous l’avons exposé, les doctrines énaïviste et décoloniale convergent en ce qui concerne les relations. D’abord, par les concepts énaïvistes d’affordances ou de sollicitations et par le pouvoir des objets d’incarner des messages dans l’épistémologie andine, elles se rencontrent dans

²⁵ La notion d’aisance sera développée plus en détail à la section 2.5.1

une forme d'agentivité accordée au monde. Puis, en comprenant l'expérience en termes de ce que « je peux » et en théorisant l'aisance dans le monde, l'énaclivisme et les pensées décoloniales théorisent les (im)possibilités d'action dans le monde. Cependant, encore une fois, l'énaclivisme néglige la dimension politique dans son ontologie relationnelle, plus particulièrement dans la manière dont est comprise la structure des possibilités d'action.

La fin de ce chapitre ouvrira donc la voie à la poursuite de cette critique en s'intéressant particulièrement, cette fois-ci, aux possibilités d'action dans le(s) monde(s). Toujours guidée par notre objectif principal, cette critique sera l'occasion de commencer à expliciter une conception novatrice, décoloniale de l'approche énacliviste de la cognition.

2.5.1 Phénoménologie féministe décoloniale : est-ce que « je peux » réellement ?

Dans cette section, nous soutenons, à travers une lecture décoloniale, qu'une dimension politique coloniale est manquante à la relationnalité en termes des possibilités d'action d'un être vivant dans son monde au sein de l'énaclivisme. Plus particulièrement, si l'énaclivisme s'intéresse à l'expérience en termes de ce que « je peux faire », il semble négliger les expériences où « je peux, mais je ne peux pas faire ». Cette critique est fondée dans la phénoménologie féministe décoloniale, notamment celle de Mariana Ortega.

En faisant appel au concept de « ready-to-hand » de Heidegger²⁶, Mariana Ortega s'intéresse à l'expérience du *soi* dans le monde du point de vue du féminisme décolonial (Ortega, 2016, p. 62). Alors que Heidegger considère que le soi est préalablement dans le monde et toujours connecté (ou du moins, a toujours la possibilité de se connecter) aux autres, Ortega estime que le soi ne se trouve pas déjà dans le monde et n'y navigue pas nécessairement avec la facilité que semble admettre Heidegger (Ortega, 2016, p. 56 ; Ortega, 2001, p. 9). Pour ce faire, Ortega fait appel à la notion de world-travelling de María Lugones (voir section 2.4.2.2).

Selon Lugones, les mondes se délimitent en fonction de « l'aisance » (*ease*), qui elle, est le résultat du sentiment de familiarité ressenti par le soi face aux normes dans un monde et l'acceptation de

²⁶ Selon Heidegger, une personne s'engage avec un objet « ready-to-hand » lorsque son utilisation ne requiert pas de connaissance consciente. Par exemple, un marteau se trouve « ready-to-hand » lorsqu'il est utilisé pour enfoncer des clous.

celles-ci (Lugones, 1987, p. 13 ; Ortega, 2016, p. 60)²⁷. En effet, lorsqu'une personne connaît "all the norms that there are to be followed... know[s] all the words that there are to be spoken... know[s] all the moves ... agree[s] with all the norms" (Lugones, 2003, p. 90), alors elle est à l'aise dans ce monde.²⁸

Cette aisance dans un monde peut provenir, entre autres, d'une histoire commune du soi avec d'autres (Lugones 2003, p. 90). Dans le cas des « soi » présenté par les féministes latines, qui sont habituellement des « soi » partageant des identités d'Amérique latine et étatsunienne (des personnes traversant plusieurs identités culturelles), leurs expériences dans un monde ne sont pas des expériences où le soi est à l'aise, mais plutôt des expériences où le soi est partiellement à l'aise, à l'aise de manière non constante et même, pas à l'aise dans certains cas. Le continuum allant du confort à l'inconfort dans un monde peut être observé dans la façon dont certaines pratiques sont accomplies, soit de manière inconsciente, disponible et facilement réalisable dans certains cas, ou de manière difficile, voire impossibles dans d'autres (Ortega, 2016, p. 61-62). En ce sens, les « soi » se sentent à l'aise dans un monde lorsqu'ils y agissent de manière non réflexive, c'est-à-dire que le monde leur est « ready-to-hand ». Il va de soi que cet environnement ne sera pas autant « ready-to-hand » pour les personnes qui sont issues de groupes sociaux marginalisés et sont moins à l'aise dans cet environnement.

En effet, nous éprouvons divers degrés d'aisance dans les différents mondes que nous fréquentons. Dans certains de ces mondes, nous possédons les connaissances nécessaires et nous nous conformons parfaitement aux normes établies. Dans d'autres, notamment ceux dans lesquels nous entrons par nécessité, les expériences sont bien plus ardues et tendent à être marquées par la domination (Lugones, 2003, p. 91). Les pratiques considérées comme « neutres » ou souhaitables sont habituellement celles adoptées par les groupes sociaux dominants. À l'inverse, celles perçues comme problématiques ou indicatrices d'infériorité sont généralement pratiquées par les groupes

²⁷ La notion d'aisance, telle que développée par Lugones, est liée au concept de « playfulness ». En effet, l'aisance peut être comprise comme une caractéristique du « playfulness » dans un monde. Pour des contraintes d'espace, le concept de « playfulness » et la relation entre l'aisance et le « playfulness » ne seront pas explorés dans ce texte.

²⁸ Selon Lugones, il existe quatre façons d'être à l'aise dans un « monde » particulier : parler couramment (*fluent speaker*) la langue de ce monde, être normativement heureux au sens d'être en accord avec toutes les normes de ce monde, être humainement lié avec les personnes qu'on aime et qui nous aiment, partager une histoire (quotidienne) avec les autres (Lugones, 2003, 90).

sociaux non dominants (Butnor et MacKenzie, 2022, p. 202). Ainsi, le degré d'aisance dans un monde est teinté de manière importante de dynamiques de pouvoir, qui elles, sont le produit d'une matrice coloniale du pouvoir.

2.5.2 Penser les sollicitations *autrement* : la vision critique-éthique dans le contexte colonial

De plus, ces relations de pouvoir influencent les possibilités d'action, qui se retrouvent configurées de différentes manières. En effet, en suivant l'argument d'Iris Marion Young dans l'article *Throwing like a girl* (1998), l'expérience du corps féminin – ou selon nous, de tout corps marginalisé – est marquée par une tension entre le « je peux » et le « je ne peux pas ». Selon Young, “feminine bodily existence perceives two sets of (im)possibilities with respect to the same intentional goal: an “I cannot”—socially constituted as “feminine” yet experienced by women as self-referred—is superposed upon an imaginary and generalized, supposedly neutral or human, “I can”” (Al-Saji, 2009, p.381). Pour les groupes marginalisés, ces deux aspects se chevauchent, créant une tension dans le champ de possibilités et créant par le fait même une hésitation. Le « je ne peux pas » vient miner le « je peux » puisque les deux se retrouvent dirigés vers une même action. Dans ce cas, les deux aspects sont compris comme étant en tension, ce qui mène ainsi à un comportement d'hésitation qui suspend temporairement l'action.

Alors que dans le cas décrit, les deux aspects du champ de possibilité étaient en tension, il existe d'autres cas où « je ne peux pas » vient simplement circonscrire et même rendre possible le « je peux » (Al-Saji, 2009, 379). Ces cas sont caractéristiques de « la vision objectivante ». Dans la vision objectivante,

Rather than taking it to be inherent to all vision, this “I cannot” [of the objectifying vision] can be understood to belong to social, historical and cultural horizons, historically tied to modernity in the West and motivated by imaginary and epistemic investments in representation and the metaphysics of subject-object. (Al-Saji, 2009, p. 378)

En effet, le « je ne peux pas » de la vision objectivante – qui renvoie à l'incapacité de voir autrement qu'à travers le prisme des objets – n'est pas universel, mais provient de contextes particuliers. Plus particulièrement, ce « je ne peux pas » résulte de la modernité des sociétés occidentales et continue

d'être maintenue comme norme, puisqu'il correspond à la norme occidentale de la structure de la connaissance et de l'imagination et la compréhension du monde.

Toutefois, alors que le « je peux » et le « je ne peux pas » de la vision objectivante représentent deux côtés de la capacité à voir les objets, l'expérience du corps féminin ou du corps marginalisé, présente une autre relation entre ces deux aspects. En effet, dans ce dernier cas, le « je peux » et le « je ne peux pas » sont orientés vers un même but et se superposent, ce qui vient entraver la capacité d'action et par le fait même, l'agentivité (Al-Saji, 2009, p. 380-381). C'est cependant ce type d'expérience qui, caractérisé par un moment d'hésitation, peut mener à une transformation de perception, soit à la vision critique-éthique.

La vision critique-éthique s'engage dans une remise en question des cadres objectivants tout en s'engageant dans une vision *avec*. Le « voir avec » les autres consiste en un effort attentif d'hésitation (Al-Saji, 2009, p. 390). Cette hésitation est “an attention that seeks to remain within the proximity of seeing and seen, and tries to decenter, to question, this relation from within” (p. 380). C'est une hésitation, qui pose un regard critique, caractérisée par une tension dans l'existence corporelle en ce qu'un « je peux » et un « je ne peux pas » se superposent par rapport à un même but. Comme mentionné précédemment, cette vision hésitante caractérise l'expérience féminine décrite précédemment.

En plus de la vision objectivante, qui perçoit le monde comme peuplé d'objets possédant des propriétés essentielles, et de la vision critique-éthique, qui perçoit à partir d'un engagement concret, affectif et dynamique avec le monde, nous croyons qu'il peut exister d'autres formes de vision. Il existe actuellement, dans les sciences (voir Levins en biologie) et la philosophie (voir Haslanger), inspirées par la théorie des systèmes dynamiques, une tentative de remplacer la vision objectivante de l'épistémologie traditionnelle par une forme de vision que l'on pourrait qualifier de « relationnelle », selon laquelle le monde serait perçu en termes de relations (ou comme un processus relationnel en constante transformation).

Nous croyons que l'énactivisme participe actuellement à une telle révision de l'épistémologie de la science et de la philosophie, motivant son ontologie relationnelle. En ce sens, l'énactivisme s'éloigne, selon nous, de la vision objectivante. Cependant, nous soutenons qu'il serait

également souhaitable que, pour intégrer adéquatement la dimension politique que nous recommandons dans ce mémoire, l'énactivisme adopte une méthodologie semblable à la vision critique-éthique.

Bien que l'énactivisme semble s'éloigner de la vision objectivante, la vision dite « relationnelle » n'est pas suffisante pour rendre compte de la matrice coloniale de pouvoir qui structure les possibilités d'action et surtout pour poursuivre un engagement transformateur dans la manière de penser cette structure du pouvoir. En effet, comme mentionné dans le premier chapitre, pour parvenir à une conception novatrice décoloniale fondée sur l'approche énonciviste de la cognition, l'énactivisme doit être critique des cadres coloniaux qui sous-tendent, ici, les affordances et les sollicitations, ainsi que s'engager dans une méthodologie transformatrice. Nous croyons qu'il pourrait être intéressant que l'énactivisme adopte une méthodologie allant dans le sens de la vision dite « éthique-critique » afin de s'engager dans une théorisation des possibilités d'action qui tient compte de la colonialité du pouvoir. Contrairement au cadre relationnel qui permet de voir le monde à partir de relations, mais qui ne tient pas compte de la dimension politique coloniale de celles-ci, un cadre semblable à la vision éthique-critique, permettrait de rendre compte des structures coloniales qui opèrent dans la manière dont sont organisées les possibilités d'action, ainsi que de s'engager *avec* une pluralité de perspectives – souvent marginalisées par le cadre colonial – pour penser les possibilités d'action.

2.6 Vers une conception énonciviste décoloniale de la cognition : une ontologie relationnelle décoloniale du pouvoir

Le développement d'une approche énonciviste décoloniale de la cognition implique nécessairement de reconnaître et de prendre en considération les dynamiques de pouvoir qui se retrouvent dans toutes les relations impliquant l'être humain et son environnement. Cela signifie que toute conceptualisation énonciviste décoloniale doit prendre en compte les relations de pouvoir dans leur dimension coloniale. Une conception énonciviste décoloniale implique de reconnaître la dimension politique constitutive de l'ontologie relationnelle, ainsi que de chercher à contester ces dynamiques de pouvoir qui structurent les relations. Un passage vers la décolonisation de l'énactivisme requiert donc nécessairement un engagement décolonial actif et pratique.

Pour ce faire, nous nous sommes intéressée à une avenue possible en ce qui a trait aux sollicitations, celle consistant à adopter une méthodologie allant dans le sens de la vision critique-éthique.²⁹ Une telle méthodologie permettrait à l'énactivisme de remettre en question la structure coloniale de pouvoir qui oriente les possibilités d'action en plus de s'engager dans une manière transformatrice fondée sur la pluralité des perspectives de considérer les sollicitations. Cette méthodologie peut représenter une manière dont l'énactivisme peut se décoloniser en ce qui a trait aux possibilités d'action.

