

Faculté de philosophie, arts et lettres

LIBERTÉ MINEURE ET LIBERTÉ MAJEURE

Pour une lecture décoloniale de la genèse philosophique en Colombie

Auteur : Nicolas Meneses Alvarez.
Promoteur(s) : Marc Maesschalck.
Année académique 2022-2023.
Master en philosophie à finalité spécialisée: philosophies allemandes et françaises : enjeux contemporains.

CHAPITRE I : FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE LA DOCTRINE DU SYNODE DE JUAN DEL VALLE

14

LA POSITION INDIGENISTE ET LE PROTECTORAT D'INDIGENES	14
LE FONDEMENT IDEOLOGIQUE DU SYNODE : LA DOCTRINE DE L'EGALITE LASCASIENNE	16
L'HUMANITE PAR ANALOGIE	18
LE TROISIEME TERME DE L'ANALOGIE	21
LA PHILOSOPHIE DE LA LIBERTE LASCASIENNE	26
JUSNATURALISME ET RATIONALITE	27
LIBERTE DE DOMINATION : DROIT DE JURIDICTION ET DE PROPRIETE	28
LIBERTE DE SOUMISSION ?	29

CHAPITRE II : DISPOSITIONS INDIGENISTES DE LA LIBERTE

32

LES TROIS PRUDENCES ARISTOTELICIENNES DES INDIGENES	32
LIBERTE ET PROPRIETE DE LA TERRE	32
LA PROPRIETE DE LA TERRE ET LA JURIDICTION DE LA BULLE PAPALE	33
« LES PEUPLES D'INDIENS »	34
LE PRINCIPE DE RESTITUTION DES TERRES ET DES POSSESSIONS	37
LIBERTE ET VASSALITE	37
INDIGENES : SOYEZ LIBRES, SOYEZ VASSAUX !	37
LES TROIS SOURCES DE LEGITIMITE DU POUVOIR	39
LE TRIBUT : SYMBOLE DE LIBERTE	41
LE SYSTEME DOCTRINE-TRIBUT	43
LIBERTE ET EVANGELISATION	43
PRATIQUES DE L'EVANGELISATION	45
ÉVANGELISATION COMME EDUCATION	47
ESCLAVAGE ET EVANGELISATION	49

INTERMEZZO : PRAXIS INDIGENISTE ET INQUISITION

53

CHAPITRE III : LA CONCEPTUALITE MISAK

61

CHOSSES-CONCEPTS : LE CONCEPT DE CONCEPT DANS LA PENSEE MISAK	61
ABSTRACTION-CONCRETE ET PENSEE NON-REPRESENTATIVE	63
LA CATEGORIE D'ABSTRACTION	65
ABSTRACTION IDEALE	66
QU'EST-CE QU'UN PARADIGME	70
LE ROLE MODELISATEUR DU PARADIGME	72
LE PARADIGME COMME EXPERIENCE DU MONDE	73
PARADIGMES DE LA CONCEPTUALITE	76
LE PARADIGME DE LA SUBSTANTIALITE	76
LA MONOMANIE DU CONCEPT	78
LA NATURE DU CONCRET	80
LE PARADIGME DE LA RELATIONNALITE (VINCULARIDAD)	83
PRINCIPE DE CORRESPONDANCE	88
PRINCIPE DE PARITE COMPLEMENTAIRE	89

<u>CHAPITRE IV : VERS UNE PHILOSOPHIE MISAK DE LA LIBERTE : CONTRIBUTIONS A LA DEFINITION D'UN CONCEPT</u>	95
MAJORITAIRE ET MINORITAIRE : DE LA DOMINATION DE L'HOMME A L'ENGAGEMENT AVEC LE NUPIRAU	96
LA CATEGORIE DE LIBERTE MINEURE	100
LA CATEGORIE DE LIBERTE MAJEURE	103
LA DOUBLE SPIRALE ET L'ESCARGOT DE L'HISTOIRE : LE DEROULEMENT ET L'ENROULEMENT COMME MOUVEMENT DE LA LIBERTE MAJEURE	104
LA DOUBLE SPIRALE DE L'ESCARGOT COMME PRINCIPE DE TEMPORALITE ET D'ACTION	106
PISHI, FRAICHEUR ET HARMONIE COMME DETERMINATIONS DE LA LIBERTE MAJEURE	108
<u>CONCLUSION</u>	113
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	120

INTRODUCTION

Le point de départ de cette recherche est le sentiment d'insuffisance et d'asymétrie par rapport à la façon dont l'historiographie philosophique Colombienne raconte et construit un récit de l'identité intellectuelle nationale. Paul Ricoeur a montré l'importance du récit non seulement dans la constitution d'une identité – ce que toute identité est – mais plus particulièrement parce qu'elle met en avant sa *temporalité constitutive* : « Que le caractère doive être replacé dans le mouvement d'une narration, nombre de vains débats sur l'identité l'attestent, en particulière lorsqu'ils ont pour enjeu l'identité d'une communauté historique »¹. Dans ce sens, il est clair que l'historiographie philosophique, en tant que récit, est une tentative historique de comprendre la dimension temporelle constitutive de l'existence d'une communauté historique. Son caractère en quelque sorte.

En Colombie la tentative la plus notable pour mener à terme une telle entreprise a été proposée par l'emblématique groupe de Bogotá² dans la perspective d'une *histoire des idées*. Le collectif est le premier à avoir proposé un projet d'envergure qui prétend aborder la philosophie Colombienne par moments historiques depuis les processus de conquête, colonisation et pacification à partir du XVIème jusqu'aux processus de normalisation philosophique au XXème siècle. Mais l'insuffisance et l'asymétrie de cette entreprise commencent à se faire sentir lorsqu'on lit que « la consolidation de l'être géographique Colombien, commence à partir de la côte du Caraïbe avec le parcours que fait Rodrigo de Bastidas en 1500 depuis le Cap de la Vela jusqu'au Darién dans l'embouchure du fleuve Atrato »³. Pour les auteurs, l'être Colombien commence à peine à se dessiner entre 1500 et 1550, c'est-à-dire pendant la période de la conquête Espagnole de l'actuelle Colombie⁴.

Le problème de ce récit qui raconte « l'origine » de l'être Colombien, ce n'est pas le fait indéniable que l'invasion Européenne est à l'origine de la consolidation des républiques ibéro et anglo-américaines que nous connaissons actuellement. Le problème c'est qu'il s'agit d'un récit qui place à ce moment le début de l'histoire de la pensée colombienne comme une implantation européenne qui néglige l'histoire d'autres pensées avant, pendant et après la colonie. Ce faisant, l'historiographie philosophique confond l'origine avec le fondement d'une société qui se structurera à partir de cette période sur la base d'une asymétrie relationnelle avec les cultures Amérindiennes. Or, l'asymétrie qui est avant tout éthique se reflète dans l'injustice et inégalité des institutions⁵, comme le rappelle Ricoeur. L'historiographie philosophique du groupe de Bogota est dans ce sens l'illustration parfaite de l'injustice épistémique de l'institution que nous appelons philosophie.

¹ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 148.

² Collectif de philosophes de l'université Santo Tomas de Bogota qui, aux alentours des années 1970, a fait sienne la réflexion autour de la philosophie latinoaméricaine en Colombie.

³ G. MARQUÍNEZ ARGOTE – R. J. SALAZAR RAMOS – E. RODRÍGUEZ ALBARRACÍN – J. ZABALZA IRIARTE – D. HERRERA RESTREPO – L. TOVAR GONZÁLEZ, *La filosofía en Colombia: historia de las ideas*, Ed. El Buho, Bogotá 1992, p. 25.

⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁵ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 203.

Sans négliger l'effort fait par le collectif pour dépoussiérer la philosophie surtout politique à l'œuvre dans l'action de certains personnages importants dans le panorama national mais inconnus de tout le monde, effort qui a été aussi celui d'aborder le terrain de l'histoire des idées comme une zone de conflit ; le groupe de Bogota finit par aborder l'histoire de la philosophie en Colombie comme un grand processus d'acculturation. Cette énorme insatisfaction d'une histoire philosophique qui exclut l'histoire philosophique des peuples originaires, nous a poussé à nous intéresser au problème que les philosophes du groupe de Bogota considèrent, d'une manière ou d'une autre, comme le problème fondateur de la philosophie en Colombie : le problème que la liberté des indigènes d'Amérique a posé aux philosophes, théologiens et juristes durant la seconde moitié du XVI^{ème} siècle⁶. Philosophe de formation mais non pas de profession et sans avoir laissé d'autres écrits que les quatorze questions sur la légalité de la conquête traitées lors d'un synode diocésain en 1558 à Popayán, le premier évêque de Popayán, Don Juan del Valle, a participé à cette « genèse » intellectuelle en tant que figure emblématique de la lutte pour la défense de la liberté indigène et représentant en Colombie des idées indigénistes de Bartholomé de las Casas dont les principes se cristalliseront dans les « lois indiennes » et l'institution connue comme le « protectorat d'indiens ».

La perspective de l'histoire des idées du Groupe de Bogotá est problématique puisqu'elle attribue une certaine priorité de genèse philosophique à la catégorie de liberté chrétienne portée par la lutte indigéniste qui trouve sa figure emblématique en Colombie chez Juan del Valle, « grandissime prédicateur et philosophe », appelé dans son temps « esprit d'Aristote »⁷. Ce faisant, tout en se déclarant critique de l'eurocentrisme philosophique, le Groupe de Bogotá, n'interroge pas la manière dont la philosophie indigéniste elle-même exclut la perspective indigène de la liberté qu'elle prétend défendre. Face à ce constat et dans la perspective de l'histoire des idées prônée par le groupe de Bogotá, le problème auquel nous voudrions répondre est le suivant : N'y-a-t-il pas une philosophie de la liberté de tradition indigène qui mériterait d'être prise en compte dans le débat philosophique autour de la liberté indigène comme perspective des groupes sociaux directement concernés ?

Cette discussion autour de la liberté indigène au XVI^{ème} siècle mérite d'être reprise puisque loin d'être un problème pour ainsi dire « local » de l'histoire de la philosophie en Colombie, il est en réalité un problème continental qui traverse l'histoire générale de la philosophie en Amérique⁸. Mais à vrai dire c'est un problème transcontinental, puisque l'atlantique depuis 1492 sera lieu de convergence des cultures les plus variées à cause de l'esclavage colonial, et pivot de configuration politico-économique de la

⁶ G. MARQUÍNEZ ARGOTE – R. J. SALAZAR RAMOS – E. RODRÍGUEZ ALBARRACÍN – J. ZABALZA IRIARTE – D. HERRERA RESTREPO – L. TOVAR GONZÁLEZ, *La filosofía en Colombia*, op. cit.

⁷ J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, Editorial Universidad, Popayán 1961, p. 56.

⁸ J. ZABALZA IRIARTE – J. A. SUAREZ – L. J. GONZALEZ – R. ANTOLINEZ – R. J. SALAZAR RAMOS – M. DOMINGUEZ – E. RODRIGUEZ – D. HERRERA – L. TOVAR – P. GUADARRAMA, *La filosofía en America Latina: historia de las ideas*, El Buho, Bogotá, 1993.

Modernité comme concept⁹. Nous nous proposons de reprendre le débat autour de la liberté indigène au XVI^e siècle pour montrer qu'au moment où se configure une idée de liberté et d'égalité chrétiennes qui seront considérés comme les « ancêtres des droits de l'homme » chez Las Casas¹⁰ ou les « principes précurseurs des tous les mouvements humanitaires modernes »¹¹ chez Del Valle ; cette même liberté et égalité opère une occultation de la pensée indigène, la considérant irrationnelle, inexistante ou de l'ordre de la superstition. Nous suivons sur ce point le schème heuristique du concept Dusselien de modernité rationnelle et émancipatrice, qui développe en même temps un mythe « irrationnel » justifiant la violence¹². Dans cette perspective, notre recherche se veut une recherche historico-philosophique qui prend son point de départ aux enjeux de la liberté indigène au XVI^e siècle.

Or, le problème de la liberté indigène n'est pas un débat « d'archives » pour ainsi dire, relégué aux spécialistes de l'histoire des idées du XVI^e siècle puisque les cultures indigènes sont transversales à l'histoire de la modernité. C'est pourquoi, le débat autour de ce sujet a été repris par l'historiographie philosophique Colombienne du XX^e par le Groupe de Bogotá sous l'influence de la *philosophie de la libération* en montrant que la lutte indigéniste pour la liberté est un moment exemplaire de conflit au sein même de la conscience européenne. Ce faisant, le collectif montre comment l'indigène n'est pas une figure absente de l'histoire de la philosophie mais au contraire une figure indispensable, « source de conflit » dans la construction de la condition moderne. Au tout début du XXI^e dans la perspective du *tournant décolonial*, le philosophe Santiago Castro-Gomez dans le sillage Foucaldien d'une archéologie du savoir, illustre comment la controverse autour de la liberté indigène constitue le premier discours *moderne/colonial* et sa forme première de subjectivité mais aussi une première critique de ce discours¹³.