La reconnaissance et la contestation des dynamiques coloniales de pouvoir qui structurent les relations doivent opérer parallèlement au niveau méta, c'est-à-dire en venant contester la manière dont certaines expériences sont marginalisées dans la création même de l'approche énonciviste de la cognition, en raison de la manière dont nous nous insérons tou-tes dans la structure coloniale. Ce desideratum sera exploré plus en détail au prochain chapitre. En résumé, une thèse énonciviste décoloniale va nécessairement reconnaître que l'ontologie relationnelle qui la sous-tend est marquée de relations de pouvoir, en plus de s'engager activement dans la contestation de cette matrice coloniale du pouvoir.

²⁹ Il pourrait être intéressant, dans le cadre d'un autre travail, d'explorer si la méthode éthique-critique pourrait servir d'outil pour décoloniser l'énactivisme, au-delà de l'aspect des possibilités d'action.

CHAPITRE 3

LA DYNAMICITÉ : AU-DELÀ DE L'ACTION DYNAMIQUE

Dans le second chapitre, où nous avons soumis l'énactivisme à l'analyse critique décoloniale de l'énactivisme, nous nous sommes intéressée à l'aspect de la relationnalité et avons établi que l'énactivisme néglige la dimension politique intrinsèque aux relations humaines. Une conception énaïvistique décoloniale serait fondée plutôt dans une ontologie relationnelle *politisée*. Ce troisième et dernier chapitre s'inscrit dans la même veine méthodologique que le chapitre précédent, mais en s'intéressant à un autre élément central aux deux mouvements : la dynamicité³⁰. Toujours dans l'objectif de réfléchir sur la décolonisation de l'énactivisme pour envisager le développement d'une conception novatrice, décoloniale de la cognition, nous analyserons les deux approches en ce qui a trait au thème de la dynamicité.

D'une part, l'énactivisme met l'accent sur une conception de la cognition en interaction continue. Contrairement à une vision statique de la cognition telle qu'adoptée par le cognitivisme, l'énactivisme soutient que c'est l'activité dynamique de l'organisme avec son environnement qui fait émerger la cognition. D'autre part, du côté des pensées décoloniales, la dynamicité se présente sous la forme d'une critique d'un ordre colonial statique et unidirectionnel. Effectivement, les pensées décoloniales mettent plutôt l'accent sur la diversité et la dynamicité des expériences, en constante transformation. Ces différentes idées que présentent l'énactivisme et les pensées décoloniales se retrouvent sous le thème général de la dynamicité qui peut se diviser en trois éléments particuliers, soit l'action dynamique, la notion du temps et le flux de l'expérience vivante.

De cette manière, l'énactivisme et les pensées décoloniales se rejoignent dans l'importance accordée à l'activité dynamique. Cette notion se centre autour d'une compréhension particulière de l'activité et de la temporalité. Plus particulièrement, la dynamicité semble résonner avec une compréhension de la matière qui est habituellement attribuée à l'approche du « nouveau matérialisme ». Le nouveau matérialisme met l'accent sur le devenir de la nature matérielle des êtres, des pratiques et des choses en les comprenant comme en relation et en devenir différent de ce qu'ils et elles étaient précédemment (Toohey, 2019, p. 937). Le nouveau matérialisme considère,

³⁰ La « dynamicité » réfère dans ce texte au caractère dynamique.

en ce sens, l'enchevêtrement entre les personnes matérielles et comment ces dernières *deviennent* ensemble (Toohey, 2019, p. 939).

3.1 Sur la dynamicité : les éléments centraux

Le présent chapitre sera l'occasion de s'intéresser aux trois éléments mentionnés plus haut et à la manière dont ils se retrouvent dans l'énactivisme et les pensées décoloniales. Tout comme cela a été le cas pour la relationnalité dans le chapitre précédent, la dynamicité telle que présentée dans l'énactivisme apparaîtra incomplète. Toujours à travers une posture décoloniale critique, nous soutiendrons que l'énactivisme ne rend pas compte de la dimension politique coloniale qui se retrouve dans l'activité dynamique même et que cela mène l'énactivisme à négliger également l'aspect non actif de la dynamicité.

Nous allons, dans cette section, examiner comment se présente le thème de la dynamicité à partir de trois éléments : la compréhension de la matière comme « néomatérialiste », la temporalité impliquée par la dynamicité et l'expérience vivante.

3.1.1 Matière active

Dans ce qui suit, nous portons notre regard sur les aspects significatifs de la matière, compris à partir de son caractère dynamique. Comme mentionné précédemment, une telle compréhension peut être qualifiée de « nouveau matérialisme ».

Selon l'approche du nouveau matérialisme, la matière est agentique et dynamique (Tillman, 2015, p. 33). La matière comprise comme détenant sa propre agentivité signifie, dans son sens le plus large, qu'elle a une capacité à engendrer toutes sortes de changement (Tillman, 2015, p. 33). Cette définition de la matière s'ancre dans une ontologie relationnelle (voir chapitre précédent pour plus de précision sur l'ontologie relationnelle). En effet, c'est à partir d'une ontologie relationnelle qu'émerge une métaphysique du changement puisque cette manière de comprendre la matière comme détenant sa propre agentivité et dynamique provient d'une conception du monde que nous énamons comme relationnel. Selon une telle définition de la matière, les entités – en changement continu – sont ce qu'elles sont à cause des relations et enchevêtrements avec d'autres entités, lesquelles sont également en devenir continu (Toohey, 2019, p. 939).

Pour préciser cette compréhension de l'agentivité de la matière, nous pouvons nous référer à la manière dont Karen Barad comprend cette notion, soit comme une mise en acte (Barad, 2007, p. 214). L'agentivité n'est donc pas une propriété que la matière *possède*, c'est plutôt quelque chose que la matière *fait* (Colman, 2018). La dynamicité de la matière peut, quant à elle, se comprendre comme le fait que la matière est en devenir continu. Plus concrètement, le devenir émerge des relations entre les phénomènes, c'est-à-dire qu'il naît de nouvelles interconnexions entre les entités - et donc de nouvelles possibilités - qui se produisent en tout temps (voir Cassar, 2017 & Barad, 2007). Cette conception de la matière comme étant en devenir continu mène à comprendre la temporalité de manière dynamique également. Ainsi, avec une compréhension de la matière comme habituellement qualifiée de « nouveau matérialisme » vient une compréhension du temps qui correspond également à cette approche. Afin d'illustrer une telle façon de penser la matière, nous suivons l'exemple de la « plasticité cérébrale », soit le fait de considérer le cerveau humain (la matière) comme constamment modelé et continuellement transformé, plutôt que fixe (Malabou, 2004). Cette perspective met en lumière une matière dynamique, qui est transformée (ou se transforme) sans arrêt vers de nouvelles formes. Cela reflète, par le fait même, une temporalité du changement, où le présent est continuellement en processus de devenir.

3.1.2 Temps de mouvement

En se basant sur une compréhension de la matière comme dynamique vient une façon particulière de penser le temps également. Le temps est ainsi envisagé comme dynamique, une conception qui se retrouve habituellement en phénoménologie (voir Kim, 2016). En effet, plusieurs phénoménologues ont développé des conceptions dynamiques de la temporalité sur la base du fait que le temps soit lié à l'expérience et aux actions dans le monde (voir Bergson, 2021 ; Heidegger, 2010).

De plus, une temporalité issue du nouveau matérialisme consiste en une forme de résistance aux conceptions du présent « as a fixed 'now' » (Walker, 2014, p. 54). Certes, plutôt que de penser le temps comme fermé et statique, cette temporalité pense le présent comme un prolongement du passé et du futur, puisqu'elle prend en compte les expériences passées dans la construction du présent et anticipe les expériences futures (voir Walker 2014 ; Deleuze, 1994 ; James, 1952). Le temps n'est donc pas indépendant des expériences, il est plutôt généré par celles-ci. Ainsi, avec une

temporalité dynamique vient un cadre permettant de penser le temps comme un processus continu en devenir lié à l'expérience vécue, plutôt qu'une séquence de moments fixes.

3.1.3 Nature fluide de l'expérience humaine

Comme mentionné brièvement dans le cadre de la présentation de la temporalité, la dynamicité est liée à l'expérience. L'expérience humaine est dynamique, et non-statique. Elle évolue continuellement à partir des interactions avec le monde. En ce sens, comme nous nous intéressons à l'expérience provenant du corps en interaction continue avec son monde, l'expérience humaine est comprise comme incarnée et située. Dans le cadre de cet aspect de la dynamicité, nous nous intéresserons particulièrement à l'expérience humaine dite préréflexive, soit immédiate.

3.2 Activité continue : la régénération

Nous venons d'aborder comment le thème de la dynamicité, central à l'énactivisme et aux pensées décoloniales, peut se retrouver dans une compréhension de la matière telle qu'issue du nouveau matérialisme. En effet, selon le nouveau matérialisme, la matière se comprend comme étant en changement continu. Avec cette dynamicité vient également une certaine temporalité comprise comme dynamique et active. De plus, la dynamicité se présente, dans le contexte qui nous intéresse, par l'expérience préréflexive du vivant dans son monde. Dans la suite de ce troisième chapitre, nous nous intéresserons à chacun de ces éléments, à la manière dont ils se présentent dans l'énactivisme et dans les pensées décoloniales, pour soutenir ultimement que l'énactivisme doit se décoloniser en incluant une forme de non activité du vivant dans sa compréhension de la dynamicité. Intéressons-nous, dans la présente section, à l'aspect portant sur l'activité du vivant.

3.2.1 Activité régénérative : le vivant est en action

Au sein de l'énactivisme, le vivant est compris comme étant en activité continue. Cette idée se retrouve entre autres au sein de l'autopoïèse qui présente le caractère continu de la régénération du vivant. Comme nous l'avons vu précédemment, selon la thèse de l'autopoïèse, "living beings are autonomous agents that actively generate and maintain themselves" (Thompson, 2007, p.13). En effet, tel que présenté au premier chapitre, le système autopoïétique peut se comprendre comme un réseau d'interactions à la fois en autoproduction et en auto-individuation constante. L'organisme vivant se régénère donc continuellement par ses interactions avec son environnement tout en

cherchant également sans cesse à se distinguer de cet environnement. Ici, le concept d'autopoïèse est repris, mais pour mettre l'accent sur le caractère actif de l'organisme. À ce propos, Evan Thompson marque une distinction entre la compréhension de l'autopoïèse trop étroite pour impliquer la cognition et la compréhension de l'autopoïèse plus large qui implique la cognition. Selon Thompson,

If autopoiesis is taken narrowly to mean internal self-production of the minimal sort that does not involve active interaction with the outside environment, then autopoiesis is not sufficient for cognition. But if autopoiesis is taken more widely to mean internal self-production sufficient for constructive and interactive processes in relation to the environment, then autopoiesis does entail cognition. (2007, p.126-127)

L'autopoïèse, dans sa définition impliquant la cognition, concerne l'autoproduction interne d'un organisme en lien avec son interaction active avec l'environnement. L'organisme vivant est donc continuellement actif par ses interactions avec son environnement. En termes provenant des systèmes dynamiques, ce système complexe – de l'organisme et son environnement – est en changement continu. L'organisme vivant et son environnement forment en ce sens un système dynamique autonome, soit qui évolue continuellement dans le temps. Au-delà de la dimension temporelle à laquelle nous reviendrons, le système dynamiquement couplé repose sur l'activité continue de ce système par les interactions entre l'organisme et l'environnement.

3.2.2 Aspect régénératif : la vie se régénère

Le caractère continu de la régénération du vivant se retrouve également au sein des pensées décoloniales. Dans un premier temps, dans la métaphysique nahua (ou aztèque) se retrouve le caractère de régénération. C'est ce qu'illustre le concept de *teotl*. Le *teotl* peut se comprendre comme “a single, dynamic, self-generating sacred force or energy originally created as well as continually recreates, regenerates, and permeates the cosmos” (Maffie, 2008, p. 98). Pour préciser ce qui est entendu par cette idée, James Maffie précise que le *teotl* peut s'apparenter à de l'électricité en ce qu'il est une force ou une énergie (2014, p. 22). Le *teotl* concerne donc l'énergie ou le pouvoir régénératif du cosmos. Ce concept métaphysique nahua représente le flux continu de la création, c'est-à-dire qu'il est, par un mouvement éternel, à la base de la réalité (Maffie, 2014, p. 22). En ce sens, étant la base de tout – étant la seule chose – cette force s'autoconçoit et s'autogénère. “Teotl's ceaseless changing and becoming, its ceaseless generating and regenerating

of the cosmos, is a process of ceaseless self-metamorphosis or self-transformation-and-retransformation” (Maffie, 2014, p. 24). Le *teotl* implique de ce fait la déconstruction de la binarité esprit/corps ou conscience/matière, car au lieu d’être compris comme deux entités différentes, selon cette métaphysique, les deux éléments de la binarité représentent plutôt deux aspects de la même réalité : *teotl* (Maffie, 2008, p. 99). Bref, le concept de *teotl* illustre la dynamicité de la métaphysique nahua où la réalité est une énergie qui est continuellement actualisée, soit toujours en devenir et toujours régénérée.

Comme dans l’énactivisme, avec le *teotl* se retrouve l’idée de la dynamicité du vivant. En effet, “everything that *teotl* creates out of itself – from cosmos and sun to all earth’s inhabitants – is processive, unstable, evanescent, and doomed to degeneration and destruction” (Maffie, 2014, p. 25). Toutefois, avec le *teotl*, l’activité continue ne semble pas être attribuée au vivant. Contrairement au concept d’autopoïèse centré sur l’activité du vivant dans sa régénération, ici, la dynamicité est comprise de manière plus holistique – en faisant référence à la régénération du cosmos en général – sans attribuer nécessairement d’activité au vivant dans ce processus de régénération. James Maffie mentionne à ce propos que “*teotl*’s processing does not represent the activity or doing of an agent.” (Maffie, 2014, p. 25). Ainsi, avec la métaphysique nahua, nous retrouvons l’aspect dynamique de la régénération, sans toutefois mettre l’accent sur une activité continue du vivant dans ce processus régénératif.

Dans un second temps, on retrouve également l’idée de régénération dans les pensées décoloniales à travers le concept de nature. Plus particulièrement, c’est en s’éloignant de l’idée selon laquelle la « nature » renvoie à une réelle entité que l’on peut laisser place à l’élément régénératif, soit l’élément se trouvant réellement. Selon Walter Mignolo, la *nature* comme entité unique serait une fiction issue de l’ontologie occidentale, ce qu’il y aurait plutôt est « the relentless generation and the regeneration of life in the solar system from which processes emerged a species of living/linguaging organisms » (Mignolo & Walsh, 2018, p. 159). Pour soutenir cela, Mignolo avance que l’idée de « nature » n’existe pas dans d’autres langues non occidentales, telles que le quechua ou le mandarin (Mignolo & Walsh, 2018, p. 159). L’idée de nature n’aurait donc pas de référent réel dans le monde.

Pour déconstruire cette fiction et par le fait même nous intéresser à ce qui existe réellement, soit la régénération de la vie, nous suivons l'argumentaire de Mignolo où il retrace l'étymologie du concept de nature. En suivant le dictionnaire étymologique, Mignolo observe qu'un premier changement dans la définition du concept est notable à partir du 14^e siècle, et ensuite, aux 15^e et 17^e siècles.

Late 13c., “restorative powers of the body, bodily processes; powers of growth;” from Old French nature “nature, being, principle of life; character, essence,” from Latin natura “course of things; natural character, constitution, quality; the universe,” literally “birth,” from natus “born,” past participle of nasci “to be born,” from PIE *gene-“ to give birth, beget” (see genus).

From late 14c as “creation, the universe”; also “heredity, birth, hereditary circumstance; essential qualities, innate disposition” (as in human nature); “nature personified, Mother Nature.” Specifically, as “material world beyond human civilization or society” from 1660s. Nature and nurture have been contrasted since 1874. (Mignolo & Walsh, 2018, p. 162)

L'évolution du concept de nature montre ainsi que plutôt que de référer à une chose réelle, la définition de ce qu'est la nature est en fait le reflet de différentes manières de comprendre le monde qui nous entoure. De plus, avec l'idée de « nature », nous observons une conception dynamique du monde. En effet, en déconstruisant la définition de nature comme un objet ou une entité, telle qu'elle est développée dans le cadre occidental, Mignolo s'intéresse à ce qui existe (ou la définition de « nature » avant le 14^e siècle), qui se situe dans la matérialité corporelle et son processus autogénératif (Mignolo & Walsh, 2018, p. 162). Ainsi, tout organisme vivant possède un corps et dans cette perspective, il s'ancre dans un processus de régénération, en ce sens qu'il vit et meurt (Mignolo & Walsh, 2018, p. 162). Il n'y a pas que les humain-es qui ont un corps, mais les plantes, les animaux, les fruits et légumes ont un corps également. Tous les organismes vivants ont un corps, et donc, se situent dans le processus régénératif.

Une telle compréhension du processus de régénération repose sur une ontologie relationnelle. Plus particulièrement, le corps humain est compris comme un “relational organism that can only exist for a period of time (from birth to death) in relation to planetary energies of life (sun, moon, rain, water, oxygen, plants, animals) and the niche (the particular configuration of a given organism with its needs outside of itself)” (Mignolo & Walsh, 2018, p. 241). De cette façon, les organismes vivants, plus particulièrement les humain-es ici, peuvent se comprendre par les relations

dynamiques qu'ils et elles entretiennent avec les éléments de leur environnement. En ce sens, dans les pensées décoloniales, comme dans l'énactivisme, le processus de régénération est bien entendu lié et sous-tendu par une ontologie relationnelle. Une distinction semble apparaître entre les deux approches dans la manière dont cette régénération est abordée. En effet, comme nous le voyons avec les concepts de *teotl* et de nature, la régénération concerne davantage le cosmos ou le monde en son sens large. Cette façon d'envisager le processus régénératif diffère, sans toutefois être incompatible, avec une approche énonciviste où comme nous l'avons vu avec l'autopoïèse et les systèmes dynamiques, la régénération du vivant part de l'action. Le vivant est actif et en interaction avec son monde et ainsi, se régénère.

3.2.3 La dynamique par la non-passivité : le « stillness »

Jusqu'à présent, ce chapitre a présenté comment l'énactivisme et les pensées décoloniales se retrouvent dans une conception de dynamique, plus particulièrement comment les deux approches partagent l'idée d'un processus de régénération continue du vivant ou du cosmos. Or, il semble que les deux approches diffèrent dans la manière dont cette régénération est produite. D'un côté, pour l'énactivisme, l'accent est mis sur l'activité continue de l'organisme vivant, de l'autre, pour les pensées décoloniales, la régénération semble provenir d'une sorte d'énergie et est appréhendée à partir d'une vision du cosmos en général. En voyant la régénération comme quelque chose d'actif avant tout, l'énactivisme peut se retrouver à négliger les autres formes de dynamique. À partir d'une position critique décoloniale, nous soutenons que la dynamique – telle que comprise actuellement dans l'énactivisme – semble trop fermée pour capturer les formes d'activité qui ne sont pas nécessairement actives.

À ce propos, nous soutenons que l'énactivisme doit élargir sa notion de dynamique pour y inclure ce qui demeure immobile. Le concept de *stillness* de Omar Rivera peut venir préciser le fait de ne rien *faire* comme forme de dynamique. En se basant sur les pensées andines, Rivera présente le «stillness» comme «a mode of awareness that arises from and with acute violent conflicts within bodies, transformative struggles between “perspectives,” including the coming and passing of physical renditions of, and attachments to, social orders» (Rivera, 2021, p. 118). Cet état d'immobilité ne « fait » rien, mais n'est pas de la passivité non plus (Rivera, 2021, p. 119). Cette immobilité, selon Rivera, est plutôt le fait d'attendre, au sens de demeurer immobile, pendant le

processus de changement. Ce stillness, compris comme une dimension du cosmos ou *pacha*³¹, détient un aspect de transformation de soi et de communautés au-delà du domaine de ce qui est contrôlable et c'est en ce sens que nous restons immobiles. On ne peut rien faire d'autre que de rester immobile (Rivera, 2021, p. 118).

Ce concept d'immobilité repose sur une métaphysique particulière du changement. En effet, il marque le fait de ne rien *faire* dans un contexte de changement perpétuel, de régénération continue du cosmos. Envisagé de cette manière, l'immobilité peut se comprendre comme une sensibilité physique³² et le début de la résistance, provenant d'un *embeddedness* physique dans le cosmos ou *pacha* (Rivera, 2021, p. 121). C'est-à-dire que le *stillness*, de corps physiquement ancrés dans un monde, peut marquer un début de résistance par le fait de demeurer immobile face à ce changement continu. Certes, dans cette immobilité “new figurations of postures, affects, and perceptions arise, released from the hold of the processes through which bodies are disciplined by modernity/colonialism.” (Rivera, 2021, p.13) En ce sens, les corps, dans leurs sensibilités physiques, résistent, puisque le fait d'être dans cette immobilité permet à de nouvelles configurations de se développer. L'immobilité est donc ce qui lie “bodily posture and stasis, racialized bodies, cultural ornamentation, pastness, suffering” (Rivera, 2020, p.90).

Nous soutiendrons, jusqu'à la fin du chapitre, que l'énaclivisme devrait élargir sa conception de l'activité dynamique pour y inclure le *stillness*. Plus concrètement, nous soutiendrons que l'énaclivisme devrait rendre compte de la dimension politique dans l'action dynamique afin d'élargir sa conception de l'activité dynamique pour y inclure le stillness. Il apparaît que l'énaclivisme, dans sa forme actuelle, ne permet pas de rendre compte de l'immobilité. La raison de cette limite repose sur le fait que l'immobilité possède une dimension politique, puisqu'elle s'ancre dans un contexte décolonial particulier comme nous le verrons plus tard qui fait qu'elle correspond tout de même à une forme d'engagement ou d'interaction d'une personne avec son environnement. Toutefois, puisque l'énaclivisme dans sa forme actuelle ne rend pas compte des

³¹ Nous suivons ici la définition de Omar Rivera : “By “cosmos” I refer to the Andean notion of *pacha*, which has an array of connotations: the here and now, the universe, the relations between all entities, and also a mode of physical sentience” (Rivera, 2021, p.20).

³² Physicalité ou sensibilité physique faire référence ici à “a sentience of and within posture, spatio-temporal bearings, affects, memory, and sense perception.” (Rivera, 2021, p.14).

relations de pouvoir, l'immobilité comme forme d'interaction dynamique ne semble pas pouvoir être prise en compte. Effectivement, en raison de son caractère immobile, le stillness semble échapper à la compréhension énaïviste de l'activité dynamique d'un organisme vivant. Pour être en mesure de saisir les interactions dynamiques entre l'organisme vivant et son environnement – actives et non actives – nous soutiendrons que l'énaïvisme doit se décoloniser afin de redéfinir ce qui est compris comme activité dynamique au-delà de la dichotomie activité/passivité dans laquelle il semble s'enfermer actuellement. Pour bien comprendre l'importance d'élargir la dynamicité au-delà de l'activité, il convient de s'intéresser à la temporalité en jeu, dans laquelle s'inscrit l'activité – ou la non activité – dynamique.

3.3 Temporalité dynamique

Nous avons observé, dans la section précédente, comment la dynamicité se présente à travers un mouvement continu de régénération et bien entendu, comment le fait de demeurer immobile peut présenter une forme de sensibilité non active qui pourrait être intéressante d'explorer comme aspect de la dynamicité. Avec cette compréhension de la dynamicité vient une temporalité particulière. Dans la présente section, nous abordons la manière dont les approches énaïvistes et décoloniales approfondissent ce concept de la temporalité, qui constitue le fondement sur lequel s'exerce la dynamicité. Cette réflexion nous conduira à avancer que l'énaïvisme doit élargir sa conception de la temporalité pour admettre différentes formes de temporalités.

3.3.1 Temporalité énaïviste ancrée dans l'interaction système-environnement

Une des thèses généralement admises au sein de l'énaïvisme se base sur la théorie des systèmes dynamiques. Selon cette perspective, les humain-es se comporteraient comme des systèmes dynamiques non linéaires. Contrairement à un système linéaire, les systèmes non linéaires ne présentent pas un comportement où la sortie sera directement proportionnelle à l'entrée. Le comportement d'un-e humain-e couplé à son environnement, soit un système dynamique non linéaire, « relies nontrivially on its body and its sensorimotor coupling with the environment as opposed to input/output information processing » (Di Paolo et *al.*, 2010, p. 79). En comprenant la cognition humaine comme un système dynamique non linéaire, où le système et son environnement se trouvent en interaction continue, la structure temporelle présente au sein de l'énaïvisme est également dynamique et non linéaire.

Dans ce contexte, le temps se vit par la boucle sensorimotrice perception-action de l'humain-e et son environnement, où selon Shaun Gallagher, se retrouve une structure temporelle qui s'aligne avec l'idée de « présent vivant » chez Husserl (Gallagher, 2019, p. 99). Cette structure temporelle “is shaped in part by the fact that action is dynamically embodied and situated, and that initial and boundary conditions are not determined simply by neural parameters but include a variety of conditions of the acting body (fatigue, physical condition, age of subject, starting posture, etc.) and the circumstances of action” (Gallagher, 2011, p.434-435). La temporalité, ici, est donc basée sur la boucle sensorimotrice perception-action entre le système et son environnement. Ce « présent vivant » est à la fois rétentionnel et protentionnel. Tout d'abord, l'aspect rétentionnel porte sur l'intégration dynamique du passé dans l'action continue. Le suivi rétentionnel portant sur les aspects passés n'est pas un simple souvenir, c'est plutôt une partie de la structure présente de l'action (Gallagher, 2019, p. 99). En ce sens, le passé n'est pas qu'un aspect de la mémoire, mais il vient ici façonner le présent. Ensuite, l'aspect protentionnel – ou l'anticipateur – porte sur la directionnalité de l'action, non pas comme un état fixe, mais comme une direction continuellement changeante selon l'action en cours. La structure rétentionnelle-protentionnelle caractérise donc l'interaction continue entre le passé, le présent et le futur de l'action. Ainsi, la temporalité dans l'énactivisme ne se présente pas comme une série de séquences linéaires, mais elle est plutôt caractérisée par des interactions continues entre le passé, le présent et le futur en fonction des actions du couplage agent-environnement. La temporalité, ici, se retrouve donc dirigée, par son aspect anticipateur, vers les directions futures possibles. En voyant l'action comme incarnée et située – du système couplé de l'agent et son environnement – la temporalité se retrouve ancrée dans l'interaction dynamique entre l'agent et son environnement et c'est en ce sens qu'on assiste à un « présent vivant » où le passé, le présent et le futur sont en interaction continue dans l'action.