Ceci montre à quel point le parti pris par le groupe de Bogotá est problématique puisque la liberté indigéniste fait partie de *l'ethos* « catholique, humaniste et renaissant » européen de la première modernité qui justifiera en Amérique la colonisation de la mémoire, du langage et des systèmes de croyances au nom du progrès culturel¹⁴. Le problème de la liberté indigène est donc consubstantiel à l'émergence même du sujet moderne et ses formes de liberté subjective et gouvernementale et son topos est l'endroit même où on ne soupçonne même pas son existence : les colonies. Pourtant ceci nécessite d'une conceptualisation adéquate qui n'a pas été produite puisque d'un côté, comme le signale Castro-Gomez, le courant de la philosophie de la libération fonctionne comme un « romantisme des pauvres » qui

⁹ E. D. DUSSEL, 1492: *el encubrimiento del otro: hacia el origen del « mito de la modernidad »*: conferencias de Frankfurt, octubre de 1992, Ediciones Antropos, Bogotá, 1992, p. 7.

¹⁰ M. BEUCHOT, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Anthropos, Barcelona 1994, p. 13.

¹¹ J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios: estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, op. cit., p. 44.

¹² E. D. DUSSEL, 1492, op. cit., p. 7.

¹³ S. CASTRO-GÓMEZ, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005, p. 52.

¹⁴ *Ibid.*, p. 60.

substantialise la figure de l'indigène (campagnard et opprimé) comme altérité de la modernité tout aussi substantialisée et ne laisse pas de place pour penser les espaces hybrides, les croisements et la multiplicité épistémique¹⁵. Mais d'un autre côté, le courant décolonial auquel ce dernier philosophe appartient, ne laisse pas de place pour la pensée de « l'altérité indigène » elle-même, s'occupant seulement des pratiques (et c'est bien son mérite) concrètes qui ont pu l'occulter. Nous pouvons conclure que le débat autour de la liberté indigène revête une importance transversale pour penser les crises de la modernité, ce qui lui a valu la reprise par les philosophies critiques latino-américaines, mais faute d'intégrer les concepts de la pensée propre indigène, à l'image du perspectivisme amérindien proposé par Viveiros de Castro¹⁶ ; ce débat reste un débat moderne/colonial qui exclut la pensée du tiers directement concerné et occulte des véritables alternatives de sortie de la crise. C'est pourquoi le problème de la liberté des indigènes mérite d'être abordée critiquement depuis un autre angle : celui de la liberté chez les indigènes.

Ceci permettra de montrer non seulement que le problème de liberté indigène est avant tout une tentative pour faire rentrer les indigènes dans la cadre de socialité chrétienne et ne correspond pas pour cela à la liberté proprement indigène qui sera au contraire perturbée à jamais par la présence Ibérique ; mais aussi que le problème de la liberté comme genèse philosophique proprement américaine reste mal posé pour autant qu'il néglige toutes les traditions de pensée existantes dans le continent depuis des millénaires avant qu'ils n'arrivent les porteurs de la philosophie occidentale. De ce point de vue, la tradition philosophique qui nous semble la plus adéquate pour aborder la question de la liberté depuis une perspective indigène est celle des Misak. Cette confrontation s'avèrera riche en implications non seulement pour le problème de la liberté indigène dans l'histoire de la philosophie en Colombie mais pour penser à nouveaux frais la liberté autrement que comme autonomie.

Notre recherche sera organisée en quatre chapitres. Le premier chapitre intitulé *Fondements philosophiques de la doctrine du synode de Juan del Valle* sera dédié à analyser les grands principes philosophiques qui soutiennent la lutte pour la liberté des indigènes aussi bien que l'institution connue à l'époque sous le nom de « protectorat d'indiens ». Nous analyserons la réception des principes philosophiques qui permettent de définir la conception chrétienne de la liberté à l'œuvre guidant la défense des indigènes chez De Las Casas et Juan del Valle comme des représentants de la tradition scholastique Thomiste et Aristotélicienne de l'université de Salamanque du XVIème. De tels principes sont essentiellement véhiculés par le jusnaturalisme qui reconnaît à partir de la nature rationnelle de l'homme son droit de juridiction et de propriété dans ce que les philosophes du groupe de Bogota appellent la liberté personnelle de l'indien. La jouissance de ces droits est analoguée aux indigènes d'après le principe chrétien de l'égalité. La figure de Las Casas sera privilégiée pour exercer une influence considérable non seulement dans la formation même du

¹⁵ S. CASTRO-GÓMEZ, *Crítica de la razón latinoamericana*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2011, p. 80

¹⁶ E. VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, PUF, Paris, 2009.

protectorat d'indiens et du métier de protecteur mais aussi chez Juan del Valle, représentant en Colombie des idées indigénistes de l'évêque Dominicain de Chiapas.

Le deuxième chapitre intitulé *Dispositions indigénistes de la liberté* s'efforcera de montrer que les mesures prises dans l'application des principes libertaires chez les indigènes contredisent les principes mêmes de la liberté chrétienne qu'ils souhaitent défendre. Loin de constituer un simple défaut d'application de bons principes, ceci montre la contradiction même de l'implantation coloniale où l'impératif est celui de faire correspondre les droits formels des indigènes aux droits des envahisseurs. C'est pourquoi le principe Thomiste de l'analogie comme opération conceptuelle sera central dans la reconnaissance de l'humanité des indigènes permettant de faire reconnaître chez les indigènes leur aptitude anthropologique à la chrétienté. Nous analyserons en particulier les contradictions concernant la propriété de la terre dont les indigènes n'auront une juridiction qu'en apparence, la légitimité de la soumission à l'autorité du roi comme garantie de liberté et en particulier les pratiques d'évangélisation à laquelle les indigènes devront se soumettre comme condition d'accès à la liberté au détriment de leurs propres traditions de pensée et de socialité considérées désormais comme hérétiques.

Un moment intermédiaire intitulé *Praxis indigéniste et inquisition*, montrera la familiarité entre l'institution de l'inquisition et celle du protectorat d'indiens qui chez Juan del Valle sera aussi effective contre les abus des encomenderos, des « voisins » et des anciens conquistadors, qu'intransigeante envers les « hérésies » des indigènes. Dans ce sens, l'indigénisme révèle son caractère ambivalent pour être en même temps une lutte efficace et nécessaire contre les actes délétères de l'existence indigène pouvant mener à ce que tant d'auteurs qualifient de génocide indigène ; et l'installation et propagation de l'idéologie chrétienne au détriment des formes de vie indigènes se constituant ainsi dans l'action missionnaire comme l'acteur fondamental de l'ethnocide indigène. Grâce à l'action missionnaire les indigènes auraient sauvé leur corps mais perdu leur âme. Face à ce constat, il est possible de mettre en question le caractère émancipateur de la liberté chrétienne et poser la question de l'émancipation indigène dans les termes des catégories de vie et de pensée proprement indigènes.

Dans le troisième chapitre intitulé *La conceptualité Misak*, nous tisserons des fils de compréhension de la conceptualité indigène Misak tout à fait singulière par rapport à la conceptualité occidentale. Ceci est un moment nécessaire pour approcher l'idée d'un concept de liberté proprement indigène qui puisse montrer que la liberté se dit dans d'autres termes dans la société Misak et a en définitive été cassée aussi bien par les abus des encomenderos et conquistadors, que par l'imposition du droit des envahisseurs. Nous procéderons à un saut temporel qui n'en est un qu'en apparence puisque nous nous appuyerons sur des textes de philosophie indigène produits depuis les années 1980. Nous disons que c'est un saut temporel seulement en apparence puisque ces textes récupèrent la philosophie de vie indigène Misak de la tradition orale chez les Shures et Shuras (majeurs et majeures ou autorités indigènes) qui ont une mémoire bien plus puissante que celle des occidentaux et qui racontent les origines et les principes de vie et de gouvernance indigène bien avant l'invasion espagnole. Ces

textes en particulier ont le mérite de confronter les chroniques espagnoles de la conquête et les études anthropologiques qui les concernent avec la pensée et l'expérience propre. Dans ce chapitre il sera question de montrer que la conceptualité Misak est concrète et s'oppose à la conceptualité occidentale en ce qu'elle abstrait. Loin de procéder à soutenir la thèse d'un outillage cognitif différent ou de dire, pire encore, que la pensée indigène n'est pas capable d'abstraction ; nous montrerons qu'il s'agit d'une différence de paradigmes de conceptualité. Ceci implique une expérience du monde différente qui modélise aussi bien cognitive que normativement la conceptualité dans les problèmes et les solutions qu'elle se pose aussi bien que dans les entités du monde qu'elle conçoit. Or, nous nous efforcerons de montrer que la différence paradigmatique entre l'abstrait et le concret consiste essentiellement dans des opérations qui guident la constitution conceptuelle : abstraire c'est isoler, chercher la substance ; tandis que concrétiser c'est relier, chercher en quelque sorte le « avec quoi » de la génération de la vie. L'un est le paradigme occidental de la substantialité et l'autre est le paradigme Andin de la relationnalité. Ce dernier procède en particulier par l'établissement de relations réciproques et des parités complémentaires.

Enfin le quatrième chapitre intitulé *Vers une philosophie Misak de la liberté : contributions à la définition d'un concept*, nous explorons la catégorie de liberté notamment à partir du couple Majeur – Mineur qui nous sert de guide pour postuler l'existence d'un droit de liberté Majeur correspondant au devoir majeur de soutenir la vie du Nupirau, ce qui peut être traduit par communauté ou territoire dans la mesure où il comprend, la nature et ses êtres ; les esprits, leur histoire et leur rôle dans la dynamique de la vie ; aussi bien que la communauté de personnes humaines qui s'y trouvent reliées. Naturellement, La Nupirau définit une conception tout à fait différente de la communauté et de la nature dans un tissu de socialité indissociable qui peut être décrit avec le très mauvais concept d'animisme. Mais puisqu'il est mauvais nous garderons le terme Misak. Ce devoir majeur contraste avec l'expérience mineure d'une liberté qui devant le sublime de la nature ne voit que sa propre destination suprasensible aussi bien que sa capacité de domination sur ce qui le dépasse absolument. L'existence d'un droit et devoir majeur envers le Nupirau s'éloigne déjà de l'idée de propriété ou domination sur la terre comme condition nécessaire à l'épanouissement de la liberté chrétienne aussi bien que comme droit naturel sur celle-ci en tant qu'être raisonnable. Nous montrerons en particulier que la liberté majeure doit être comprise en rapport étroit avec le mouvement de la double spirale de l'escargot qui guide la pensée et l'action Misak par « les grandes choses qui ont fait les majeurs ». La liberté majeure finalement ne s'oppose pas à la liberté mineure qui se caractérise d'après le geste même de l'abstraction comme détachement et arrachement de soi, mais la comprend dans le mouvement plus vaste de cet escargot qui est comme une spirale d'équilibre et harmonie du Nupirau. Ceci permet de contrecarrer un certain préjugé de fixisme quant aux traditions indigènes. L'engagement envers cet équilibre du devoir majeur permet corrélativement de caractériser le droit au calme, la tranquillité et la fraîcheur comme attitudes politiques fondamentales dans la société Misak. Cette fraîcheur ou *Pishi* est un concept déterminant pour penser la liberté majeure. Les principes de réciprocité et de complémentarité qui fondent le système juridique Misak envers le Nupirau permettent de conclure que le concept de liberté majeure indigène est fondé sur des principes hétéronomes qui contribuent à la

réflexion contemporaine sur l'émancipation et la liberté comprise non pas comme autonomie mais comme hétéronomie sans servitude.

CHAPITRE I

FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE LA DOCTRINE DU SYNODE DE JUAN DEL VALLE

La position indigéniste et le protectorat d'indigènes

La liberté personnelle des indigènes des Amériques est un problème autour duquel se sont affrontées deux positions tout le long de la période connue comme de *pacification* entre les années 1500 et 1600¹⁷. Proposées par le célèbre historien Colombien-Ukrainien Juan Friede, ces positions sont, d'un côté *colonialiste* « exigeant que l'indien, dans la pratique coloniale, fût assujéti au colon et seulement à travers lui au roi et à ses représentants en Amérique ». D'un autre côté, la position *indigéniste* « exigeait que les indiens se subordonnent au roi de même que les colons, étant en charge les religieux du lien qui les maintenaient unis à la couronne »¹⁸. Cette dernière position deviendra en Espagne et aux Amériques une sorte de parti politique « auquel appartenaient non seulement les indiens mais aussi des vastes cercles de l'opinion publique espagnole »¹⁹. La défense du bon traitement des indigènes et de leur liberté personnelle a été le drapeau de lutte de l'institution appelée *protectorat d'indiens*.