3.3.2 Temporalités plurielles décoloniales contre la colonialité du temps

Pour bien comprendre comment la temporalité est abordée dans les pensées décoloniales, il convient de procéder en deux temps. Tout d'abord, nous aborderons la critique de la temporalité linéaire unique, ce qui nous mènera par la suite à l'exploration de temporalités alternatives, telle que la « temporalité plurielle ».

Lors du chapitre précédent, nous avons vu comment la colonialité représente un système d'oppression, d'exploitation et d'exclusion mise en place avec la colonisation et qui se poursuit actuellement. La colonialité a contribué, entre autres, à percevoir les personnes issues de groupes colonisés comme les « autres » - ou le contraste – de l'identité occidentale. Comme mentionné également au chapitre 2, cette démarcation entre l'Occident et l'Autre, s'est accompagnée d'une relation hiérarchique du pouvoir. De cette hégémonie coloniale a émergé une nouvelle temporalité, linéaire, unique et culminant vers la modernité. En effet, “the present of modern Western consciousness (*ego cogito*) becomes *the* axis of time and therefore the criterion of judgment. In other words, it is the knowledge of this specific time and consciousness that figures the limits and possibilities of all human understanding and existence.” (Vallega, 2014a, p.105) En d'autres termes, par cette temporalité présentant une seule direction possible de temporalité orientée vers la « modernité », l'Occident a pu se positionner comme référence en termes de modernité tout en classant les différents groupes colonisés selon leur proximité avec la modernité (Mignolo, 2011a, p.160-161). En ce sens, “the Europeans generated a new temporal perspective of history and relocated colonized populations, along with their respective histories and cultures, in the past of a historical trajectory whose culmination was Europe.” (Quijano, 2008, p. 190)

Cette temporalité permet donc de localiser les personnes issues de groupes colonisés dans le passé, et plus particulièrement, elle contribue à présenter ces personnes comme coincées de manière passive dans le passé et se retrouvant en retard dans le temps. Comme le souligne Walter Mignolo, “based on a certain understanding of time and/or space, you may end up believing that you are behind in time; and if you believe so, you are more likely to want to catch up with modernity” (2011a, p.161). Cette temporalité linéaire unique est donc un élément central de l'autocréation et l'autofaçonnement de la modernité (Quijano, 2011a, p.163). C'est en se basant sur cette conception du temps que la modernité a pu se présenter comme référence et idéal à atteindre en plus de poser une classification hiérarchique de l'Occident sur « l'autre ».

Cette notion du temps, comme basé sur une linéarité uniquement vers la modernité occidentale tout en percevant comme inférieures les autres temporalités, reflète la « colonialité du temps ». En effet, ce cadre colonial de la temporalité situe l'Occident comme la norme universelle, marginalisant par le fait même les histoires non occidentales en les reléguant à un passé sous-développé (Vallega, 2014a, p.103).

En reprenant l'idée de l'immobilité abordée la section précédente, nous observons que la colonialité du temps opère en créant un ordre linéaire coinçant l'immobilité dans le passé. Effectivement, si l'on considère que la temporalité est linéaire et basée sur une séquence de temps épisodiques, l'immobilité apparaît comme coincée passivement dans le passé. Plus particulièrement, avec cette immobilité vient une perception de retard dans cette progression temporelle.

In this respect, an uncountable temporality of “passing” is picked up in Andean ontologies, socialities, affects, and languages. In particular, a physical, in-stilled, modality of sensing pacha is to feel that one is persistently “after” the passing social orders and inhabitations. (Rivera, 2021, p. 121)

Il semble donc que le stillness se comprenne dans une temporalité de changement, c'est-à-dire une temporalité de mouvement continu ou de « passing », mais où le stillness consiste à ne pas agir dans cette temporalité. Le stillness, au sens de ne rien *faire* sans toutefois être passif, vient perturber la matrice coloniale fondée sur une temporalité linéaire. L'immobilité vient transgresser les attentes coloniales de la compréhension de l'agentivité en allant au-delà du besoin de voir les corps agir (Rivera, 2020, p. 95). En se basant sur les cosmologies andine et décoloniale, la temporalité représente plutôt un horizon indéterminé où « “past” cannot be understood within countable time, and therefore cannot be differentiated from the present and the future » (Rivera, 2021, p. 121). Voyons à présent cette forme de temporalité décoloniale.

Bien que la ligne temporelle historique linéaire soit prise comme norme, il est permis de penser qu'elle n'est pas adéquate pour tous les corps puisque de nombreuses expériences ne correspondent pas à cette temporalité coloniale, comme le montre l'immobilité. L'histoire occidentale linéaire, imposée avec la colonialité du temps, ne permet pas de saisir la manière dont vivent les corps dits colonisés. Les temporalités latino-américaines, entre autres, divergent de la temporalité linéaire unique. Elles se caractérisent plutôt par le chevauchement de périodes historiques et de réalités concrètes (Vallega, 2014a, p. 114). Alejandro Vallega définit cette structure dense de temporalités plurielles comme une “ana-chronic and asymmetric temporality” (2014a, p. 115). En d'autres mots, la temporalité multiple latino-américaine s'écarte de la temporalité unidirectionnelle et unique pour être plutôt composée d'histoires asymétriques qui se chevauchent (Vallega, 2017, p. 187). Dans ce contexte, « anachronique » ne réfère pas à un arrangement particulier de la temporalité, mais plutôt à “the emptiness in which time(s) and temporalities happen without a unifying horizon” (Rivera,

2021, p. 99). Pour illustrer ces temporalités anachroniques, prenons l'exemple du *Codex Telleriano-Remensis*, un manuscrit du XVI^e siècle commandé par un marchand européen et réalisé au Mexique par un *tlacuilo*³³ (Quiñones Keber, 1995). Dans cet ouvrage, la délimitation des dates et des récits demeure difficile à appréhender, car les événements relatés ont été (partiellement) recouverts par des chiffres arabes dans une tentative de faire correspondre le calendrier aztèque, basé sur une temporalité cyclique, au système grégorien qui s'insère dans une temporalité linéaire. Ces annotations ont elles-mêmes été en partie masquées par de nouvelles inscriptions numériques, ainsi que par des commentaires rédigés en plusieurs langues – latin, italien et espagnol (Vallega, 2014a, p. 100-101). En s'engageant dans ce texte, les lecteurs et lectrices, confronté-es à l'absence de repères temporels clairs et se trouvant dans un espace de temporalités multiples, peuvent éprouver une certaine désorientation (p. 100). Ce codex illustre ainsi l'entrelacement de différentes conceptions du temps. Il témoigne d'un espace où coexistent plusieurs régimes temporels, intraduisibles par un autre régime et irréductibles les uns aux autres, sans qu'aucune structure homogène ne vienne les unifier.

Avec cette temporalité, on se retrouve dans une simultanéité de différents temps en coexistence et en interaction. C'est-à-dire que plutôt que de tenter de dépasser le passé, les expériences et les souvenirs se retrouvent ici de manière superposée. En ce sens, le passé vient façonner le présent et le futur dans un mouvement dynamique. L'expérience latino-américaine se construit donc par une réalité composée de multiples temporalités asymétriques qui se superposent, “that is, a reality, a consciousness that instead of only projecting itself horizontally is also constituted by a vertical accumulation of that which, in terms of the Western modern line of progress, must remain in the past” (Vallega, 2017, p. 187). Selon Omar Rivera, cette notion de temporalité s'apparente à la notion andine de temps cosmique, *ñauya pacha*³⁴, où “the past passes by us and undergoes mutations and resignifications ahead of us, being woven and rewoven into a fluid present” (Rivera, 2021, p.188). Ainsi, la temporalité latino-américaine, plutôt qu'être orientée vers une seule

³³ « Tlacuilo », terme nahuatl, signifie une ou un scribe-peintre (voir *Nahuatl Dictionary*, <https://nahuatl.wired-humanities.org/content/tlacuilo>).

³⁴ Nous avons vu précédemment que le cosmos peut se comprendre comme la notion andine de « pacha ». Dans ce contexte « ñauya pacha » peut faire référence à la temporalisation du cosmos (Rivera, 2021, p. 31, p. 188).

direction – celle de la modernité – est multidirectionnelle et comprend l’histoire comme toujours ouverte et informant le présent et l’avenir.

En se détournant d’une temporalité linéaire, l’énactivisme fait un pas vers une forme de temporalité qui pourrait inclure une diversité d’expérience. Toutefois, il n’est pas certain que la temporalité dynamique non linéaire de l’énactivisme permet de saisir le stillness sans le localiser au passé et le comprendre comme hors du domaine de l’activité dynamique. Comme mentionné précédemment, l’énactivisme doit élargir sa notion d’activité dynamique pour pouvoir inclure le stillness. En effet, il est nécessaire que l’énactivisme fasse ce pas, s’il veut rendre compte réellement de l’activité de l’organisme vivant. En d’autres termes, l’énactivisme actuellement, par sa compréhension de la dynamicité, n’inclut que les formes actives d’interactions dynamiques de l’organisme et de ce fait, néglige toutes les interactions dynamiques qui n’entrent pas dans ce cadre de dynamicité, comme c’est le cas du stillness. Ainsi, il pourrait être intéressant pour l’énactivisme de se pencher sur une temporalité plurielle afin de pouvoir inclure les formes non actives de dynamicité.

3.4 Expérience préreflexive : modes alternatifs d’engagement avec le monde

Comme mentionné précédemment, l’immobilité peut marquer le début de la résistance. Toutefois, cette forme de résistance, différente de l’image habituelle de « résistance » comme passant l’action et la force et plutôt comprise en vertu du fait que les personnes issues de groupes colonisés continuent de « vivre autrement », est accédée par les éléments préreflexifs de l’expérience. Ainsi, nous nous intéressons à la fluidité de l’expérience immédiate du monde. Pour ce faire, dans la présente section, nous examinons comment l’énactivisme et les pensées décoloniales développent l’importance accordée à l’expérience humaine, selon la dynamicité. Plus particulièrement, nous aborderons les éléments préreflexifs de l’expérience. Cela nous permettra, ultimement, d’établir que l’énactivisme doit élargir sa notion de dynamique pour intégrer le stillness, représentant une forme de résistance dans un système de pouvoir colonial.

3.4.1 Expérience humaine dans l’énactivisme

Comme mentionné au premier chapitre, l’énactivisme accorde une grande importance à l’expérience. À ce propos, un élément central à l’énactivisme porte sur l’interaction entre l’organisme et son environnement, sur l’expérience du sujet dans le monde. Contrairement au

cognitivism, l'énactivisme accorde un rôle central au corps et à ses interactions avec l'environnement dans les processus cognitifs. Bien entendu, les avis divergent un peu en ce qui a trait à l'importance du corps (voir Gallagher et Bower, 2014), mais il est toutefois permis de penser que l'énactivisme accepte une vision *embodied* de la cognition. De plus, l'énactivisme tire de la phénoménologie l'idée selon laquelle l'expérience humaine est fondamentalement incarnée (Popova & Rączaszek-Leonardi, 2020). En effet, l'idée selon laquelle le « corps vécu » est considéré comme un centre d'agentivité, soit de mouvement volontaire de soi, se retrouve également au sein de l'énactivisme où l'incarnation est comprise en termes d'action et de motilité (Popova & Rączaszek-Leonardi, 2020).

Pour illustrer l'importance de l'expérience incarnée dans l'énactivisme, intéressons-nous à la manière dont la perception est comprise. Au sein de l'énactivisme, la perception peut être décrite comme l'exploration active. C'est-à-dire que plutôt que penser la perception comme la réception passive de stimuli – telle qu'on la retrouve dans le cognitivism – l'énactivisme considère que c'est par l'exploration de l'organisme dans son environnement que la perception émerge. C'est donc dans cette perspective qu'on admet un rôle central au corps. En se centrant sur l'expérience incarnée, l'énactivisme admet que plusieurs éléments apparaissent au niveau préreflexif de l'expérience, c'est-à-dire à ce niveau préconceptuel et non médiatisé de l'expérience.

Comme discuté au chapitre précédent, avec les sollicitations apparaissent les affects, soit la capacité des organismes d'être "sensitive to what matters to them" (Colombetti, 2014, p.2). Les affects opèrent au niveau préreflexif en ce sens que, par les affects, l'organisme va naviguer son environnement de manière à ce que certains éléments retiennent plus ou moins son attention de manière immédiate, donc sans avoir une réflexion consciente. En plus des affects, l'énactivisme peut permettre de penser les émotions³⁵, ainsi que la mémoire à un niveau préreflexif.

3.4.2 Expérience vivante : *aísthesis* décoloniale

Au sein des pensées décoloniales, l'expérience humaine ainsi que les éléments préreflexifs de celle-ci se retrouvent centraux également. En effet, il est important de noter que toute pensée est liée à l'expérience vivante, c'est-à-dire qu'elle est toujours située dans un monde particulier. Le penseur

³⁵ Voir Colombetti, 2014 pour une approche énaviviste des émotions comme incarnées et dynamiques.

décolonial Santiago Castro-Gomez a introduit la notion de « point zéro » pour critiquer l'idée d'un point abstrait et neutre sur lequel est fondée la pensée dans la conception occidentale (Castro-Gomez, 2005). Considéré ainsi, les pensées décoloniales s'écartent de la position transcendantale coloniale, pour plutôt comprendre la pensée comme fondée dans l'expérience vivante. De cette façon, plutôt que voir la pensée comme quelque chose d'abstrait mettant en scène différents concepts qui permettent de donner un sens à l'expérience, la pensée part de l'expérience vivante et c'est de cette manière que le fondement de la pensée se trouve dans le « point vivant » (Vallega, 2014a, p. 174). En ce sens, “the “living point” is the living situation in which one finds oneself: concrete life in its density, complexity, and fecund differences and dynamic determinations of identities and senses of beings” (p. 174).

Le point vivant nécessite donc un engagement avec l'expérience vivante. C'est-à-dire qu'identifier le point vivant comme la base de la pensée implique un engagement dynamique avec la réalité (Vallega, 2022, p. 475). Cet engagement se retrouve entre autres dans la pensée andine aymara où la pensée n'est pas axée sur le fait que les choses soient *là*, mais plutôt sur les événements dynamiques (Vallega, 2022, p. 476). La pensée apparaît donc comme dynamiquement engagée avec le monde en ce qu'elle surgit *dans* et *avec* l'événement en mouvement (Vallega, 2022, p. 478).

These modalities of thinking refer to pre-reflexive sensibility, to the affective, memorial, and bodily dwelling and cohabiting in/ through/ with the power of the cosmos-community. The issue is, then, not “what” space is, but how space unfolds, more specifically how one comes to undergo the temporalizing-spacing-unfolding in/ with/ through *estar*³⁶ (Vallega, 2022 p. 473).

De ce fait, la pensée inclut une sensibilité préreflexive comportant des dimensions affectives, mémorielles et corporelles. Elle est enracinée dans l'expérience vécue ou dans une manière d'être au monde – un « estar » – c'est-à-dire une forme d'existence concrète et dynamique qui est intimement liée au monde, à la communauté (aux autres êtres) et au cosmos. Comprendre l'importance de cet engagement avec le monde implique de s'intéresser à la notion de « aïsthesis

³⁶ Le verbe « estar », ici, est compris à partir de la distinction suivante de Rodolfo Kusch entre les verbes « ser » et « estar » en espagnol : “For Kusch the first verb (*ser*) refers to being and identity as figured in terms of the egological subjectivist and rationalist world of production in westernizing thought. The second term (*estar*) indicates modalities of being in and with worlds, ways of being with the very movement of existence or cosmos. One may think of these as ways of knowing (*conocimiento*) that situate us pre-reflexively.” (Vallega, 2020b, p. 62)

décoloniale». Nous suivons ici la manière dont Alejandro Vallega revisite le terme de «esthétique» en retournant à la philosophie grecque où l'esthésie se trouvait en lien avec l'expérience corporelle ainsi que les domaines de l'affect et de la sensibilité (Vallega, 2014a, p.198). Comprise ainsi, l'aísthesis réfère “to affective experience as well as to the body, to embodied concrete experiences, which are pre-rational in the sense that they do not follow the productive logic of modern rationalism” (Vallega, 2014a, p. 222). Ce sont donc les dimensions affective, émotionnelle, mémorielle et concrète de l'existence (« exist-ing ») qui se retrouvent dans cet engagement au monde (Vallega, 2020a, p. 64). Cette aísthesis est décoloniale en ce sens que les modes d'être, comme les modes affectifs, émotionnels, mémoriels et concrets de l'existence précèdent – et offrent même une forme de résistance à – la pensée rationnelle qui est mise de l'avant par le rationalisme traditionnel (Vallega, 2020a, p. 64). Plutôt que de voir la pensée comme séparée de l'expérience, selon l'aísthesis décoloniale, “thought arises out of existential experiences that involve our bodies, memories (voluntary and involuntary), loss, desire, anxieties, fears, and pre-conscious projections of the limits and possibilities of desires” (Vallega, 2014a, p.109). Ainsi, l'aísthesis décoloniale implique un retour au corps et à l'expérience préreflexive.

Comme dans l'énactivisme, avec l'aísthesis décoloniale, nous retrouvons un ancrage avec les affects et les émotions. Toutefois, ici, l'expérience préreflexive est liée à une dimension mémorielle aussi. En effet, la mémoire n'appartient pas uniquement au passé, mais elle peut être comprise comme une conscience historiquement informée et en ce sens, elle représente un engagement esthétique avec le présent de manière incarnée (Vallega, 2022).

It is a memory, rather, that takes over our bodies, affects, postures and dispositions evoking lived, concrete intentions from physicalities aligned with other worlds. It is an “aesthetic” memory that is possible because we are submitted to trans-physical processes across worlds in which mutating physicalities transform our embodiments and the senses of self that arise with them without leaving behind other physical imprints. (Rivera, 2020, p.92)

C'est une mémoire esthétique qui est physique et incarnée. Avec la colonialité du temps, “the past figures at best as what is useful to the present and may be appropriated for the sake of progress ahead. The rest is no longer valuable, useful, thus without its effect on the present project the past becomes non-being (including memorial knowledge outside History).” (Vallega, 2020a, p.64) Or,

ici, la conscience historiquement informée – cette mémoire incarnée – est une forme d’expérience préreflexive qui nous situe et nous ouvre à différentes manières de penser.

3.4.3 Stillness comme processus de résistance : au-delà de l’activité

Comme nous avons soutenu à travers ce chapitre, l’énactivisme doit élargir sa notion de dynamité pour aller y inclure ce qui se trouve hors de l’activité, notamment l’immobilité. La question demeure : pourquoi ? L’énactivisme doit inclure l’immobilité dans la dynamité puisque bien que l’immobilité ne « fasse » rien et donc se trouve en dehors du domaine de l’action compris par l’énactivisme, dans le contexte colonial, l’immobilité marque en fait une forme de résistance. L’immobilité, comprise ainsi, marque une forme de relation entre le vivant et son monde. Or, cette notion se trouve négligée par l’énactivisme, parce que cette approche semble demeurer enfermée dans une compréhension de la dynamité basée sur l’activité du vivant, sur la temporalité dirigée, ainsi que sur l’absence de la mémoire historique incarnée dans l’expérience humaine préreflexive. La présente section servira à expliquer ce que nous venons d’avancer. Voyons donc cela plus en détail.

Tout d’abord, il convient de dire quelques mots sur la dichotomie activité/passivité. Comme nous l’avons vu précédemment, avec la colonialité du temps est venue l’imposition d’une temporalité linéaire vers la modernité. Cette temporalité a également contribué à imposer une division et hiérarchisation entre l’activité et la passivité.

The system has at its origin and its heart a power differential repeated in different ways to date, that is, the power relation between the conqueror (in a most telling manner, always in the active sense) who stands over the conquered and the conquered (always in the past tense) subjugated, below. This system of power develops through the colonizing of América. (Vallega, 2020a, p.62)

Avec cette dichotomie, les personnes issues de peuples colonisés se retrouvent, bien entendu, classés du côté de la passivité, plus particulièrement elles sont définies comme coincées passivement dans le passé. En effet, ces personnes “are, as colonialism has always stated, passive, static creatures — a defining characteristic [...] visually constructed in the colonial era” (Rivera, 2021, p. 99). Ainsi, selon cette dichotomie, le concept d’« immobilité » provenant du contexte andin se retrouve du côté de la passivité. Or, en prenant en considération le contexte colonial de la

dichotomie actif/passif, l'immobilité – même si elle ne « fait » rien – représente en fait une forme de résistance allant au-delà de la dichotomie. Comme nous le voyons ici, le stillness possède donc une dimension politique, puisque c'est en vertu du contexte colonial qu'il représente une forme de résistance. Comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises, l'énaclivisme a actuellement tendance à négliger les relations de pouvoir qui opèrent. Toutefois, l'énaclivisme doit rendre compte du pouvoir colonial en jeu au sein des relations pour saisir les formes d'engagement au monde, comme l'immobilité, qui ne sont pas actives. En d'autres mots, pour être en mesure de saisir pleinement le caractère dynamique du vivant – soit la dynamicité active et non active – l'énaclivisme doit être en mesure de rendre compte de la dimension politique coloniale de toute interaction dynamique entre l'humain-e et son environnement.

Présenter la manière dont le stillness peut être une forme de résistance implique d'abord de préciser la manière dont est comprise la résistance. La résistance, dans un contexte décolonial, peut se comprendre comme un processus continu qui peut être performé. Plus précisément, contrairement à l'idée selon laquelle la modernité et le progrès s'accomplissent selon une ligne temporelle unique et linéaire sans opposition, María Lugones démontre que la colonialité du temps se produit plutôt à travers un processus continuellement résisté (Lugones, 2010, p. 747). En effet, Lugones part d'une critique de la manière dont Aníbal Quijano s'est intéressé à la colonisation des Amériques. Selon Lugones, “the global, capitalist, colonial, modern system of power that Anibal Quijano characterizes as beginning in the sixteenth century in the Americas and enduring until today met not a world to be formed, a world of empty minds and evolving animals” (Lugones, 2010, p. 747). Plutôt que de concevoir les Amériques comme un continent non formé, Lugones met l'accent sur le fait que le système colonial a rencontré des êtres complexes – culturels, politiques, économiques et religieux – en relation complexe avec les autres et avec le cosmos (Lugones, 2010, p. 747). De ce fait, avec la colonisation, ce n'est pas un monde qui a été créé, mais plutôt un monde qui est en mouvement de transformation continue (Vallega, 2020a, p. 71-72).

À partir de cette manière de comprendre la colonisation, le concept de résistance comme un processus continu qui se *performe*. Plus concrètement, la résistance se vit continuellement en opposition avec l'oppression, c'est-à-dire que nous retrouvons un va-et-vient entre ces deux aspects. Lugones s'intéresse donc au processus « oppressing ←→ resisting » (voir Lugones, 2003 ; Lugones, 2010). Elle conçoit ce double mouvement de manière continue en ce sens que “the

process [is] continually resisted, and being resisted today” (Lugones, 2010, p. 747). Comme mentionné au paragraphe précédent, la colonisation n’implique pas la création d’un nouveau monde, mais plutôt une transformation d’un monde qui était déjà constitué d’êtres complexes.

Contrairement à la temporalité colonialiste qui sous-entend que cette transformation continue s’est opérée et s’opère de manière linéaire et unidirectionnelle, la transformation des Amériques est caractérisée par les nombreux mouvements de va-et-vient entre l’oppression et la résistance. En effet, l’oppression n’opère jamais seule, elle rencontre continuellement une résistance. C’est-à-dire que « to understand the spatiality of our lives is to understand that oppressing /being oppressed ←→ resisting construct space simultaneously and that the temporality of each, at their infinite intersections, produces multiple histories/stories » (Lugones, 2003, p. 12). Ce sont donc ces deux aspects du processus qui construisent conjointement les histoires, qui se retrouvent à l’intersection des deux.

Cette compréhension de la résistance implique d’ancrer celle-ci dans la pratique ou habitude quotidienne, plutôt que de penser la résistance en termes de grandes actions résistantes. Certes, la résistance n’est pas nécessairement une résistance de front à la colonisation, mais plutôt une résistance en vertu du fait que l’oppression se heurte continuellement à une résistance des Amériques qui continuent de « vivre autrement ». Plus précisément, “while those conquering exercises his/her/their violence, the Americas go on living, living in/through their gerundive livingdying”³⁷ (Vallega, 2020a, p. 74). Les Amériques continuent de vivre de manière gérondive – donc de manière dynamique – pendant qu’elles vivent une oppression, ce qui est une résistance en soi. De cette façon, la résistance se performe en continuant de vivre, quotidiennement, d’une manière qui sort de l’hégémonie coloniale. La résistance n’a donc pas besoin d’être une action, elle s’ancre plutôt dans la pratique ou l’habitude quotidienne à partir d’une expérience préréflexive affective, incarnée, ainsi que mémorielle. Par conséquent, “resistance is performative, it is the concrete undergoing of living-dying, in practice that is always understood in/with affective,

³⁷ Ici, nous suivons l’utilisation de Charles Scott et Nancy Tuana de « living-dying » qui permet de rendre compte de la dynamique du terme, plutôt que de penser la vie et la mort de manière juxtaposée (voir Scott, 2015).

memorial, and bodying spirituality that does not refer or is graspable by the logic of capital” (Vallega, 2020a, p. 75).