Le protectorat d'indiens, fonction assumée *de facto* pour tous les évêques dans la première moitié du XVI^e siècle²⁰ est une conséquence directe de la *nouvelle législation indienne* de 1542 qui promulguait une interdiction générale de l'esclavage d'indigènes, l'abolition tacite des *encomiendas*, la restriction des conquêtes²¹, la taxation des tributs qui ne devait pas excéder ce que les indiens payaient à leurs naturels seigneurs d'avant la conquête²² et la « restitution de la part des *encomenderos* du surplus de ce qui avait été saisi au-dessus d'un tribut juste »²³. Dans ce sens il est possible de dire que le protectorat d'indigènes et la position indigéniste incarnaient les principes d'une lutte pour la liberté indigène. En Colombie, une des figures les plus célèbres du mouvement indigéniste est le premier évêque de Popayán Don Juan del Valle.

¹⁷ G. MARQUÍNEZ ARGOTE – R. J. SALAZAR RAMOS – E. RODRÍGUEZ ALBARRACÍN – J. ZABALZA IRIARTE – D. HERRERA RESTREPO – L. TOVAR GONZÁLEZ, *La filosofía en Colombia, op. cit.*, p. 48. Toutes les traductions sont nôtres.

¹⁸ J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, Editorial Universidad], Popayán, 1961, p. 18-19. Toutes les traductions sont nôtres.

¹⁹ *Ibid.*, p. 22.

²⁰ *Ibid.*, p. 29.

²¹ *Ibid.*, p. 48.

²² *Ibid.*, p. 108.

²³ *Ibid.*, p. 107.

Laissons clair dès le début l'optique générale qui traversera notre analyse de l'indigénisme : la valeur du protectorat, comme l'indique Friede, n'est pas « son efficacité politique mais sa valeur idéologique »²⁴. Il ne faudra pas croire que les luttes indigénistes des missionnaires que nous traiterons par la suite, reflètent la réalité sociale existante. C'étaient des idéaux humanistes face à une réalité générale insoutenable. Or, cette réalité coloniale a vaincu dans la réalité. Ce qui nous intéresse est de montrer que ces idéaux retenus par la philosophie pour leur valeur humaniste justement font entièrement partie de cette réalité coloniale. « Bartolomé de las Casas a vaincu Sepúlveda dans la polémique de 1550 à Valladolid, et a réussi Les Nouvelles Lois d'Indes, dans lesquelles on interdisait l'esclavage ; mais Sepúlveda a vaincu Las Casas dans les faits, car plusieurs des Nouvelles Lois ont été révoquées, et on a permis à nouveau les encomiendas »²⁵. Nous explorerons ceci plus en détail dans les chapitres suivants.

Né en Ségovie, Espagne et arrivé à Popayán en 1548 en tant qu'évêque de l'église érigée deux ans auparavant²⁶, Juan del Valle exerce dès son arrivée ses fonctions de protecteur d'indiens. Son activité se concentre surtout dans la lutte pour abaisser les tributs au moyen de la « taxation » et la promulgation d'instructions pour le bon traitement des indigènes. En 1558 il convoque un synode diocésain avec des lettrés pour répondre à 14 questions concernant la situation indigène. Nous rapportons ici les idées générales reprises par le philosophe German Marquinez Argote :

« On déclare injustes les guerres faites ou qui se font aux indiens, l'occupation de terres, la destitution de leurs légitimes seigneurs et l'appropriation de leurs biens ; on dénonce la maltraitance à laquelle sont soumis dans les tâches de service personnel et labeur dans les mines ; et de manière radicale on pose la thèse que « l'encomienda est contraire à l'universel bien et utilité des républiques de ces parties », à tel point que même pas le roi ne peut les octroyer. On interdit, en conséquence, de donner l'absolution et la communion aux encomenderos, pour être en péché publique, pendant qu'ils ne libèrent aux indiens encomendés et restituent leurs biens »²⁷.

Du Synode il en ressort la condamnation générale de l'encomienda, du service personnel, du labeur dans les mines et la charge d'indigènes²⁸ (si bien que cette pratique était courante chez les indigènes précolombiens mais non pas intensive, comme l'explique Friede²⁹) pour voir en elles des formes d'esclavage ou de service contre-droit. Dans la doctrine du synode, Del Valle insiste sur le caractère *contre-droit* du service personnel³⁰, de l'impossibilité de vendre des indigènes pour être *chose*

²⁴ *Ibid.*, p. 45.

²⁵ M. BEUCHOT, *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*, Editorial San Esteban, Salamanca 2013, p. 85.

²⁶ J. FRIEDE, *Don Juan del Valle, primer obispo de Popayán*, «Estudios Segovianos»/IV (1952), p. 42.

²⁷ G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *La filosofía colonial de los siglos XVI, XVII y XVIII en el Nuevo Reino de Granada*, «Universitas Philosophica», 12/23-24, 2014, p. 14.

²⁸ R. J. SALAZAR RAMOS, *Filosofía de la Pacificación en Colombia*, El Buho, Bogotá 1984, p. 274.

²⁹ J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, op. cit., p. 83.

³⁰ R. J. SALAZAR RAMOS, *Filosofía de la Pacificación en Colombia*, op. cit., p. 273.

*d'autrui*³¹, du travail minier comme étant *par la force et contre la volonté* des indigènes³². D'où il nous est possible d'avoir une meilleure idée de ce qu'est la liberté personnelle défendue par l'évêque : liberté de faire selon sa volonté ce qu'on connaît couramment sous le nom de *libre arbitre* mais aussi la notion de *propriété* à laquelle pouvaient avoir droit les indigènes.

Le fondement idéologique du synode : la doctrine de l'égalité Lascasienne

Or, pour bien saisir le concept de liberté mobilisé par l'indigénisme de Juan del Valle, nous devons avancer vers les fondements idéologiques de la praxis du protecteur d'indigènes. La doctrine du synode, comme l'affirme Marquinez-Argote, avait une inspiration nettement Lascasienne³³. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Dans le déjà classique « *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre* », Tzvetan Todorov oppose un couple de doctrines ou prémisses essentielles qui se recoupent avec les deux positions que Friede propose comme étant celles qui ont adoptés les espagnols face au « problème » de la liberté indigène. Ces positions sont liées comme le montre Todorov à la rencontre de l'autre des Européens. La doctrine de *l'inégalité* d'un côté, est fondée sur l'idée que les Espagnols se font des indigènes « selon laquelle ces derniers leur sont inférieurs, autrement dit, qu'ils sont à mi-chemin entre les hommes et les animaux »³⁴. On pourrait voir en elle le fondement doctrinal de la position *colonialiste*. Cette doctrine sera combattue par une doctrine de *l'égalité* qui « affirme au contraire l'égalité de tous les hommes »³⁵. Cette doctrine est en ce sens le fondement de l'indigénisme et du protectorat d'indigènes.

La doctrine de l'inégalité, explique Todorov, trouve ses fondements chez Aristote dont le représentant le plus aguerri est l'humaniste Juan Ginés de Sepulveda qui a traduit *la Politique* en latin et est lui-même l'un des meilleurs spécialistes de la pensée aristotélicienne de son temps³⁶. Sepulveda croit, dit Todorov, « que la hiérarchie, non l'égalité, est l'état naturel de la société humaine »³⁷ et donne quelques exemples d'une supériorité dite naturelle : « le corps doit être soumis à l'âme, la matière à la forme, les enfants aux parents, la femme à l'homme et les esclaves aux maîtres »³⁸. C'est cette idée qui lui permet de justifier la guerre de conquête contre les indigènes qui « en prudence comme en adresse, et en vertu comme en humanité, (...) sont aussi inférieurs aux Espagnols que les enfants aux adultes et les femmes aux hommes. Entre eux et les Espagnols, autant de différence qu'entre des gens féroces et cruels et des gens d'une

³¹ *Ibid.*, p. 272.

³² *Ibid.*, p. 274.

³³ G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *La filosofía colonial de los siglos XVI, XVII y XVIII en el Nuevo Reino de Granada*, op. cit., p. 14.

³⁴ T. TODOROV, *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, Seuil, Paris, 1982, p. 186.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 193.

³⁷ *Ibid.*, p. 194.

³⁸ *Ibid.*

extrême clémence, entre des gens prodigieusement intempérants et des êtres tempérants et mesurés ; et j'oserais dire autant de différence qu'entre les singes et les hommes »³⁹.

Ainsi, si la position colonialiste concevait la figure de l'encomendero comme médiation nécessaire pour la soumission des indigènes, c'est parce qu'au fond la soumission elle-même n'était pas questionnable, étant les indigènes des êtres inférieurs, des esclaves par nature, argument Aristotélicien rapporté ici par Todorov : « Quand les hommes diffèrent entre eux autant qu'une âme diffère d'un corps et un homme d'un brute (...), ceux-là sont par nature des esclaves »⁴⁰. C'est dans cette perspective que pour Sepulveda « il est légitime d'assujettir par la force des armes les hommes dont la condition naturelle est telle qu'ils devraient obéir aux autres, s'ils refusent cette obéissance et qu'il ne reste aucun autre recours »⁴¹. C'est une des raisons qui devrait rendre la guerre légitime et a été proclamée dans le discours de Valladolid.

« Dans son dialogue *Democrates Alter (Sepulveda)* s'inspirant des principes et des affirmations particulières qu'il trouve dans la politique d'Aristote, il déclare toutes les hiérarchies, malgré leurs différences de forme, fondées sur un seul et même principe : « la domination de la perfection sur l'imperfection, de la force sur la faiblesse, de l'éminente vertu sur le vice. »⁴²

A l'opposé, la doctrine de l'égalité défendue par Bartholomé de las Casas se réclame de l'enseignement de Christ et s'oppose à Aristote avec le principe d'aimer son prochain comme soi-même. Bien qu'il fût un philosophe profond, dit Las Casas, « Aristote n'était pas digne d'être sauvé et d'atteindre Dieu par la connaissance de la vraie foi »⁴³. Las Casas considère l'indigène comme le prochain du chrétien espagnol, son égal dans la foi. Il n'ignore pas les oppositions ou les inégalités mais elles ne sont pas naturelles et indépassables comme dans l'opposition maître-esclave où ce dernier est intrinsèquement inférieur. Pour lui l'esclavage est une situation purement accidentelle et non pas naturelle car « l'opposition fondamentale est celle entre croyant et incroyant, chrétien et non-chrétien »⁴⁴ alors que, ce dernier est un « être puisqu'il lui manque, au moins partiellement la raison, qui donne la définition même de l'homme, et qui ne peut pas s'acquérir à la manière de la foi »⁴⁵ L'indigène n'est donc pas condamné puisque sa différence, sa condition de fait peut être « remédiée » par la foi :

« Tout comme il n'y a aucune différence naturelle dans la création des hommes, il n'y a non plus aucune différence dans l'appel à les sauver tous, qu'ils soient barbares ou sages, puisque

³⁹ *Ibid.*, p. 195.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 194.

⁴¹ *Ibid.*, p. 196.

⁴² *Ibid.*, p. 194.

⁴³ *Ibid.*, p. 204.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

la grâce divine peut corriger l'esprit des barbares de sorte qu'ils aient un entendement raisonnable »⁴⁶

Ici, la chrétienté et non pas les différences de fait entre les humains acquiert un caractère omni-compréhensif et universel. Elle se fait synonyme de nature humaine pour les indigènes qui se voient attribuer par Las Casas une nature « chrétienne »⁴⁷ : « Les lois et les règles naturelles et les droits des hommes sont communs à toutes les nations, chrétienne et gentille, et quelle que soit leur secte, loi état, couleur et condition, sans aucune différence ». C'est pourquoi on peut dire que la base de la générosité de la doctrine de l'égalité n'est rien d'autre que l'attribution aux indigènes d'une disposition naturelle pour recevoir le christ et atteindre l'humanité des chrétiens :

« Les indiens sont si doux et décents que, plus que toute autre nation dans le monde entier, ils sont enclins et prêts d'abandonner l'adoration des idoles et d'accepter, province par province et peuple par peuple, la parole de Dieu et la prédication de la vérité »⁴⁸

Ainsi, l'indigénisme de Las Casas comme celui de Del Valle serait, comme l'affirme Todorov, motivé par un *préjugé d'égalité* qui consiste à « identifier purement et simplement l'autre avec son propre « idéal du moi »⁴⁹ auquel seront peu à peu assimilés les indigènes. En effet, le mouvement Lascasien, comme l'a appelé Friede, ne récuse pas la colonisation mais lutte pour en mener une sur le plan spirituel d'abord. « Las Casas ne veut pas faire cesser l'annexion des Indiens, il veut simplement que ce soit fait par des religieux plutôt que par des soldats »⁵⁰. En ce sens on peut dire que le protectorat d'indiens a été un dispositif que nous pouvons appeler *d'assimilation*, de *compréhension* ou dans les termes de Guattari et Deleuze un *appareil de capture*.