La résistance ici se retrouve dans les dimensions préreflexives de l’expérience – incluant les dimensions affective et incarnée ainsi que la mémoire historique incarnée – et c’est en ce sens que l’immobilité, dans ce contexte, marque le début de la résistance. Dans cette perspective, “stillness is the beginning of resistance drawn by a physical sentience that opens a borderland between the turns and overturns of the cosmos or *pacha*, and the orderings of bodies and communities enforced by colonialism and modernity” (Rivera, 2021, p.119). C’est une résistance qui précède toute réflexion, ou même action, délibérée. En effet, “under what seems like “passivity” there is a form of resistance that does not fit the framework of action because it does not draw solely from available social intelligibilities enforced by oppressors and liberators”. (Rivera, 2021, p. 7). L’immobilité, ici, marque une forme de réappropriation dans le fait de *ne pas* agir dans un monde exigeant l’action. Comme nous l’avons vu à la section 3.3.2, avec la colonialité du temps, les personnes issues de peuples colonisés sont perçues comme en retard et passives et de ce fait, une exigence d’action est attendue de leur part pour aller vers « la modernité occidentale ». En ce sens, l’immobilité comme résistante prend son sens par le fait de ne pas se conformer à une “demand that [the oppressed] overcome their stillness through praxis, by a need to see them act” (Rivera, 2020, p. 94).

Pour rendre compte du stillness, l’énactivisme doit élargir sa notion de dynamique outre l’activité pour aller au-delà de la dichotomie activité/passivité qui le limite. Dans un contexte colonial, l’immobilité se présente comme une résistance au monde établi sans toutefois passer par l’action, une nuance que l’énactivisme ne semble pas pouvoir saisir dans sa version actuelle. L’énactivisme doit donc permettre d’inclure l’immobilité comme manière de s’engager dynamiquement avec le monde sans passer par l’exigence d’activité.

3.5 Vers une conception énactiviste décoloniale de la cognition : une politisation de l’activité dynamique

Au chapitre précédent, nous avons soutenu que l’énactivisme doit prendre en compte la structure coloniale de pouvoir qui opère au sein de l’ontologie relationnelle. La prise en considération de la matrice coloniale du pouvoir dans les relations entre humain-es et avec l’environnement, bien que

nécessaire, n'est toutefois pas suffisante d'un point de vue décolonial. L'énaclivisme doit également comprendre comment la matrice coloniale s'insère dans la manière même de comprendre la dynamique.

De manière concrète, l'énaclivisme doit aller au-delà de la dichotomie actif/passif pour inclure la non activité dans sa conception de dynamique. Une critique décoloniale permet de considérer comment l'immobilité peut incarner un mode alternatif d'engagement avec le monde et par le fait même, une forme de résistance. Reconnaître l'immobilité comme une forme de résistance dynamique implique la considération du contexte historique colonial, et donc, des relations de pouvoir mises en place par ce contexte. Cette prise en considération de la non activité permettra à l'énaclivisme de reconnaître qu'avec l'immobilité, le fait de ne pas « faire » quelque chose n'est pas synonyme de « ne rien faire ».

L'énaclivisme dans sa forme a-coloniale considère l'activité dynamique comme l'action de l'organisme vivant. En effet, pour l'énaclivisme dans sa forme actuelle, la cognition correspond à quelque chose que l'organisme vivant *fait*. Or, le concept de stillness, et le fait qu'il représente une forme de résistance montrent que cette définition de la cognition humaine néglige une forme de cognition où l'organisme ne *fait* pas. L'énaclivisme doit nécessairement tenir compte de la structure coloniale de pouvoir afin de saisir les différentes nuances de « l'activité dynamique ». Plus concrètement, c'est en comprenant que l'engagement au monde est ancré dans une structure coloniale de pouvoir que l'énaclivisme pourra rendre compte du fait que certains organismes vivants (ou plus précisément, certaines personnes) ne *font* rien, mais par le fait de ne rien *faire*, il s'engage dans une interaction dynamique³⁸ cognitive.

Ainsi, comme nous l'avons soutenu dans le premier chapitre, l'énaclivisme, pour se décoloniser, doit comprendre la cognition comme ancrée dans une matrice coloniale de pouvoir. C'est exactement ce que nous soutenons ici en ce qui a trait à l'activité dynamique de l'organisme vivant.

³⁸ L'expression « interaction dynamique », employée dans ce contexte, réfère à la manière de comprendre la dynamique que nous défendons, soit au-delà de la dichotomie occidentale activité/passivité.

L'énactivisme doit penser l'activité dynamique comme sous-tendue par une matrice coloniale de pouvoir afin de comprendre comment la dynamicité se produit.

Comme nous l'avons vu dans le cas de l'immobilité, c'est en comprenant que cet état d'immobilité se produit dans un contexte colonial que l'immobilité prend son sens en tant que forme particulièrement de résistance et donc, en tant qu'interaction dynamique avec l'environnement sans toutefois impliquer d'action. Comme mentionné au chapitre précédent, l'énactivisme dans sa forme actuelle semble apolitique et a-coloniale. Toutefois, il nous semble impératif que l'énactivisme tienne compte des dynamiques coloniales de pouvoir qui opèrent afin de pouvoir saisir les différentes formes d'engagement au monde, telles que la résistance par l'immobilité, qui se présente dans un contexte décolonial.

En parallèle de la prise en compte de l'organisation coloniale des relations de pouvoir, comme identifié au chapitre 1, une théorie décoloniale de la cognition doit décoloniser sa propre méthodologie. L'énactivisme doit également remettre en question sa propre méthodologie et s'engager avec des perspectives issues de cadres non occidentaux. Plus particulièrement, comme nous l'avons montré en pensant la cognition comme fondée dans l'action de l'organisme vivant, l'énactivisme ne parvient pas à saisir les nuances de la dynamicité comme les formes d'engagement au monde qui sont non actives. De ce fait, l'énactivisme est tenu, d'une part, de remettre en question le cadre occidental sur lequel il se fonde, soit la dichotomie actif/passif. L'énactivisme doit aller au-delà des grandes dichotomies occidentales dans lesquelles sa théorisation de la cognition humaine demeure enfermée. D'autre part, l'énactivisme doit s'engager avec des théories et des savoirs *autres*, donc non issu du cadre traditionnel occidental – comme le stillness – afin de participer à la création d'une méthodologie qui conçoit la cognition comme allant au-delà de la dichotomie occidentale activité/passivité.

CONCLUSION

Ce mémoire fut l'occasion d'explorer les éléments de convergence entre l'énactivisme et les pensées décoloniales. En effet, bien que ces deux approches fleurissent chacune dans leur domaine, l'intersection entre ces deux approches n'avait pas été explorée jusqu'à présent. Une critique décoloniale est particulièrement pertinente dans le contexte de l'énactivisme puisque même si l'approche critique le cognitivisme et en ce sens s'éloigne du paradigme rationaliste occidental dominant, elle ne semble pas avoir constaté sa propre colonialité. L'objectif de ce mémoire était donc de proposer que l'énactivisme doit se décoloniser, afin d'explorer l'idée de la création d'une conception novatrice décoloniale de la cognition fondée dans la thèse énoncive.

Pour ce faire, nous devons d'abord mettre en place le contenu théorique nécessaire pour notre analyse comparative critique. Dans le premier chapitre, nous nous sommes donc intéressée au contexte d'émergence – entre autres à leur critique de la pensée rationaliste traditionnelle – ainsi qu'aux principaux éléments de l'énactivisme et des pensées décoloniales. La cognition humaine, selon l'énactivisme, peut se décrire à partir des thèses sur l'autopoïèse, les systèmes dynamiques, le caractère sensorimoteur, l'énonction du monde et la centralité de l'expérience. En ce qui a trait aux différentes thèses décoloniales, elles se regroupent habituellement sous différents thèmes centraux, dont la colonialité/modernité, la géopolitique de la connaissance et la liminalité. Cette dernière présentation nous a mené, à la fin du premier chapitre, à formuler certains desiderata qu'une théorie autocritique décoloniale doit satisfaire.

Nous avons soutenu, en premier lieu, qu'une conception autocritique de la cognition doit rendre compte du fait que la cognition humaine survient au sein d'une structure coloniale qui ordonne les relations de pouvoir entre les humain-es et avec leur environnement. L'énactivisme, pour se décoloniser, doit donc penser la cognition comme sous-tendue par la colonialité, notamment en ce qui a trait aux relations humaines et à l'activité dynamique. En second lieu, pour qu'une théorie soit autocritique décoloniale, elle est tenue de s'investir dans une méthodologie transformatrice impliquant la critique des cadres coloniaux qui la sous-tendent ainsi qu'un engagement avec des théories et des savoirs issus de contextes qui ont été marginalisés par l'hégémonie épistémique coloniale. Pour se décoloniser, l'approche énoncive est tenue de remettre en question sa propre

méthodologie tout en cherchant à s'engager dans une méthodologie décoloniale caractérisée par la critique des cadres coloniaux et l'engagement avec des savoirs non coloniaux. En ce sens, l'énactivisme doit se décoloniser minimalement sur ces deux fronts et c'est en respectant ces deux desiderata que l'énactivisme peut se décoloniser pour parvenir à une conception décoloniale de la cognition.

Pour explorer à quoi ressemblerait une conception décoloniale de la thèse énonciviste, nous nous sommes tournée vers une méthode comparative et critique, correspondant au second moment méthodologique du mémoire. Selon un premier aspect, l'énactivisme doit rendre compte de la matrice coloniale qui sous-tend les relations de pouvoir. Le second chapitre fut l'occasion de comparer la manière dont se retrouve l'ontologie relationnelle pour l'énactivisme et pour les pensées décoloniales. Si les deux approches se retrouvent sur cette base commune et partagent plusieurs éléments tels que les relations entre le vivant et son environnement, la vision énoncée et plurielle des mondes, et les possibilités d'action en termes de relations, l'énactivisme semble négliger la structure coloniale du pouvoir dans sa compréhension des relations. En effet, l'énactivisme, dans sa forme actuelle, semble être a-colonial et apolitique. Comme démontré à l'aide de la notion de « colonialité du pouvoir », toute relation humaine est nécessairement teintée d'une dimension politique coloniale, c'est-à-dire qu'elles sont imbriquées au sein d'une matrice coloniale de pouvoir. L'énactivisme, pour se décoloniser, doit donc rendre compte de la structure coloniale de pouvoir qui opère au sein des relations entre humain-es et avec leur environnement. Dans le cadre de notre étude sur les possibilités d'action, nous nous sommes intéressée à une méthodologie dite critique-éthique qui pourrait permettre de prendre en considération les relations de pouvoir en jeu dans les sollicitations ainsi que de s'engager dans une méthodologie transformatrice. Si nous nous y sommes intéressée dans le contexte des affordances et des sollicitations, il pourrait être intéressant éventuellement d'observer le potentiel de cette vision comme méthodologie pour décoloniser l'énactivisme.

Pour que l'énactivisme tendent vers une approche autocritique décoloniale, il doit, en plus de reconnaître la dimension politique coloniale qui se trouvent dans les relations, rendre compte de comment cette dimension se retrouve au sein même de son idée centrale selon laquelle la cognition émane de l'activité de l'organisme vivant. Dans le troisième chapitre, nous avons donc consacré notre intérêt sur l'activité dynamique du vivant. Autant du côté de l'énactivisme que des pensées

décoloniales, se retrouvent une compréhension de la régénération du vivant fondée dans une conception néomatérialiste de la matière, une temporalité centrée sur le mouvement continu et une importance accordée à l'expérience humaine incluant des éléments préréflexifs. Toutefois, il semble que l'énactivisme demeure enfermé dans une compréhension de la dynamicité comme basée uniquement sur l'activité de l'organisme vivant.

À l'aide du concept d'immobilité, nous avons exploré comment dans un contexte décolonial, l'engagement avec le monde peut se faire de manière non active. En effet, l'immobilité peut marquer une forme de résistance par le fait de ne pas se conformer à l'attente coloniale de passer par l'action. Ainsi, l'interaction dynamique entre l'humain-e et son environnement ne prend pas nécessairement une forme active, comme le démontre l'immobilité. L'énactivisme, dans sa version actuelle, ne parvient pas à saisir cette nuance selon laquelle l'activité dynamique peut être non active puisque c'est en vertu du contexte colonial qu'elle se présente ainsi, ce que l'approche énaïviste apparaît négliger jusqu'à présent.

Pour se décoloniser, l'énactivisme doit nécessairement prendre en considération la structure coloniale de pouvoir qui sous-tend la dynamicité pour ainsi saisir les différentes nuances de l'interaction dynamique du vivant avec son environnement. En effet, l'énactivisme doit élargir la manière dont il conçoit l'activité dynamique pour inclure les formes d'interactions qui sont simplement non-passives, sans nécessairement être actives. Ultimement, une conception novatrice, décoloniale de la thèse énaïviste de la cognition humaine implique la prise en compte de la matrice coloniale de pouvoir afin de reconnaître que parfois la cognition émane de l'activité de l'organisme vivant alors qu'il ne *fait* rien.

En parallèle, la décolonisation de l'énactivisme doit s'accomplir au niveau méta, par un engagement dans une méthodologie transformatrice décoloniale. En ce sens, l'énactivisme peut procéder par la remise en question des grands dualismes occidentaux qui sous-tendent son approche. Dans le cas particulier de l'énactivisme, il semble que la remise en question du dualisme activité/passivité, central à sa conception de la cognition, soit nécessaire. Sans pour autant être suffisante à elle-même, la remise en question de ce dualisme représente une base pour permettre la valorisation de connaissances marginalisées. En effet, comme nous l'avons vu, tout en allant au-delà de ce dualisme occidental, l'énactivisme doit chercher à cocréer, avec des théories

décoloniales, une conception de la cognition. C'est sur cette base que nous soutenons que même sur le plan méthodologique, l'énactivisme aurait intérêt à explorer, entre autres, le concept de stillness.