L'humanité par analogie

Cependant, avant de qualifier de préjugé, comme le fait Todorov, la doctrine chrétienne de l'égalité sur laquelle repose entièrement la liberté indigéniste, il convient d'élucider l'opération spécifique par laquelle l'humanité indigène est reconnue sur la base de sa similitude avec l'humanité espagnole : l'analogie Thomiste. L'analogie, dit Argote, « se dit de plusieurs choses avec signification en partie égale en partie diverse »⁵¹. En effet, selon la doctrine Thomiste des universels, l'analogie est un point moyen entre l'équivoque et l'univoque, c'est-à-dire entre ce qui est complètement divers dans sa signification et ce qui est toujours égal. « Les analogues sont **distinctes**, c'est-à-dire en partie signifient le même et en partie quelque chose de divers »⁵².

⁴⁶ *Ibid.*, p. 206.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 207.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 210.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 216.

⁵¹ G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *Ideología y praxis de la conquista : denuncia de Montesinos y Las Casas*, Nueva América, Bogotá, 1990, p. 63.

⁵² *Ibid.*, p. 64.

L'analogie se distingue ainsi de l'univocité qui détermine l'identité stricte des termes dont la seule différence porte sur l'aspect numérique, c'est-à-dire le simple fait d'être plusieurs exemplaires d'une même chose. Cette identité-équivalence anéantit la singularité et la diversité des termes pour les faire converger dans la même chose. « L'égalité-équivalence fait valoir couramment comme argument la commune nature humaine mais oublie qu'une telle nature est essentiellement individualisée et située »⁵³.

Mais si elle se distingue de l'univocité, l'analogie s'oppose à l'équivocité qui « se dit des choses variées avec signification (*secundum rationem*) totalement distincte dans chaque cas (...) le fait que d'elles se dise un terme commun est quelque chose qui arrive par pur hasard et sans fondement : « *a casu et fortuna* », écrit Saint Thomas »⁵⁴. Dans le cas qui nous occupe, dit Marquinez-Argote, « la thèse équivociste affirme que non tous les hommes qui se disent hommes, sont véritablement des hommes : les indiens ne sont pas des hommes, les noirs non plus ; ceux qui leur appliquent pareil nom le font équivoquement et par erreur »⁵⁵.

Or, l'analogie, moyen terme entre l'équivocité et l'univocité, est elle-même caractérisée selon Argote, comme étant *analogique* puisque « il y a autant de classes d'analogie comme points intermédiaires existent entre l'équivocité et l'univocité. Quelque fois le terme analogue est plus proche d'un extrême, d'autres fois il arrive l'inverse »⁵⁶. En effet, l'analogie elle-même peut être plus proche de la thèse équivociste comme dans la première classe d'*analogie d'attribution ou de dépendance* où « les inférieurs analogués (*inferiora analogata*) pendent extrinsèquement ou intrinsèquement d'un principal analogant (*Princeps analogans*) ». Ici, « La raison analogue, ou propriété qui fonde l'analogie, (l'humanité) descend ou se projette de haut en bas (*ab uno*), tandis que ceux d'en bas reçoivent la grâce analogue par sa relation à un principal (*ad unum*) »⁵⁷.

Cette première classe d'analogie peut prendre à son tour deux modes : le premier, « intentionnel mais non réel »⁵⁸, est celui de la *dépendance extrinsèque ou de domination* où « ce qui se dit des inférieurs (raison analogue) ne s'accomplit pas formellement en eux »⁵⁹. Le second mode d'analogie est celui de la *dépendance intrinsèque de participation ou d'incorporation* où la raison analogue s'accomplit non seulement dans le principe mais aussi dans les inférieurs analogués uniquement dans la mesure où ceux-ci participent du premier comme dans le schème classique substance-accident où les accidents tirent leur existence de la substance.

⁵³ *Ibid.*, p. 80.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 66.

Correspondent à l'analogie de dépendance extrinsèque les thèses qui reconnaissent l'humanité des indigènes (humanité théorique) mais légitiment la nécessité d'une domination par les Espagnols qui les réduit à la condition de serfs étant donné l'état de « sauvagerie » ou de « barbarie » dans lequel ils se trouvent (situation réelle d'esclavage). Marquinez-Argote donne l'exemple de Sepúlveda qui dans son ouvrage *Democrates Alter* écrit : « avec parfait droit les espagnols prévalent sur ces barbares du Nouveau Monde et îles adjacentes, lesquels en prudence, génie, vertu et humanité sont aussi inférieurs aux espagnols comme les enfants aux adultes, et les femmes aux hommes »⁶⁰. D'un autre côté, représentent l'analogie de dépendance intrinsèque, les thèses qui conçoivent l'état de domination comme un état de tutelle qui se justifie par le profit que peut en tirer l'insuffisante humanité indigène encore en état larvaire. L'exemple est encore celui de Sepúlveda qui dit : « quelle chose aurait pu arriver à ces barbares de plus convenable et salubre que de demeurer soumis à l'empire de ceux dont la prudence, vertu et religion les aurait convertis de barbares, tels qu'à peine méritaient le nom d'êtres humains, en hommes civilisés tant qu'ils peuvent l'être »⁶¹.

Or, si l'analogie de dépendance attribue la notion d'humanité aux indigènes sur la base de l'humanité espagnole, elle correspond en réalité à une « équivocité sous couvert d'analogie » (*aequivoca secundum analogiam*) ou « équivocité exprès » (*aequivoca a consilio*)⁶². A cette fausse analogie, s'oppose la seconde classe d'analogie ou de *proportionnalité* qui exclut la domination et incorporation puisqu'elle « se dit des choses avec signification en partie égale en partie diverse, due à certaine similitude (et non pas dépendance) de proportion »⁶³ où la raison analogante (l'humanité) se vérifie de manière diverse dans chaque analogué. Cette proportionnalité peut être à son tour *propre* si elle se respecte et se vérifie dans les deux parties ou *impropre* si elle se donne proprement seulement dans une des parties comme dans le cas du langage métaphorique, par exemple⁶⁴. Le Thomisme, affirme Marquinez-Argote, « n'est pas pour la diversité équivoque, ni pour l'égalité univoque, mais pour la distinction analogique et dialogique selon proportion et équité »⁶⁵. Ainsi, d'après cette analogie de proportionnalité propre qui est « le point de vue sur l'homme de l'école Thomiste et Salmantine »⁶⁶, l'humanité des indigènes n'est pas réduite à l'identité univoque avec l'humanité des espagnols ni non plus à une différence radicale qui les exclue de cette humanité.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 69.

⁶³ *Ibid.*, p. 74.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 71.

Derrière la fameuse proclamation de Bartolomé de Las Casas : « Toutes les nations du monde sont hommes »⁶⁷, se trouve cette vision anthropologique et mode d'analoguer typique de l'école de Salamanque⁶⁸ qui est le fondement de la défense de l'humanité des indigènes de la part de missionnaires et théologiens thomistes comme Antonio de Montesinos, l'auteur du célèbre serment, et Bartholomé de las Casas, ancien encomendero converti, évêque de Chiapas et procureur des indiens ⁶⁹. Selon Marquinez-Argote, la défense de l'égalité d'humanité entre Espagnols et indigènes est à vrai dire, selon le mode d'analogie de proportionnalité, un refus de la dépendance au service de « l'interrelation et l'enrichissement mutuel, (où il y a) des fonctions et des positions, toutes importantes »⁷⁰. L'analogie Thomiste, dit-il, « est profonde et vraie »⁷¹ et se présente comme un moyen terme entre l'équivocité et l'univocité qui admet la diversité de l'humanité.

Le troisième terme de l'analogie

Or, l'idée de fonctions et de positions implique une certaine hiérarchie favorisant selon Marquinez-Argote l'équité, l'interrelation et l'enrichissement mutuel dans ces relations de type structurel qu'il conçoit dans le fondement Thomiste de la défense de l'égalité Lascasienne des Indigènes. En effet, plusieurs fois dans le texte Marquinez-Argote admet que l'analogie Thomiste de proportionnalité n'exclut pas le fait qu'il y ait « dans la création un ordre ou gradation selon plus ou moins (*per prius et posterius*) et, pour le même, une ordination de quelques réalités à d'autres. »⁷² Et même s'il affirme que ce n'est pas celui-ci le cas discuté car son analyse se réfère aux relations entre les humains (et non pas avec Dieu), nous devons considérer que cette hiérarchie de « dépendance amoureuse dans laquelle les créatures participent de la source de tout bien ou Cause première »⁷³ est un troisième terme qui entre lui-même en composition dans l'équation analogique pour être le marqueur de la réalité des Espagnols par rapport à la réalité des indigènes à laquelle elle s'impose comme une ordination. Car, il faut le dire une fois pour toutes, les relations humaines déployées dans la conquête d'Abya Yala, aussi bien pour la réduction à l'esclavage des populations indigènes que pour la défense de leur liberté, furent médiées par la relation avec le Dieu chrétien comme cadre logique et ontologique de référence.

Dans le cas de l'analogie de proportionnalité, l'ordre de gradation « *per prius et posterius* » ou l'ordre de la création, est en réalité **le critère par excellence** qui définit le cadre au sein duquel l'analogie de proportionnalité elle-même est possible. Ce n'est que dans la cadre de la chrétienté comme cadre de référence de l'humanité et de la

⁶⁷ *Ibid.*, p. 70.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 71.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 70.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 76.

⁷¹ *Ibid.*, p. 75.

⁷² *Ibid.*, p. 69.

⁷³ *Ibid.*

raison analogante, que l'analogie est possible. Bien plus, ce critère est à proprement parler le sens de cette humanité que les missionnaires ont voulu reconnaître aux indigènes et qui a pour ceci le sens d'une attribution. L'ordre de la création est ainsi le critère même de l'humanité en dehors duquel il n'y en a pas. Pour bien saisir le sens chrétien qui définit le cadre d'humanité au sens duquel l'analogie de proportionnalité est rendue possible comme condition de possibilité même de l'analogie (en ce sens il faudrait dire que ce cadre est transcendantal) ; il est nécessaire de s'attarder un peu sur le sens que Thomas D'Aquin donne à la proportionnalité et la fonction qu'il lui attribue au sein de sa doctrine de l'analogie de l'être. Nous reprendrons les analyses de Bernard Montagnes dans sa thèse de doctorat intitulée *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* qui reprend l'actualité des discussions autour du thème de l'analogie chez Thomas d'Aquin et explique avec clarté les fondements philosophiques de cette doctrine.

Tout d'abord rappelons que l'analogie est chez Thomas D'Aquin une doctrine métaphysique qui cherche à répondre au problème de l'unité dans l'être de l'un et du multiple dans la perspective de la doctrine chrétienne de la création. Comme le rappelle Bernard Montagnes, « l'analogie veut traduire la diversité et la multiplicité à l'intérieur de l'être »⁷⁴ et répond à la question : Comment les principes sont-ils communs à tous les êtres étant donné la diversité de leurs catégories ? Pour répondre à ce problème ontologique antique, Thomas d'Aquin élabore une synthèse du thème Aristotélicien de l'unité d'ordre, de la théorie platonicienne de la participation et de la doctrine chrétienne de la création. Rappelons brièvement la doctrine de l'analogie par rapport à un premier que Thomas d'Aquin emprunte directement à Aristote d'après laquelle « l'être se dit des acceptions multiples mais unifiées par référence à un sens fondamental qui est celui de la substance »⁷⁵. Ici, le terme d'analogie traduit une idée d'unité (unité analogique) entre des « êtres différents dont chacun comporte une nature propre et une définition distincte, mais qui ont ceci en commun qu'ils sont tous en rapport à l'un d'entre eux à qui l'acception commune convient au premier chef »⁷⁶. Cette unité analogique, Thomas d'Aquin l'entend au sens étymologique de proportion⁷⁷ ce qui veut dire un rapport *pro portio* ou entre parties. Or, cette référence au sens premier, dit Montagnes, Thomas d'Aquin l'entend au sens d'un « rapport de causalité ontologique reliant les analogués au premier »⁷⁸. C'est nous qui signalons la notion de causalité ontologique puisqu'elle est fondamentale.

D'un autre côté, la théorie platonicienne de la participation postule que « l'être est participé par degrés à partir de celui qui est l'être par essence, il y a à la fois diversité

⁷⁴ B. MONTAGNES – T.-D. HUMBRECHT, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, les Éd. du Cerf, Paris, 2008, p. 4.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 12.

essentielle des participants et unité par rapport au premier de qui ils tiennent leur commune perfection »⁷⁹. Ici, l'unité analogique de causalité ontologique et l'unité de participation substantielle avec l'être, rejoignent le troisième terme de la série, à savoir la doctrine de la création qui conçoit une « dépendance profonde de tous les êtres à l'égard de celui qui est la plénitude de l'être : tout ce qu'ils sont, ils le doivent à celui qui est la source de tout être et la cause de toute réalité. L'unité n'est plus celle que procurent des relations externes, elle provient maintenant de la participation de l'être divin par les créatures »⁸⁰. Ainsi, la théorie de l'analogie de l'être répond essentiellement chez Thomas d'Aquin à la question du comment concevoir le rapport des êtres à l'Être. En conséquence, l'unité analogique est essentiellement l'unité proportionnelle avec le Dieu chrétien.