Ainsi, ce mémoire a cherché à avancer une critique de l'énactivisme à partir d'une analyse décoloniale, pour ensuite explorer à quoi ressemblerait une nouvelle perspective décoloniale de l'énactivisme qui intégrerait une reconnaissance de la matrice coloniale de pouvoir qui sous-tend les interactions entre humain-es et avec leur environnement, et qui prendrait part à une méthode décoloniale transformatrice de penser la cognition humaine. Ce travail peut également donner lieu à diverses retombées en ce qui a trait à des critiques plus larges des thèses externalistes en philosophie des sciences cognitives qui commencent à faire un pas vers la prise en compte des relations de pouvoir par le dialogue avec différentes approches, mais qui continuent de négliger la colonialité dans la conceptualisation de la cognition humaine. Nous entamons donc dans ce mémoire une théorisation décoloniale de la cognition humaine.

BIBLIOGRAPHIE

- Alcoff, L. M. (1999). Towards a phenomenology of racial embodiment. *Radical Philosophy*, 95(95), 15–26.
- Alcoff, L. M. (2006). *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford University Press.
- Alcoff, L. M. (2007). Mignolo's Epistemology of Coloniality. *The New Centennial Review*, 7(3), 79-101. <https://www.jstor.org/stable/41949566>
- Allen, C. J. (1997). When Pebbles Move Mountains: Iconicity and Symbolism in Quechua Ritual. Dans R. Howard-Malverde (dir.), *Creating Context in Andean Cultures* (pp. 73-84). Oxford University Press.
<http://ebookcentral.proquest.com/lib/uqam/detail.action?docID=271263>
- Al-Saji, A. (2009). A Phenomenology of Critical-Ethical Vision: Merleau-Ponty, Bergson, and the Question of Seeing Differently. *Chiasmi International*, 11, 375–398.
<https://doi.org/10.5840/chiasmi20091170>
- Al-Saji, A. (2014). A Phenomenology of Hesitation: Interrupting Racializing Habits of Seeing. Dans E. Lee (dir.), *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race* (pp. 133-172). SUNY Press.
- Anzaldúa, G. E. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute.
- Anzaldúa, G. E. (2015). Bearing Witness: Their Eyes Anticipate the Healing. Dans N. E. Cantú (dir.), *Ofrenda: Liliana Wilson's Art of Dissidence and Dreams* (pp. 31-33). Texas A&M University Press.
- Babin, S. (2017). Les multiples figures du féminisme / Feminism's Myriad Figures. *Esse arts + opinions*, 90, 6–7.
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press.
- Barandiaran, X. E., Di Paolo, E., & Rohde, M. (2009). Defining agency: Individuality, normativity, asymmetry, and spatio-temporality in action. *Adaptive Behavior*, 17(5), 367–386. <https://doi.org/10.1177/1059712309343819>
- Barbour, K. (2018). Embodied Ways of Knowing: Revisiting Feminist Epistemology. Dans L. Mansfield, J. Caudwell, B. Wheaton, & B. Watson (dir.), *The Palgrave Handbook of Feminism and Sport, Leisure, and Physical Education* (pp. 209-226). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/978-1-137-53318-0_14
- Bergson, H.-L. (2021). *Essai sur les données immédiates de la conscience* (10e éd.). PUF.

- Bhambra, G. K. (2014). Postcolonial and decolonial dialogues. *Postcolonial Studies*, 17(2), 115–121.
- Blaser, M. (2010). *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Duke University Press.
- Bluhm, R., Jacobson, A. J., & Maibom, H. L. (2012). Introduction. Dans R. Bluhm, A. J. Jacobson, & H. L. Maibom (dir.), *Neurofeminism* (pp. 1-10). Palgrave MacMillan.
- Bruineberg, J., Chemero, A., & Rietveld, E. (2019). General ecological information supports engagement with affordances for 'higher' cognition. *Synthese*, 196, 5231–525.
- Candiotto, L., & De Jaegher, H. (2021). Love in-between. *The Journal of Ethics*, 25(4), 501–524. <https://doi.org/10.1007/s10892-020-09357-9>
- Capetillo, L. (1911). *Mi opinión sobre las libertades, derechos, y deberes de la mujer*. CAPETILLO PERÓN. https://digital.kenyon.edu/espiritismo_capetillo/1
- Cassar, J. (2017). Becoming. *Newmaterialism*. <https://newmaterialism.eu/almanac/body/becoming.html>
- Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris del Punto Cero*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2008). (Post)Coloniality for Dummies: Latin American Perspectives on Modernity, Coloniality, and the Geopolitics of Knowledge. Dans M. Moraña, E. Dussel, & C. A. Jáuregui (dir.), *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate* (pp. 259-285). Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822388883-011>
- Castro-Gómez, S. (Trad. Kyle Kopsick & David Golding). (2023). Michel Foucault and the coloniality of power. *Cultural Studies*, 37(3), 444–460. <https://doi.org/10.1080/09502386.2021.2004435>
- Clark, A. (1997). *Being There*. MIT Press.
- Clark, A. (2013). Expecting the world: Perception, prediction, and the origins of human knowledge. *Journal of Philosophy*, CX(9), 469–496.
- Clark, A. (2016). *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind*. Oxford University Press.
- Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The extended mind. *Analysis*, 58, 7–19.
- Code, L. (1991). *What can she know? Feminist theory and the construction of knowledge*. Cornell University Press.
- Code, L. (2006). *Ecological thinking: the politics of epistemic location*. Oxford University Press.
- Colman, F. J. (2018). Agency. *Newmaterialism*. <https://newmaterialism.eu/almanac/body/becoming.html>

- Colombetti, G. (2014). *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind*. MIT Press.
- Coole, D. H., & Frost, S. (2010). *New materialisms: ontology, agency, and politics*. Duke University Press.
- Corris, A., & Chemero, A. (2022). Embodiment and Enactivism. Dans B. D. Young & C. Dicey Jennings (dir.), *Mind, Cognition, and Neuroscience: A Philosophical Introduction* (pp. 414-428). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003241898>
- Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. University of Minnesota Press.
- Crenshaw, K. (1995). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. Dans K. Crenshaw, N. Gotanda, G. Peller, & K. Thomas (dir.), *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement* (pp. 357-383). The New Press.
- Cudd, A. E. (2006). *Analyzing oppression*. Oxford University Press.
- Damasio, A. (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. G.P. Putnam's Sons.
- Dépelteau, F. (2018). Relational Thinking in Sociology: Relevance, Concurrence, and Dissonance. Dans F. Dépelteau (dir.), *The Palgrave Handbook of Relational Sociology* (pp. 3-33). Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-66005-9>
- De Jaegher, H. (2013). Rigid and Fluid Interactions with Institutions. *Cognitive Systems Research, 25-26*, 19–25.
- De Jaegher, H. (2021). Seeing and Inviting Participation in Autistic Interactions. *Transcultural Psychiatry, 0(0)*. <https://doi.org/10.1177/13634615211009627>
- De Jaegher, H., & Di Paolo, E. (2007). Participatory Sense-Making: An Enactive Approach to Social Cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences, 6(4)*, 485–507. <https://doi.org/10.1007/s11097-007-9076-9>
- De Jesus, P. (2018). Thinking through Enactive Agency: Sense-Making, Bio-Semiosis, and the Ontologies of Organismic Worlds. *Phenom Cogn Sci, 17*, 861–887. <https://doi.org/10.1007/s11097-018-9562-2>
- Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*. Columbia University Press.
- Di Paolo, E. (2005). Autopoiesis, Adaptivity, Teleology, Agency. *Phenomenology and the Cognitive Sciences, 4(4)*, 429–452. <https://doi.org/10.1007/s11097-005-9002-y>
- Di Paolo, E. A., Cuffari, E. C., & De Jaegher, H. (2018). *Linguistic Bodies: The Continuity between Life and Language*. MIT Press.

- Di Paolo, E., Rohde, M., & De Jaegher, H. (2010). Horizons for the Enactive Mind: Values, Social Interaction, and Play. Dans J. Stewart, O. Gapenne, & E. Di Paolo (dir.), *Enaction: Toward a New Paradigm for Cognitive Science* (pp. 33-87). MIT Press.
- Di Paolo, E., & Thompson, E. (2014). The Enactive Approach. Dans L. Shapiro (dir.), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition* (pp. 68-78). Routledge/Taylor & Francis Group.
- Doucet, A. (2018). Shorelines, Seashells, and Seeds: Feminist Epistemologies, Ecological Thinking, and Relational Ontologies. Dans F. Dépelteau (dir.), *The Palgrave Handbook of Relational Sociology* (pp. 375-391). Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-66005-9>
- Dussel, E. (2018). Siete hipótesis para una estética de la liberación. *Revista PRAXIS*, 77, 1–37. <https://doi.org/10.15359/77.1>
- Eggleston, J. D. (2020). *Encountering Agency with Decolonial Thought, New Materialism, and The Vegetarian* [Mémoire de maîtrise, Virginia Polytechnic Institute and State University].
- Escobar, A. (2004). Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality, and Anti-Globalization Social Movements. *Third World Quarterly*, 25(1), 207–230.
- Escobar, A. (2010). Ecologías políticas post constructivistas. *Sustentabilid(es)*, 2, 1–15.
- Escobar, A. (2013). En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico. *Tabula Rasa*, 18(18), 15–42.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones Unaula.
- Escobar, A. (Trad. R. Andrade Pérez, R. Andrade Pérez, A.-L. Bonvalot, E. Bordai, C. Bourguignon, P. Colin, A. Bednik, & A. Bednik). (2018). *Sentir-penser avec la terre: L'écologie au-delà de l'occident*. Éditions du Seuil.
- Escobar, A. (2015). Thinking-Feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South. *Antropólogos Iberoamericanos en Red*, 11(1), 11–32. <https://doi.org/10.11156/aibr.110102e>
- Fals Borda, O. (1984). *Resistencia en el San Jorge*. Carlos Valencia Editores.
- Fanon, F. (1971). *Peau noire, masques blancs*. Points.
- Fricke, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Frye, M. (1983). *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Crossing Press.
- Gallagher, S. (2005). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford University Press.

- Gallagher, S. (2011). Time in Action. Dans C. Callender (dir.), *Oxford Handbook on Time* (pp. 420-438). Oxford University Press.
- Gallagher, S. (2012). *Phenomenology* (1e éd.). Palgrave Macmillan.
- Gallagher, S. (2017). *Enactivist Interventions: Rethinking the Mind* (1ère éd.). Oxford University Press.
- Gallagher, S. (2018). Decentering the Brain: Embodied Cognition and the Critique of Neurocentrism and Narrow-Minded Philosophy of Mind. *Faculty of Law, Humanities and the Arts – Papers (Archive)*, 8–21.
- Gallagher, S., & Lindgren, R. (2015). Enactive Metaphors: Learning through Full-Body Engagement. *Educational Psychological Review*, 27, 391–404.
- Gallese, V., & Cuccio, V. (2015). The Paradigmatic Body: Embodied Simulation, Intersubjectivity, the Bodily Self, and Language. *Open MIND*, 14, 1–22.
- Gibson, J. J. (2015/1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Psychology Press.
- Glissant, É. (2008). Creolization in the Making of the Americas. *Caribbean Quarterly*, 54(1-2), 81–89. <https://doi.org/10.1080/00086495.2008.11672337>
- Grosfoguel, R. (2013). The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, XI(1), 73–90.
- Haslanger, S. (2012). *Resisting reality: social construction and social critique*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199892631.001.0001>
- Haslanger, S. (2016). What is a (social) structural explanation? *Philosophical Studies : An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 173(1), 113–130. <https://doi.org/10.1007/s11098-014-0434-5>
- Heidegger, M. (Trad. D. J. Schmidt). (2010). *Being and Time*. State University of New York Press.
- Heras-Escribano, M. (2021). Pragmatism, Enactivism, and Ecological Psychology: Towards a Unified Approach to Post-Cognitivism. *Synthese*, 198(S1), 337–363. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02111-1>
- Howard-Malverde, R. (1997). Introduction: Between Text and Context in the Evocation of Culture. Dans R. Howard-Malverde (dir.), *Creating Context in Andean Cultures* (pp. 3-18). Oxford University Press.
- Isasi-Díaz, A. M. (2012). Mujerista Discourse: A Platform for Latinas' Subjugated Knowledge. Dans A. M. Isasi-Díaz & E. Mendieta (dir.), *Decolonizing Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy* (pp. 44-67). Fordham University Press.