Ainsi, l'unité de l'analogie proportionnelle suppose, comme il semble évident, la référence à ce premier qui est Dieu et ceci en deux dimensions : une « horizontal » qui concerne l'analogie prédicamentale qui est celle des « divisions de l'être selon les catégories » et où Dieu est la substance, « être fondamental et principal parce qu'ontologiquement autonome, tandis que l'accident est de l'être relatif, tout ordonné à la substance dont il est l'achèvement et dont il dépend pour être »⁸¹. La causalité ontologique postule ainsi une dépendance causale dans l'être à l'égard de Dieu supposée dans l'unité analogique. La dimension « verticale » appelée aussi « analogie transcendante » est constituée par les degrés de substantialité et par la hiérarchie formelle qu'ils incluent »⁸². Ici, « le degré suprême, c'est l'être divin » et « les êtres s'assemblent en une hiérarchie ordonnée (*ordo et grades*), depuis la perfection suprême du premier être jusqu'aux réalisations inférieures, proches de l'indétermination de la matière »⁸³. L'analogie chez Thomas d'Aquin suppose en conséquence une unité ontologique de causalité, d'ordre et de perfection entre les créatures et Dieu. En effet, Thomas d'Aquin « rattache l'unité proportionnelle à l'unité d'ordre et définit l'unité analogique par la référence à un premier »⁸⁴ car chez lui, dit Montagnes, « l'unité proportionnelle résulte de l'unité d'ordre comme une fonction dialectique de son fondement ontologique »⁸⁵. De ce point de vue, l'analogie de proportionnalité n'est pas réductible à une simple opération logique car elle est causalité ontologique.

On voit comment, l'analogie de proportionnalité qui, selon Marquinez-Argote, « exclut positivement la dépendance quand celle-ci signifie domination et incorporation univoque à un déterminé mode d'être homme »⁸⁶, n'exclut pas en réalité

⁷⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 6.

⁸¹ *Ibid.*, p. 14.

⁸² *Ibid.*, p. 15.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁶ G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *Ideología y praxis de la conquista : denuncia de Montesinos y Las Casas, op. cit.*, p. 74.

ladite dépendance ontologique et ordre hiérarchique à l'égard de Dieu qui détermine au contraire un mode particulier d'être homme : l'homme chrétien. C'est effectivement ce que Las Casas entend quand il prêche que « toutes les nations sont hommes », à savoir qu'il n'y a pas entre les humains de hiérarchie ontologique, puisqu'ils sont tous (à condition d'être reconnus dans leur humanité) en situation de dépendance à l'égard de Dieu. Nous pouvons en conclure que l'unité transcendantale dans l'être entre les créatures et Dieu est le critère et le sens de la doctrine de l'analogie sur laquelle se base la reconnaissance et l'attribution de l'humanité aux indigènes. Le sens même de l'humanité est celui de cette unité transcendantale de dépendance avec le Dieu chrétien. En dehors de ce critère il n'y a pas d'humanité. Ceci explique bien pourquoi la reconnaissance de l'égalité et de la liberté des indigènes était en réalité une reconnaissance de leur aptitude anthropologique à recevoir Dieu, c'est-à-dire à se christianiser. Bien plus, ceci permet de comprendre pourquoi l'endoctrinement dans la foi chrétienne et la correspondante chasse aux superstitions était à vrai dire la condition *sine qua non* de la reconnaissance d'humanité. Reconnaissance qui a ceci d'inégale qu'elle correspond à l'attribution d'un Dieu chrétien.

Une objection qu'on pourrait nous faire est que les missionnaires ne pouvaient pas défendre une condition anthropologique différente à laquelle ils appartenaient et qui était courante en Europe Ibérique. Et en effet, l'Europe n'était pas libre du monothéisme chrétien au XVI^{ème} siècle. Notre intérêt n'est pas celui d'exiger aux hommes d'une autre époque d'être différents à ce qu'ils pouvaient être, mais celui de montrer que l'unité transcendantale avec le Dieu chrétien est le critère d'humanité qui fonctionne comme cadre ontologique dans lequel la liberté et l'humanité des indigènes est « reconnue ». Ceci suffit pour montrer que le respect de la vie des indigènes a été conditionnée par leur entrée dans ce cadre ontologique chrétien (l'orbe chrétien), avec ses hiérarchies données et ses représentants royaux qui, depuis des terres étrangères s'acquittaient la possession et juridiction des terres et des âmes Américaines.

Ainsi, la reconnaissance de l'humanité et de la liberté aux indigènes est en réalité la reconnaissance de leur appartenance à ce cadre ontologique étranger et possède en conséquence le sens d'une attribution : l'attribution de l'humanité chrétienne aux indigènes. Dans cette perspective, la raison analogique d'humanité établie de façon proportionnelle aux indigènes et aux espagnols par Las Casas n'a rien de proportionnel en ceci qu'elle suppose l'analogie de dépendance ou d'attribution avec le Dieu chrétien des Espagnols. En effet, si elle était véritablement proportionnelle, les Espagnols eux-mêmes (inclus Las Casas et Del Valle) auraient dû être ouverts à la possibilité de se nourrir des religions des indigènes et en fin de compte de s'y convertir. En ce sens, l'opération d'analogie d'humanité repose en dernière instance sur une opération d'attribution spirituelle aux indigènes complètement partielle et à laquelle ils se trouvent soumis. Or, que la reconnaissance d'humanité repose sur une condition partielle suffit pour montrer qu'il ne s'agissait pas d'une véritable reconnaissance mais d'un conditionnement ou d'une acculturation qui a le sens d'une

soumission spirituelle. Voilà le cadre de la liberté indigène, une liberté qui avait un sens intrinsèquement chrétien.

Une autre objection qu'on pourrait nous poser à cet égard c'est : Qu'est-ce qui nous permet de dire qu'il s'agissait d'une soumission et non pas d'un enseignement, par exemple l'enseignement de la liberté à travers l'enseignement de la foi ? Avant d'essayer de répondre il faut noter qu'une idée pareille suppose qu'à la base les indigènes n'étaient pas libres ou que, s'ils croyaient l'être, cette liberté était en réalité fausse et qu'en fin de comptes seule la foi chrétienne permet la véritable liberté. L'objection d'un authentique chrétien pourrait être qu'en réalité personne, peu importe si on est croyant ou non, si on est chrétien ou non, ne connaît la véritable liberté sans se confronter aux mystères de la foi. Or, il faut considérer que l'idée d'enseignement de la spiritualité chrétienne suppose soit un manque de spiritualité propre et pourquoi pas d'éducation, soit un état infantin qui exigerait une telle éducation. Un examen ultérieur des pratiques qui ont rendu possible la transmission de la doctrine chrétienne à Popayán de la part de Juan del Valle permettrait d'élucider ce point.

Cependant, il faut insister sur le fait que nous ne voulons pas minimiser ni dénigrer les luttes de Las Casas et d'autres défenseurs d'indigènes comme Del Valle qui, « en demandant une attitude plus humaine à l'égard des indiens, font la seule chose possible et vraiment utile »⁸⁷ puisque de toutes façons suggérer au roi de renoncer à ses royaumes (comme Del Valle lui-même l'a fait) semble une proposition illusoire dans le cadre d'une colonisation. Mais il faut reconnaître que l'indigénisme est bien une idéologie colonialiste et que le concept de liberté est inlassablement marqué par la colonisation. Ceci, comme le dit Todorov, « n'enlève rien à la grandeur des personnages mais permet bien au contraire de juger lucidement leur politique »⁸⁸. Pourrait-on dans de telles conditions prétendre à une validité universelle d'un tel concept et quelles en seraient les *déterminations coloniales* ? Considérons le fait que la défense de la liberté des indigènes était profondément indissociable de l'entreprise évangélisatrice. Et celle-ci a permis de consolider, conduire et maintenir le cadre politique de la colonisation de façon durable :

« Les Espagnols ne se rendent pas compte, écrit Motolinia, que s'il n'y avait pas eu les frères (Dominicains et Franciscains), ils n'eussent plus eu des *serviteurs*, que ce soit dans leurs maisons ou sur leurs terres, car *ils les eussent tous tués*, comme il ressort de l'expérience à Saint-Domingue et dans les autres îles, où les indiens furent exterminés »⁸⁹.

Voilà pourquoi « il est bon qu'aucun Indien ne soit réduit en esclavage »⁹⁰. C'est d'ailleurs une des raisons que Las Casas brandit pour atteindre la conscience royale. Avec ceci nous ne voulons pas suggérer que la défense des indigènes a eu pour but

⁸⁷ T. TODOROV, *La conquête de l'Amérique*, op. cit., p. 218.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 219.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 218.

⁹⁰ *Ibid.*

unique de s'assurer durablement des serviteurs mais qu'elle a permis de stabiliser durablement l'économie de la colonie. Ici, il est utile de rappeler la différence que fait le philosophe Colombien Roberto Salazar Ramos entre *conquête*, comme étant caractérisée par la recollection prédatrice et la *colonisation* qui se caractérise par le travail productif et l'établissement dans la terre⁹¹. En ce sens, il a bien raison de dire que l'évangélisation est « l'essence spirituelle de la colonisation, l'autre visage de la production et de l'établissement dans la terre »⁹².

Tout paraît indiquer que la liberté pour les indigènes défendue par les protecteurs d'indiens peut être caractérisée en fin de comptes comme une *liberté de soumission*. Mais une soumission libre qu'est-ce que cela veut dire ? Il est intéressant de noter que la position indigéniste, sur la base de l'analogie, demandait la reconnaissance de l'égalité des indigènes avec les Espagnols et en conséquence le respect de la liberté de soumission au roi, ce qui implique, comme il est évident, que les Espagnols eux-mêmes étaient à leur tour soumis mais aussi, ce qui est moins évident, qu'ils concevaient cette soumission comme une forme de liberté. Pour comprendre ceci il nous faut élucider le sens philosophique de la liberté défendue par Las Casas car à vrai dire nous ne l'avons pas défini jusqu'à présent.

La philosophie de la liberté Lascasienne

Dans son ouvrage *Philosophie et politique chez Bartolomé de Las Casas*, Mauricio Beuchot montre que la liberté pour le frère dominicain peut être définie comme un *droit naturel* de l'être humain consistant d'un côté, selon la conception médiévale de la liberté individuelle « dans la possibilité de choisir au moins entre deux alternatives »⁹³. De ce point de vue elle est individuellement ce qu'on connaît couramment comme libre arbitre. Celle-ci consiste dans « la liberté de conscience, de credo, de pensée, d'expression, de maîtrise (*dominio*) et d'action »⁹⁴. D'un autre côté, puisque « naturel est à l'homme d'être un animal sociable », dit Las Casas, et qu'elle se réalise en société⁹⁵, la liberté, selon la conception sociale et politique des modernes, consiste dans le choix du gouvernant et « l'idée de contrat ou pacte civique »⁹⁶ en vue du bien commun. La liberté s'exprime dans cette perspective sous la forme de « libertés, facultés et garanties qui s'exercent dans la vie sociale. Elles sont déjà des libertés du sujet, dans la ligne des droits subjectifs »⁹⁷. Cette notion est « apparue au XIV^{ème} siècle, et désigne la faculté ou le pouvoir qu'a le sujet de mettre en œuvre sa liberté »⁹⁸. Ainsi, comme le montre Beuchot, la liberté de Las Casas est au carrefour du moyen âge et de l'âge moderne.

⁹¹ G. MARQUÍNEZ ARGOTE – R. J. SALAZAR RAMOS – E. RODRÍGUEZ ALBARRACÍN – J. ZABALZA IRIARTE – D. HERRERA RESTREPO – L. TOVAR GONZÁLEZ, *La filosofía en Colombia*, op. cit., p. 47.

⁹² *Ibid.*, p. 85.

⁹³ M. BEUCHOT, *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*, op. cit., p. 128-129.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 129.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 129.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ P. DUCAT – J. MONTENOT, *Philosophie, le manuel*, Ellipses, Paris, 2013, p. 541.

Nous pouvons dire de cette manière que, si la liberté est pour Las Casas un droit naturel, alors elle appartient à ce « corps de doctrines fondées sur la nature même de l'homme, censées être universelles et immuables, et donc en usage dans l'ensemble des sociétés humaines »⁹⁹. Ce corps doctrinal est aussi connu sous le nom de *jusnaturalisme*. Selon cette perspective de la philosophie du droit romain et scholastique, « la nécessité engendre droit, ce qui veut dire que selon les distinctes nécessités humaines, émergent les droits humains qui correspondent »¹⁰⁰. Ainsi, la liberté est un droit naturel parce qu'elle fait partie des besoins et tendances de la nature humaine. « Tant de son corps que de son âme l'homme a des besoins »¹⁰¹, dit Las Casas. Or, si la liberté est un droit de la nature humaine, alors il convient d'élucider à quoi correspond cette « nature humaine ». Ceci implique déjà que la définition de liberté chez Las Casas dépend de son anthropologie philosophique.

L'anthropologie philosophique de Las Casas est fortement influencée par l'aristotélisme et le Thomisme de l'école de Salamanque à laquelle il appartenait. C'est pourquoi Las Casas :

« Conçoit l'homme comme un être animé, c'est-à-dire, avec corps et âme, ce qui lui donne une dignité qui est par-dessus les autres étants du monde. L'être humain a connaissance et volonté et en conséquence est libre. Il s'unit à d'autres pour vivre en société. L'être humain est personne et ce caractère d'être personnel lui confère une dignité très grande. Mais le plus important c'est que cette dignité rend tous les hommes libres et égaux. C'est déjà l'individu de la renaissance, mais comme personne il est celui de la scolastique. Du nominalisme il prend la notion de droits subjectifs ou individuels, à travers de Vitoria et Soto, disciples des nominalistes de Paris »¹⁰².

Or, il faut mentionner que parmi ces caractéristiques de la nature humaine, la plus importante, celle qui fait son essence pour Las Casas est sa rationalité : « Le droit naturel se base sur la nature humaine, qui est sa rationalité »¹⁰³. Mais il ne s'agit pas, explique Beuchot, de la raison humaine comprise comme rationalité stratégique et calculatrice, comme elle a été comprise après l'illustration, « mais une rationalité qui cherche le bien de l'être humain, la *droite* raison »¹⁰⁴. Ainsi, la raison humaine, c'est-à-dire sa connaissance et volonté, agit en fonction des nécessités de l'être humain et pour cela elle est synonyme de justice. La rationalité est avant tout une faculté morale qui oriente l'agir humain dans la recherche du bien. Concluons de ce point que l'anthropologie philosophique de Las Casas lui permet de définir la nature humaine comme celle d'un être animé, social, personnel et avant tout rationnel.

Si alors la liberté est un droit naturel, c'est-à-dire qui découle de la nature humaine et que l'essence de cette nature est la rationalité ; il nous faut en conséquence conclure que la liberté elle-même découle de la rationalité de l'homme « qui possède l'intellect

⁹⁹ *Ibid.*, p. 540.

¹⁰⁰ M. BEUCHOT, *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*, op. cit., p. 41.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, p. 50.

¹⁰⁴ *Ibid.*

et la volonté pour se diriger librement dans ses actions »¹⁰⁵. En effet, dit Las Casas, « la liberté est un droit inhérent à l'homme nécessairement et depuis le début de la nature rationnelle, et c'est pour ça droit naturel »¹⁰⁶. Si alors nous devons définir la liberté par rapport à la nature de la raison, celle-ci correspondrait au droit d'agir avec justesse. Pourtant, il y a encore un élément à tenir en compte. En effet, quand Las Casas explique la liberté comme un droit naturel qui découle de la nature rationnelle de l'homme il dit « depuis l'origine de la nature rationnelle tous les êtres humains naissent libres (...) Et la raison est que la nature rationnelle essentielle et absolument n'est pas ordonnée à un autre être comme à sa fin, comme d'homme à homme, selon dit Saint Thomas »¹⁰⁷. Nous devons en conclure que pour Las Casas la nature de la raison est de n'être « ordonnée » qu'à sa propre fin. Elle est en un mot *autonome* puisqu'elle se donne à elle-même ses propres fins et donc ses propres lois, pour ainsi dire. Elle s'oppose à l'hétéronomie puisqu'elle ne peut pas être ordonnée à un autre homme et sa liberté consiste dans le fait qu'elle dépend d'elle-même. Ainsi, « l'homme, parce qu'il est rationnel est libre »¹⁰⁸. La nature autonome de la rationalité permet de conclure que la notion même de liberté est pour Las Casas pensée en des termes d'autonomie. La liberté est, dans cette perspective, le droit naturel à l'autonomie.

Nous pouvons conclure de cette partie que les fondements anthropologiques et philosophiques de la liberté chez Bartholomé de Las Casas permettent de la définir de la façon suivante : la liberté est un droit naturel qui consiste individuellement dans le libre arbitre et socialement dans le choix d'un gouvernant dérivant dans le pacte civique. Elle est, en raison de la nature rationnelle humaine, l'agir juste et autonome. C'est pourquoi la liberté implique aussi bien le fait de ne pas être soumis en esclavage à l'égard de quelqu'un d'autre, aussi bien que de ne pas avoir soi-même des esclaves. C'est pourquoi, rappelle Beuchot, dans sa réflexion philosophique Las Casas « arrivait à voir qu'en niant la condition humaine rationnelle et libre chez les indiens, c'étaient les mêmes conquistadors qui diminuaient leur propre humanité, agissant comme irrationnels, inhumains »¹⁰⁹. On peut dire en un mot que pour Las Casas la liberté est la possibilité et la capacité venant de la nature rationnelle humaine de choisir de manière juste et autonome aussi bien les actions propres que ses gouvernants en vue du bien commun.

Liberté de domination : droit de juridiction et de propriété

Mais à cette définition il faut ajouter un élément important. Las Casas conçoit que pour se diriger librement dans ses actions, l'être humain possède intellect et volonté mais il nécessite aussi des moyens de les réaliser. Et ceci est un droit naturel inséparable de la liberté : « l'homme a besoin de se procurer les moyens pour sa subsistance, et aussi de les posséder. Il doit travailler et avoir possession sur ses choses et ses terres »¹¹⁰. Ainsi, de cette nécessité naturelle des moyens découle selon Las Casas le *droit à la propriété*,

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 96.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 40.

ce qui fait partie de sa liberté. Or, ce droit à la propriété des choses et des terres correspond aux droits individuels ou à la liberté individuelle déjà explicitée. Mais à celui-ci s'ajoute un autre qui est le *droit de juridiction*, qui correspond à la dimension sociale et politique de la liberté selon « la nécessité d'avoir des autorités, aussi bien lui-même quant à ceux sur qui il a autorité, comme également avoir des autorités qui régissent la société, c'est-à-dire, des gouvernants et juges qui aient juridiction »¹¹¹. Ce droit de juridiction s'exerce sur les personnes et ne peut en aucun cas être confondu avec la possession qui quant à elle s'exerce sur des choses et des terres.

Ensemble, le droit de propriété et le droit de juridiction, composaient ce qui à l'époque s'appelait *Domination* ou *Maîtrise* (*Dominio en espagnol*). Ce mot est difficilement traduisible en français puisqu'il doit être compris en même temps comme le fait de dominer quelque chose et donc de la maîtriser ; et comme le champ d'extension de cette maîtrise, c'est-à-dire comme le mot domaine en français l'indique. On dit en espagnol « tener dominio » qui peut être traduit littéralement en français par « avoir domaine ». Même si nous préférons cette expression littérale de l'espagnol pour indiquer ces deux dimensions de la domination, nous garderons le mot maîtrise pour éviter la confusion. Ainsi, le droit à la maîtrise implique d'un côté le droit subjectif à la possession et de l'autre à la juridiction. La domination faisait en ce sens partie fondamentale de la liberté pour Las Casas :

« Le concept de domination comme équivalent au droit, c'est-à-dire que la domination a avoir avec le droit subjectif, avec celui qui a la personne, et ceci pose déjà Las Casas dans la modernité qui aura cette idée du droit comme pouvoir (*potestad*) qu'on a et qui est double, puisque des fois il sera pure juridiction, comme dans le cas du gouvernant avec ses sujets ; et des fois il sera de possession comme dans le cas du propriétaire de quelque chose »¹¹²

Avec ce dernier élément nous pouvons tenter une définition plus complète du concept de liberté pour le frère dominicain : conformément à la nature rationnelle de l'homme, la liberté est le droit naturel à choisir de manière juste et autonome aussi bien les actions propres et ses gouvernants en vue du bien commun, que les moyens pour y parvenir, ce qui correspond au droit de dominer ou de maîtriser, c'est-à-dire de posséder des objets et de terres et d'avoir juridiction sur d'autres personnes.

Liberté de soumission ?

Ceci doit nous permettre de répondre à la question que nous avons posé au début de notre analyse du concept de liberté chez Bartholomé de las Casas, à savoir comment est-il possible que l'indigénisme défende une liberté de soumission au roi d'Espagne, ne laissant pas d'autre alternative que cette soumission à laquelle les Espagnols eux-mêmes étaient soumis afin de devenir leurs égaux ? En effet, la soumission au roi n'était pas conçue par Las Casas comme une perte de liberté car la définition de la liberté même permet de concevoir que sa réalisation ne peut se faire qu'en société, société laquelle nécessite d'un gouvernant capable de bien mener le peuple dans sa recherche du bien commun. En effet, la juridiction « laquelle a été conférée par toute

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*, p. 57.

la communauté en qui elle était comme dans sa source originairement »¹¹³, correspond plus précisément à l'obligation des gouvernants et des rois de « l'accomplissement de la fin de l'État, et cette fin est le bien commun, sans détriment dans la mesure du possible du bien individuel ou de la liberté des individus »¹¹⁴. La domination de juridiction est en ce sens une prolongation de la liberté et une nécessité car « le peuple est la cause efficiente et finale des gouvernants, dit Bartholomé »¹¹⁵. Dans cette perspective, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi « les gouvernants et rois ont domination de juridiction mais non pas domination de possession ou propriété des personnes ou des biens de leurs sujets. Et peu importe, dit Bartholomé, « que disent les rois que leur royaume est leur, car ceci doit se comprendre uniquement par rapport à la juridiction et protection du royaume »¹¹⁶.

La soumission au roi est donc à comprendre selon le modèle du pacte qui veut que c'est en vue de la réalisation de la liberté que l'obéissance au roi est bénéfique car elle est une prolongation et une nécessité de la liberté même et de la nature sociale de l'homme. Voilà le sens de cette liberté de soumission et de la soumission comme liberté. La soumission doit se comprendre alors comme le fait d'être sous la juridiction du roi d'Espagne. Ainsi, le respect pour la liberté prêché par le jusrationalisme de l'école de Salamanque, était un respect de la rationalité, de la justice et de la domination (propriété et juridiction) nécessaires à l'épanouissement de la nature humaine, ce qui peut se traduire par une lutte pour la dignité humaine. La lutte pour la liberté menée par le frère Bartholomé de Las Casas était en ce sens une lutte pour la *dignité humaine* en correspondance avec l'essence de l'homme.

Nous analyserons par la suite les éléments théoriques et pratiques qui concrétisent la doctrine Lascasienne de la liberté en des dispositions s'appliquant aux indigènes. Cela nous permettra de montrer les contradictions entre la théorie philosophique de la liberté et son application aux indigènes. On verra en particulier que l'adéquation conceptuelle de la liberté au cadre anthropologique chrétien, fait que la liberté correspondait à un ensemble de prescriptions permettant l'entrée des indigènes dans ce cadre anthropologique. L'asymétrie existante entre la théorie philosophique de la liberté et l'ensemble de dispositions ou applications pratiques et théoriques pour les indigènes, permet de pointer le caractère asymétrique de la liberté indigéniste elle-même profondément ancrée dans la conception de l'orbe chrétien et l'obligation que l'entreprise évangélisatrice posait comme condition d'entrée dans le cadre anthropologique européen.

¹¹³ *Ibid.*, p. 42.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 57.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 56.

CHAPITRE II

DISPOSITIONS INDIGENISTES DE LA LIBERTE

Les trois prudences Aristotéliennes des indigènes

Une prémisses fondamentale de la défense de la liberté indigène chez l'évêque de Chiapas et donc de la reconnaissance de leur humanité, c'est la reconnaissance de la rationalité des indigènes. En effet, si la rationalité comme on l'a vu, est un trait essentiel de la nature humaine, reconnaître que les indigènes étaient des êtres rationnels était une condition pour reconnaître leur humanité et par conséquent la liberté qui en découle. Pour ceci, comme le montre Beuchot, Las Casas se base sur les trois formes de prudence signalées par Aristote et qu'il constate dans l'organisation de la socialité indigène. Toutes les trois se basent sur l'idée d'une gouvernance et gestion autonome à plusieurs échelles. La première forme est la prudence monastique ou individuelle « par laquelle ils se régissent eux-mêmes »¹¹⁷. Cette forme de prudence correspond la gouvernance de soi de l'individu capable de se prescrire des normes. La deuxième forme de prudence est économique ou domestique « par laquelle ils régissent leur maison et leur famille »¹¹⁸. Cette forme de prudence correspond à la première forme de gouvernance des autres. Finalement, la troisième forme de prudence est la prudence politique ou civile qui correspond à la gestion des gens et des ressources à une grande échelle. Ce sont ces trois formes de gouvernance et d'autonomie individuelle, économique et politique sur lesquelles s'appuie Las Casas pour affirmer la rationalité de l'indigène.