- James, W. (1952). *The Principles of Psychology*. Encyclopaedia Britannica.
- Johnson, M. (1987). *The Body and the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. University of Chicago Press.
- Johnson, M. (2007). *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. University of Chicago Press.
- Jordan-Young, R. M. (2010). *Brain storm: the flaws in the science of sex differences*. Harvard University Press.
- Keating, A. (2005). *EntreMundos/AmongWorlds: New Perspectives on Gloria Anzaldúa*. Palgrave Macmillan.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. Basic Books.
- León-Portilla, M. (1974). Testimonios Nahuas sobre la conquista espiritual. *Estudios de cultura náhuatl*, 11, 1–36.
- Longino, H. E. (1990). *Science as social knowledge values and objectivity in scientific inquiry*. Princeton University Press.
- Lugones, M. (1987). Playfulness, “World”-Travelling, and Loving Perception. *Hypatia*, 2(2), 3–19. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1987.tb01062.x>
- Lugones, M. (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Rowman and Littlefield.
- Lugones, M. (2005). From within Germinative Stasis: Creating Active Subjectivity, Resistant Agency. Dans A. Keating (dir.), *Entre mundos/among worlds: New Perspectives on Gloria E. Anzaldúa* (pp. 85-99). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781403977137_9
- Lugones, M. (2010). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia*, 25(4), 742–759. <http://www.jstor.org/stable/40928654>
- Maffie, J. (2008). Consciousness and Reality in Nahua Thought in the Era of Conquest. Dans H. Wautischer (dir.), *Ontology of Consciousness: Percipient Action* (pp. 97-126). MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/7415.003.0008>
- Maffie, J. (2014). *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*. University Press of Colorado.
- Maiese, M., & Hanna, R. (2019). *The Mind-Body Politic*. Palgrave Macmillan. <https://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=5806488>

- Malabou, C. (2004). *Que faire de notre cerveau?* Bayard.
- Maldonado-Torres, N. (2007). On the Coloniality of Being. *Cultural Studies*, 21(2-3), 240–270.
- Mariátegui, J. C. (2012). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana: ideología y política* (2e éd.). Minerva.
- Maturana, H. R. (1988). Reality: The Search for Objectivity or the Quest for a Compelling Argument. *Irish Journal of Psychology*, 8(1), 25–82.
- Maturana, H. R., & Varela, F. J. (1980). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living* (1e éd.). D. Reidel Publishing Company.
- Maturana, H. R., & Varela, F. J. (1987). *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. New Science Library.
- McWeeny, J. (2010). Liberating Anger, Embodying Knowledge: A Comparative Study of María Lugones and Zen Master Hakuin. *Hypatia*, 25(2), 295–315.
- McWeeny, J., & Maitra, K. (dir.). (2022). *Feminist Philosophy of Mind*. Oxford University Press.
- Medina, J. (2012). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*. Oxford University Press.
- Medina, J., Ortega, M., & Pitts, A. (dir.). (2020). *Theories of the Flesh: Latinx and American Feminisms, Transformation, and Resistance*. Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la Perception*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *L'Œil et l'esprit*. Gallimard.
- Mignolo, W. D. (2012/2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press.
- Mignolo, W. D. (2008). The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. Dans M. Moraña, E. Dussel, & C. A. Jáuregui (dir.), *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate* (pp. 225-258). Duke University Press.
- Mignolo, W. D. (2010). Aisthesis Decolonial. *Calle 14: Revista de Investigación en el campo del arte*, 4(4), 10–25.
- Mignolo, W. D. (2011a). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Duke University Press.
- Mignolo, W. D. (2011b). Decolonizing Western Epistemology / Building Decolonial Epistemologies. Dans A. M. Isasi-Díaz & E. Mendieta (dir.), *Decolonizing Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy* (pp. 19-43). Fordham University Press.

- Mignolo, W. D. (2014). Further Thoughts on (De)Coloniality. Dans N. Starbuck & C. Junker (dir.), *Postcoloniality, Decoloniality, Black Critique: Joints and Fissures* (pp. 21-51). Campus Verlag.
- Mignolo, W. D. (2015). Sylvia Wynter: What Does It Mean to Be Human? Dans K. McKittrick (dir.), *Sylvia Wynter: On Being Human As Praxis* (pp. 106-123). Duke University Press.
- Mignolo, W. D., & Walsh, C. E. (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Duke University Press.
- Mojica, L. (2021). The Enactive Naturalization of Normativity: From Self-Maintenance to Situated Interactions. *History and Philosophy of the Life Sciences*, 43(4).
<https://doi.org/10.1007/s40656-021-00479-3>
- Mojica, M. (2009). Stories from the Body: Blood Memory and Organic Texts. Dans S. E. Wilmer (dir.), *Native American Performance and Representation* (pp. 97-109). University of Arizona Press.
- Moraga, C., & Anzaldúa, G. (1983). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Kitchen Table Women of Color Press.
- Moya, P. M. L. (2002). *Learning from Experience: Minority Identities, Multicultural Struggles*. University of California Press.
- Newen, A., De Bruin, L., & Gallagher, S. (dir.). (2018). *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198735410.001.0001>
- Noë, A. (2004). *Action in Perception*. MIT Press.
- Okin, S. M. (1989). *Justice, gender, and the family*. Basic Books, Inc.
- Ortega, M. (2016). *In-Between: Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self*. SUNY Press.
- Pitts, A. J. (2021). *Nos/otras: Gloria E. Anzaldúa, Multiplicitous Agency, and Resistance*. SUNY Press.
- Pitts-Taylor, V. (2013). I Feel Your Pain: Embodied Knowledges and Situated Neurons. *Hypatia*, 28(4), 852–869.
- Pitts-Taylor, V. (2014). The Mind in the Body: Feminist and Neurocognitive Perspectives on Embodiment. Dans S. Schmitz & G. Höppner (dir.), *Gendered Neurocultures: Feminist and Queer Perspectives on Current Brain Discourses* (pp. 187–202). Zaglossus.
- Pohlhaus, G. (2012). Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of “Willful Hermeneutical Ignorance.” *Hypatia*, 27(4), 715–735.
<http://www.jstor.org/stable/23352291>

- Poks, M. (2015). Epistemic Disobedience and Decolonial Healing in Norma Elía Cantú's. *Studia Anglica Posnaniensia*, 50(2-3), 63–80. <https://doi.org/10.1515/stap-2015-0024>
- Quijano, A. (1993). Modernity, Identity, and Utopia in Latin America. *Boundary 2*, 20(3), 140–155.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina. Dans E. Lander & S. Castro-Gómez (dir.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122-151). CLACSO.
- Rietveld, R., & Kiverstein, J. (2014). A Rich Landscape of Affordance. *Ecological Psychology*, 26(4), 325–352. <https://doi.org/10.1080/10407413.2014.958035>
- Rivera, O. (2017). Epistemological and Aesthetic Dimensions of Transmodernism: Linda Martín Alcoff's and Alejandro Vallega's Readings of Enrique Dussel. *Inter-American Journal of Philosophy*, 8(2), 42–57.
- Rivera, O. (2019). Approaching Racial Embodiment, Aesthetics, and Liberation in José Carlos Mariategui's Seven Essays. *APA Newsletter for Hispanics in Philosophy*, 19, 8–12.
- Rivera, O. (2020). Stillness, Aesthesis, Resistance. *Critical Philosophy of Race*, 8(1), 84–101.
- Rivera, O. (2021). *Andean Aesthetics and Anticolonial Resistance: A Cosmology of Unsociable Bodies*. Bloomsbury Academic.
- Rivera, O., & Hajovsky, P. (2020). Visual Epistemologies of Resistance: Imaging Virgins and Saints in Contemporary Cusco. *Revista de Estudios Globales y Arte Contemporáneo*, 7(1), 237–266.
- Rivera Cusicánqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rivera Cusicánqui, S. (2015). *Sociología de la Imágen: Mirada ch'ixi desde la historia andina*. Tinta y Limón.
- Rivera-Rivera, M. (2011). Thinking Bodies: The Spirit of a Latina Incarnational Imagination. Dans A. M. Isasi-Díaz & E. Mendieta (dir.), *Decolonizing Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy* (pp. 207-225). Fordham University Press.
- Román-Odio, C. (2013). Nepantlismo: Chicana Approach to Colonial Ideology. Dans *Sacred Iconographies in Chicana Cultural Productions* (pp. 51-74). Palgrave Macmillan.
- Saïd, E. W. (1980). *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*. Éditions du Seuil.
- Santos, B. de S. (2012). Public Sphere and Epistemologies of the South. *Africa Development*, 37(1), 43–67.
- Santos, B. de S. (2014). *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. Paradigm.

- Santos, B. de S. (2018). *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9781478002000>
- Schaab, G. L. (2013). Relational Ontology. Dans A. L. C. Runehov & L. Oviedo (dir.), *Encyclopedia of Sciences and Religions* (pp. 1974-1975). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8265-8_847
- Schutte, O. (1998). Cultural Alterity: Cross-Cultural Communication and Feminist Theory in North-South Contexts. *Hypatia*, 13(2), 53–72.
- Schutte, O. (2018). De la Colonialidad del Poder al Feminismo Decolonial en América Latina. Dans M. Moraña (dir.), *Sujeto, Decolonización, Transmodernidad: Debates Filosóficos Latinoamericanos* (pp. 137-158). Iberoamericana.
- Scott, C. E. (2015). *livingdying*. *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, 48(2), 211–217.
- Scott, S. (2009). Embodiment as a Healing Process: Native American Women and Performance. Dans S. E. Wilmer (dir.), *Native American Performance and Representation* (pp. 123-135). University of Arizona Press.
- Sheya, A., & Smith, L. B. (2010). Development through Sensorimotor Coordination. Dans J. Stewart, S. J. Gapenne, & E. Di Paolo (dir.), *Enaction: Towards a New Paradigm for Cognitive Science* (pp. 123-143). MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262014601.003.0005>
- Spyrou, S. (2022). Relational Ontologies. Dans *Oxford Bibliographies in Childhood Studies*. Oxford University Press. <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199791231/obo-9780199791231-0260.xml>
- Stendera, M. (2015). Being-in-the-world: Temporality and Autopoiesis. *Parrhesia*, 24, 261–284.
- Thelen, E., & Smith, L. B. (1994). *A Dynamic Systems Approach to the Development of Cognition and Action*. MIT Press.
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Harvard University Press.
- Tillman, R. (2015). Toward a New Materialism: Matter as Dynamic. *Minding Nature*, 8(1), 31-36.
- Toohey, K. (2019). The Onto-Epistemologies of New Materialism: Implications for Applied Linguistics Pedagogies and Research. *Applied Linguistics*, 40(6), 937–956. <https://doi.org/10.1093/applin/amy046>
- Urban, P. (2015). Enactivism and Care Ethics: Merging Perspectives. *FILozOFIA*, 70(2), 119–129.

- Vallega, A. A. (2014a). *Latin American Philosophy from Identity to Radical Exteriority*. Indiana University Press.
- Vallega, A. A. (2014b). Exordio/Exordium: For an Aesthetics of Liberation Out of Latin American Experience. *Symposium*, 18(1), 125–140.
- Vallega, A. A. (2017). Towards a Situated Liberatory Aesthetic Thought. *Comparative and Continental Philosophy*, 9(2), 184–194. <https://doi.org/10.1080/17570638.2017.1332841>
- Vallega, A. A. (2020a). The Aesthetic-Cosmological Dimension of María Lugone’s Decolonial Feminism. *Critical Philosophy of Race*, 8(1-2), 61–83.
- Vallega, A. A. (2020b). The Descent of Thought and a Beginning of World Philosophies. *Journal of World Philosophies*, 5, 61–75.
- Vallega, A. A. (2022). From the Hermeneutics of Historically Effected Consciousness to Concrete Cosmological Understanding. Dans T. George & G.-J. van der Heiden (dir.), *The Gadamerian Mind* (pp. 463-486). Routledge.
- Varela, F. J. (1979). *Principles of Biological Autonomy*. North-Holland.
- Varela, F. J. (1996). Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3, 330–350.
- Varela, F. J., Rosch, E., & Thompson, E. (1991/2017). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Hau Books.
- Viveiros de Castro, E. (2019). Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge*, 25(1-3), 21–42.
- Walker, R. L. (2014). The Living Present as a Materialist Feminist Temporality. *Women: A Cultural Review*, 25(1), 46-61. <https://doi.org/10.1080/09574042.2014.901107>
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de) Coloniales de Nuestra Época*. Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador.
- Ward, D., Silverman, D., & Villalobos, M. (2017). Introduction: The Varieties of Enactivism. *Topoi*, 36, 365–375. <https://doi.org/10.1007/s11245-017-9484-6>
- Welch, S. (2019). The Phenomenology of a Performative Knowledge System: Dancing with Native American Epistemology. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-04936-2_3
- Weier, S. (2017). Interview with Walter D. Mignolo. Dans M. Woons & S. Weier (dir.), *Critical Epistemologies of Global Politics* (pp. 11-25). E-International Relations.

- Wildman, W. J. (2010). An Introduction to Relational Ontology. Dans J. C. Polkinghorne (dir.), *The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology* (pp. 55-73). Wm. B. Eerdmans Pub.
- Withagen, R. (2022). *Affective Gibsonian Psychology*. Routledge.
- Young, I. M. (1990). Five Faces of Oppression. Dans *Justice and the Politics of Difference* (pp. 39-65). Princeton University Press.
- Young, I. M. (1998). Throwing like a Girl: Twenty Years Later. Dans D. Welton (dir.), *Body and Flesh: A Philosophical Reader* (pp. 286-290). Blackwell Publishers Ltd.