Ceci semble évident dès lorsqu'on se rappelle que la prudence ou *φρόνησις* correspond chez Aristote à « ce mode d'être qui, guidé par la vérité et la raison, détermine notre action, en ce qui regarde les choses qui peuvent être bonnes pour l'homme »¹¹⁹. Or, rappelle Alfredo Gomez-Muller, « à la différence de la décision réfléchie, qui est l'acte à la fois intellectuel et pratique résultant de la délibération, la phronèsis est une vertu, c'est-à-dire, un mode d'être habituel »¹²⁰. Ainsi, en montrant que les indigènes sont prudents dans l'agir individuel, économique et politique ; Las Casas entend dire non seulement qu'ils sont rationnels mais qu'ils sont vertueux. Et puisque l'humain est libre par sa nature rationnelle, la rationalité des indigènes est le sol qui permet d'affirmer qu'ils sont libres.

Liberté et propriété de la terre

Analysons par la suite les dispositions libertaires concernant la propriété de la terre. Nous nous proposons de montrer dans cette section que le droit à la propriété de la terre conçu théoriquement et défendu par la lutte indigéniste comme principe

¹¹⁷ M. BEUCHOT, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, op. cit., p. 50.

¹¹⁸ M. BEUCHOT, *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*, op. cit., p. 50.

¹¹⁹ ARISTOTE, A. GOMEZ-MULLER (éd.), *Ethique à Nicomaque*, LGF, Paris, 2003, p. 245.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 25.

fondamental de la liberté des indigènes, est contredit par les dispositions concrètes qui en réalité conditionnent l'accès à la terre au lieu de le garantir.

La propriété de la terre et la juridiction de la bulle papale

La première disposition qui est en réalité le cadre fondamental qui conditionne l'accès à la terre est l'évangélisation. Rappelons rapidement que la juridiction des terres Américaines a été donnée à la couronne Espagnole par la bulle papale d'Alexandre VI. Comme le rappelle Juan del Valle dans la onzième question de son synode de 1558, c'est la prédication de l'évangile « la fin pour qui leur a été faite cette donation de ces si grandes provinces »¹²¹. Peu importe ici que le caractère de cette donation soit celui d'une juridiction et non pas celui d'une propriété, comme l'affirmait auparavant Beuchot pour Las Casas ; puisque cette donation assure la primatie du pouvoir spirituel sur le temporel vis-à-vis des terres américaines mais n'exclue pas ce dernier, seulement le justifie. L'évangélisation, comme on l'a montré auparavant justifie la présence des Espagnols en terre américaine contraignant les voisins (espagnols installés en Amérique) à l'assurer et les indigènes à la recevoir. On a déjà montré les sévères pénalités qui pesaient sur la tête des ceux qui négligeaient ou empêchaient l'endoctrinement du côté espagnol : la menace de l'excommunication et d'être porté devant le tribunal de l'inquisition. Et du côté indigène : les pratiques contraignantes et punitives visant à assurer l'assistance aux offices catholiques.

Or, si le devoir d'évangélisation octroyait la juridiction sur les terres américaines pour les Rois de Castille et Léon, ce même devoir conditionnait « la libre disposition de biens, terres et main d'œuvre »¹²² de la part des indigènes. Rappelons que l'évangélisation était le principe même de l'encomienda : « Le motif et l'origine des encomiendas étaient le bien spirituel et temporel des Indiens et leur doctrine et enseignement dans les articles et préceptes de notre Sainte Foi Catholique »¹²³. Si elle sera récusée plus tard par la lutte indigéniste pour être considérée proche à l'esclavage (« Les encomenderos disent « mon indien » comme « mon esclave »¹²⁴), ce qui est récusé est la perversion de cette institution et non pas l'institution en tant que telle. On pourrait résumer la lutte indigéniste en disant qu'elle a été, non pas une lutte pour les droits des indigènes pour eux-mêmes, mais pour faire respecter son principe fondateur consistant à tenir les indigènes sous la police spirituelle et temporelle des autorités spirituelles et royales : le roi et le pape. Et la lutte a été nécessaire puisque conquistadors et colonisateurs ne respectaient pas le principe spirituel de la colonisation. Mais le respect du principe de l'encomienda ne changeait en rien son fonctionnement dont la logique était celle du service personnel et de l'esclavage : l'indigène devait travailler la terre et rétribuer le fruit de la terre à l'encomendero en

¹²¹ R. J. SALAZAR RAMOS, *Filosofía de la Pacificación en Colombia*, op. cit., p. 276.

¹²² J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, op. cit., p. 20.

¹²³ J. FRIEDE, *El indio en la lucha por la tierra: historia de los resguardos del macizo central colombiano*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2010, p. 49.

¹²⁴ J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, op. cit., p. 103. Dans une lettre de Juan del Valle au conseil des Indes, 1554.

échange d'endoctrinement. Désormais, non seulement l'indigène avait perdu la possibilité de profiter entièrement du fruit de son propre travail à cause de l'obligation de payer un tribut, ce que Marx appellerait travail aliéné, mais il avait essentiellement perdu la propriété de sa propre terre, occupée, administrée, organisée et finalement louée à l'indigène même comme échange pour le fruit de son travail. Cette pratique sera appelée depuis le XVIII^{ème} siècle *terrajería*. Celle-ci :

« Est un système de travail quelque peu similaire à la location agricole, par lequel un propriétaire foncier utilise gratuitement la main-d'œuvre indigène, en échange du transfert d'un petit terrain au sein du domaine. Mais la grande différence entre la location et la *terrajería* est que cette dernière est effectuée sur des terres qui appartenaient à l'origine à la communauté indigène et qui ont été usurpées par une chaîne de propriétaires terriens, laissant leurs propriétaires légitimes "comme des *terrajeros* des voleurs de terres". »¹²⁵

Il est possible que la *terrajería*, comme le disent Muelas Hurtado et Urdaneta, ait eu son origine dans la *mita* qui impliquait un contrat entre un Cacique et un chef terrien, donnant lieu à un contrat privé entre chef terrien et « vivant » vers la fin du 17^{ème} siècle¹²⁶. Or, la *mita* et le *terraje* trouvent leur principe dans l'obligation du tribut que nous analyserons plus en détail dans la partie concernant le rapport entre liberté et vassalité. Mais pour ne pas perdre de vue le sujet de cette partie, il convient de conclure que l'évangélisation a été principe, justification et motif de l'exploitation des indigènes qui désormais devaient payer avec leur travail le droit à l'évangélisation et à habiter la terre aliénée de ses ancêtres. Remplacer la soumission brute par l'illusion de l'échange, a été le mirage théorique sur laquelle reposait l'idée indigéniste de liberté mais qui en réalité n'a jamais questionné la juridiction chrétienne sur la terre américaine et la soumission de ses indigènes.

Or, pour bien comprendre la façon dont l'entreprise évangélisatrice limitait et contrôlait l'accès à la terre, contredisant de cette façon le principe indigéniste postulant la libre disposition des terres pour les indigènes ; nous devons analyser la façon dont le territoire indigène a été partitionné, cassé, réduit. Ce sont les missions évangélisatrices populairement connues sous le nom de « réductions ». Une ultérieure analyse nous permettra de montrer comment la réduction du territoire et la réduction des cultures indigènes à la culture chrétienne, correspond très exactement à la réduction de la subjectivité indigène.

« Les peuples d'indiens »

Une mesure essentielle prise par les autorités royales pour protéger les indigènes de l'exploitation des *encomenderos* et faciliter l'évangélisation c'est la réunion d'indigènes dans des peuplades différenciées des peuplades Espagnoles. Selon Friede, réunir la population indigène dans des « peuples d'indiens » a été le « principe suivi tout le long de l'époque coloniale comme le plus efficace moyen de civiliser

¹²⁵ L. MUELAS HURTADO – M. URDANETA, *La fuerza de la gente: juntado recuerdos sobre la terrajería en Guambía, Colombia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2005, p. 21-22.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 46.

l'indien »¹²⁷. Cette division du territoire entre peuplades d'espagnols et peuplades d'indiens est en principe une mesure protectionniste de l'intégrité et la liberté indigène, mais en réalité elle a signifié la rupture du territoire indigène désormais réduit à ces peuplades d'indigènes. Dans ce sens, la cassure territoriale a signifié la désarticulation de l'organisation sociale et le déplacement des populations chassées des basses terres vers des hautes terres, de plus difficile accès et conditions de vie. Mais aussi, les peuplades d'indigènes étaient des territoires où étaient mélangés des communautés fort différentes sous l'appellation ambiguë « d'indiens ».

Or, cette réunion d'indigènes dans des peuplades avait comme but principal de faciliter l'évangélisation et la réduction des indigènes à la culture hispanique mais aussi elle a été une mesure pour protéger la main d'œuvre indigène quand elle a commencé à décliner à cause de l'action prédatrice des encomenderos. Le principe de séparation territoriale se trouve clairement exprimé chez l'auditeur indigéniste Francisco Guillén Chaparro qui voit dans la division et limitation territoriale une solution à la perturbation de l'ordre des cultures précolombiennes par la conquête. Pour lui, la solution à ce problème est l'attribution de maîtres aux indigènes, car seul « au moyen de l'assujettissement est possible de récupérer l'ordre que gardaient les communautés indigènes »¹²⁸. En ce sens, les peuplades d'indigènes sont une façon de rétablir l'assujettissement des cultures indigènes corrompues par le nouvel ordre hispanique. C'est qui est intéressant dans ce discours c'est précisément que la corruption a été générée par le manque d'assujettissement, « par occasion de la *liberté* qu'on leur a attribuée, qui a imprimé autant dans leur mauvaise inclination, que aujourd'hui n'obéissent pas à leurs caciques ni capitaines, ont de l'excès dans le manger et le vêtir, ne travaillent pas, passent leur temps en vagabondant et sans respect de personne, occupés dans des diaboliques sacrifices, idolâtries en mauvais service de leur Créateur, sans avoir aucune police, en volant et en jouant, chargés de femmes »¹²⁹.

On voit que la cause de la corruption de l'ordre précolombien est la liberté dans laquelle ils se trouvent. Liberté qui est interprété comme un désordre causé par le manque d'autorité. Pourtant cette liberté est celle amenée par le nouvel ordre colonial. Le problème que se propose de résoudre le groupement des indigènes dans des peuplades n'est donc pas, ou seulement en apparence, la protection de l'indigène contre l'abus de l'encomendero. Le problème à résoudre est justement que l'indigène est libre, « sans dieu ni maître » (du moins chrétien) et que cette absence de maîtrise espagnole est perçue comme du désordre. Ce n'est pas pour rien que dans cette division entre peuplades, celle des Espagnols sert d'exemple. En ce sens, un autre auditeur indigéniste, Tomas Lopez, peut proposer « qu'ils (les peuples d'indigènes)

¹²⁷ J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, op. cit., p. 152.

¹²⁸ G. MARQUÍNEZ ARGOTE – R. J. SALAZAR RAMOS – E. RODRÍGUEZ ALBARRACÍN – J. ZABALZA IRIARTE – D. HERRERA RESTREPO – L. TOVAR GONZÁLEZ, *La filosofía en Colombia*, op. cit., p. 72, 73.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 72.

s'établissent comme les peuples espagnols »¹³⁰. Mais les peuplades d'Espagnols ne sont pas seulement le modèle, ils sont les maîtres :

« Les maintenant réunis sous une autorité déterminée – protecteurs, corrégidors et prêtres endoctrineurs-, mais loin de former encomiendas, la république native conserverait son ancienne structure et se préserverait de la constante intromission des espagnols. (...) La seule chose que les Indiens doivent donner aux encomenderos, soutient Guillén Chaparro, c'est la taxe qui sera stipulée comme tribut. Dans ce sens, l'encomendero doit passer à être un protecteur d'indiens »¹³¹

La structure de l'encomienda, comme nous l'avions avancé auparavant, est gardée par le protectorat. Leur principe est le même : attribuer des maîtres aux indigènes libres. Ce qui change c'est que le caractère de la maîtrise : elle passe d'être économique seulement à être aussi spirituelle. Il semble évident maintenant que le principe indigéniste de « libre disposition des biens, terres et main d'œuvre »¹³² que Juan del Valle défendait pour les indigènes, était possible seulement dans les limites de la peuplade indigène et sous l'autorité et direction du prêtre. Rappelons qu'un souci principal de Juan del Valle dans la gouvernance de Popayán a été de « pacifier, réunir en peuplades et empadronar aux indiens »¹³³. Le verbe *empadronar* en espagnol est intéressant puisqu'il désigne d'un côté le recensement des habitants d'un peuple pour des fins de police, gouvernement ou paye de tribut. Et d'un autre côté, il désigne le fait de s'approprier ou se rendre seigneur de quelque chose¹³⁴. Dans le cas qui nous occupe, l'un n'exclut pas l'autre puisque l'objectif était de « régler » la situation des indigènes en manque de police temporelle et spirituelle¹³⁵, aussi bien que la taxation des tributs, comme on verra plus tard.

La cassure, le déplacement et la réduction du territoire indigène à des peuplades (d'ailleurs « stériles, incultes et sans profit »¹³⁶, comme l'affirme l'auditeur Tomas Lopez) - perte évidente de liberté de disposition de leur propre territoire - ; devait être dissimulée par l'illusion d'un espace de liberté, d'égalité, d'autonomie et de protection. Cet espace, appelé initialement réduction, sera appelé plus tard *resguardo*, et son véritable esprit, son principe régisseur, comme le soutiennent taita Abelino Dagua et taita Misael Aranda est celui d'un enclos : « Grand, beau et riche était notre territoire. Les espagnols l'ont enlevé jusqu'à nous coincer dans cet enclos d'aujourd'hui : le *resguardo* »¹³⁷. Plus tard, l'implantation de la terrajería, dit Lorenzo Muelas Hurtado,

¹³⁰ *Ibid.*, p. 74.

¹³¹ *Ibid.*, p. 73.

¹³² J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, op. cit., p. 20.

¹³³ *Ibid.*, p. 227.

¹³⁴ <https://dle.rae.es/empadronar>. Consulté le 10 Mars 2023.

¹³⁵ J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, op. cit., p. 240.

¹³⁶ G. MARQUÍNEZ ARGOTE – R. J. SALAZAR RAMOS – E. RODRÍGUEZ ALBARRACÍN – J. ZABALZA IRIARTE – D. HERRERA RESTREPO – L. TOVAR GONZÁLEZ, *La filosofía en Colombia*, op. cit., p. 74.

¹³⁷ A. DAGUA HURTADO – M. ARANDA – L. G. VASCO URIBE, *Guambianos: hijos del aroiris y del agua*, CEREC : Los Cuatro Elementos : Fundación Alejandro Angel Escobar : Fondo Promoción de la Cultura, Santafé de Bogotá, 1998, p. 47.

« signifiera non seulement la division de notre territoire en « terre libre » ou de Resguardo et terre de domaine (*hacienda*), mais aussi la désintégration de notre peuple en des « gens de terres libres » et des *terrajeros* »¹³⁸. Faire croire aux indigènes que l'enclos où on les mettait était justement une terre libre est justement l'illusion sur laquelle s'assoit l'autorité ecclésiastique des protecteurs d'indiens : Serfs de dieu, maîtres d'indiens.

Le principe de restitution des terres et des possessions

Considérons un autre principe indigéniste par rapport à la disposition de la terre : le *principe de restitution*. Celui-ci comprenait à la fois « la dévolution par les *encomenderos* de l'excédent qu'on a arraché aux indiens par-dessus d'un tribut juste »¹³⁹ ; et la restitution « des terrains occupés par l'église appartenant aux indiens (...) qui aussi le sont les terres des voisins (...) que lui (Juan del Valle) et les voisins sont obligés à payer aux indiens »¹⁴⁰. L'évêque de Popayán, ajoute Friede, « se déclare disposé à effectuer un tel paiement si comparaisait le propriétaire, mais entre-temps... »¹⁴¹. Quelle éternité cet « entre-temps », conditionnant hypothétique qui dure déjà plus de 500 ans. Disons d'abord, que le principe même de la restitution témoigne de la conscience de l'illégalité de l'occupation espagnole. Or, la naïveté de ce principe qui voudrait que l'église et la couronne soient disposées à rendre ce dont il se sont appropriés, contraste avec la méconnaissance de la notion de propriété dans la pensée et l'organisation socio-politique indigène.

En effet, tandis que l'appropriation espagnole obéissait au principe de la propriété privée, pour des indigènes comme les Misak la propriété de la terre est impensable puisqu'elle est communale. Ceci fait que la terre ne soit à personne, non pas parce qu'elle n'a pas de propriétaire et soit libre d'appropriation de la part du premier arrivant. La terre n'est à personne parce qu'elle est à tous et en ce sens elle est inaliénable. Elle ne peut pas avoir de propriétaire. Sauvegarder la liberté de la terre, c'est-à-dire son absence de propriétaire, revient à sauvegarder la liberté humaine qui trouve dans le territoire son autonomie et épanouissement. La négligence de cette forme de penser, permet à l'église d'occuper librement le territoire et de prêcher sa restitution « en attendant » que le propriétaire se déclare tout en sachant très clairement que le propriétaire n'a pas besoin de se déclarer : il est devant, il était avant et le sera toujours, l'indigène dont elle se dit protectrice.

Liberté et vassalité

Indigènes : soyez libres, soyez vassaux !

¹³⁸ L. MUELAS HURTADO – M. URDANETA, *La fuerza de la gente*, op. cit., p. 46.

¹³⁹ J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, op. cit., p. 107.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 188.

¹⁴¹ *Ibid.*

Une dernière disposition concernant la liberté indigène que nous devons analyser est la vassalité. Dans cette partie nous nous attacherons à analyser le rapport entre la situation de vassalité et la liberté proposée aux indigènes. En effet, le 8^{ème} remède que Las Casas propose à la couronne concernant la situation des indigènes comprend l'incorporation à la couronne des indigènes en tant que *vassaux libres* :

« Que sa Majesté est obligée par un précepte divin d'incorporer à sa couronne royale [tous] les Indiens de toutes les Indes comme les vassaux libres qu'ils sont, de les soustraire aux encomiendas des chrétiens et de ne pas les donner, peu ou beaucoup, comme vassaux ou avec tout autre titre à aucun chrétien de quelque qualité que ce soit »¹⁴²

Cette forme de liberté exigeait la soumission à la juridiction du roi d'Espagne auquel les Espagnols étaient soumis pour le simple fait d'être Espagnols. Cette juridiction, comme on l'a vu, est pour Las Casas le prolongement de la liberté elle-même pour être le résultat du pacte civique libre avec le gouvernant en vue du bien commun. Ici, il est important de remarquer que cette liberté qu'on veut reconnaître aux indigènes est la liberté des Espagnols qui eux ont fait un pacte civique avec leur roi, que ce soit par l'histoire successive des héritages royaux ou par le choix de leur souverain. Il faut insister sur le fait qu'en demandant la liberté par soumission au roi d'Espagne, c'est-à-dire, la soumission volontaire, la position indigéniste de Bartholomé de Las Casas et Juan del Valle demande l'intégration égalitaire des indigènes à la société Espagnole aussi bien que leur adéquation à l'idée de liberté qu'ils possèdent et ceci pour la meilleure des raisons bien évidemment, à savoir pour lutter contre l'abus encomendero mais aussi pour concourir à l'expansion du catholicisme dans le continent Américain.

Ceci nous permet de conclure que la défense de la liberté pour les indigènes n'incluait pas la liberté de choisir d'autres gouvernants qui ne soient pas le roi d'Espagne et ceci à une échelle continentale ! Quand bien même la soumission à des « seigneurs naturels », c'est-à-dire à des caciques, était possible ; il fallait que ceux-ci soient soumis à leur tour à l'autorité du roi. Ce qui veut dire que la liberté défendue pour les indigènes n'était pas finalement complète puisqu'elle défendait la liberté individuelle mais elle était coupée de la réalisation sociale et politique car la liberté de choisir ses gouvernants propres n'était pas garantie. En ce sens, la liberté défendue pour les indigènes par les missionnaires était à vrai dire une *liberté mineure* nécessairement incomplète correspondant plutôt à la défense de leur reconnaissance d'humanité, mesurée par leur aptitude et dignité à être assimilés et acculturés à l'humanité Espagnole. Nous avons déjà vu que la reconnaissance de l'humanité indigène avait comme fondement l'opération d'analogie où l'analoguant principal était le Dieu chrétien avec ses représentants européens sur terre. En ce sens, il nous faut dire que l'exigence de reconnaissance d'humanité défendue par l'indigénisme était aussi une *humanité mineure* car infantilisée devant s'adapter au christianisme et à sa culture attachée.

C'est pourquoi ni la position colonialiste et la position indigéniste que nous avons présenté au début, aucune des deux ne questionne la soumission à l'autorité du roi. Seulement la position colonialiste concevait la figure du colon comme médiation

¹⁴² M. BEUCHOT, *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*, op. cit., p. 72.

nécessaire pour la soumission des indigènes au roi, se substituant en quelque sorte à lui ; tandis que la position indigéniste concevait un assujettissement sans médiation en apparence. Cette dernière position supposait une situation d'égalité entre Espagnols et indigènes que nous avons déjà élucidée mais non pas une absence totale de médiation puisqu'il fallait garantir ou plutôt créer le lien de soumission à la couronne espagnole qui n'existait pas chez les indigènes. C'est pourquoi les religieux sont des *garants du lien* de soumission au pouvoir temporel auquel ils ne se substituent pas. Mais en même temps, en tant que représentants du pouvoir spirituel, les religieux sont ceux à qui devaient nécessairement se soumettre les indigènes. Or, une soumission libre, dans le sens contractuel du terme, implique de la part de celui qui s'y soumet, la reconnaissance d'une autorité légitime. Toute la question est de savoir comment a été créée cette reconnaissance chez les indigènes.

Les trois sources de légitimité du pouvoir

Rappelons brièvement les trois sources de légitimité ou fondements du pouvoir que Weber énumère comme justification de la domination¹⁴³ : la première est l'autorité du « pouvoir traditionnel » ou des coutumes sanctifiées par leur validité immémoriale et par l'habitude enracinée dans l'homme de la respecter. La seconde est « le pouvoir charismatique » fondé sur la grâce et l'extraordinaire d'un individu. La troisième est l'autorité qui s'impose en vertu de la « légalité », en vertu de la croyance en la validité d'un statut légal et d'une « compétence » positive fondée sur des règles établies rationnellement. D'abord, quant au pouvoir traditionnel, rappelons qu'une des fonctions du protecteur d'indigènes, comme l'illustre la figure de Juan del Valle, a été celle de persécuter ce qui était considéré comme des hérésies, de la sorcellerie et des superstitions alors qu'il s'agissait en réalité des rites assurant la cohésion sociale et l'efficacité du pouvoir politique.

De cette façon, dans leur avidité évangélisatrice et leur souci de garantir le lien avec la couronne, les protecteurs d'indigènes ont été en réalité chargés de rompre la reconnaissance du pouvoir traditionnel indigène pour en produire un tout nouveau. Paradoxalement, la plupart du temps celui-ci était fondé sur les ruines de l'antérieur sans lequel il ne pouvait pas fonctionner (le christianisme des indigènes était et est encore investi de références et rituelles propres). Dans ce sens, si le lien au pouvoir traditionnel était gardé, c'était pour mieux soumettre à la juridiction du roi le groupe social organisé sous ce pouvoir traditionnel. Ainsi, les protecteurs devaient créer l'illusion d'une protection du pouvoir traditionnel par la soumission à un autre n'ayant aucune validité immémoriale pour les indigènes. Il en résulte que la première condition de légitimité du pouvoir n'est pas respectée.

Quant à la légalité de l'autorité, les missionnaires étaient chargés d'en faire reconnaître une : celle de la domination du roi sur les terres américaines avec la bulle d'Alexandre IV. Le statut légal correspondait au pouvoir attribué au pape par l'orbe chrétien, ce récit mythique gravé dans le *Requerimiento* ou *sommat*ion que les Espagnols adressaient aux indigènes avant de les combattre. Celui-ci indique :

¹⁴³ M. WEBER, *Le savant et le politique*, 10-18, Paris, 2006, p. 101.

« Dieu, notre Seigneur (unique et éternel, a créé le ciel, la terre, un homme et une femme, desquels nous et vous ainsi que tous les hommes du monde, passés et présents, nous sommes descendants et de qui descendront tous ceux qui viendront après nous.), a chargé un de ces hommes, nommé Saint Pierre, d'être le souverain de tous les hommes, dans quelque pays qu'ils habitassent et quelles que fussent leurs lois et leur religion; Dieu lui a donné le monde entier pour royaume, seigneurie et juridiction. »¹⁴⁴

Or, la « légalité » de cette mythologie chrétienne, ne pouvait avoir qu'un caractère factice pour les indigènes qui soudain devaient se soumettre par la force et reconnaître une sorte de vérité universelle :

« On ne vous forcera pas à embrasser le christianisme (mais) Si vous ne le faites pas et si par malice vous tardez à consentir à ce que je vous propose, je vous certifie qu'avec l'aide de Dieu je marcherai contre vous les armes à la main; je vous ferai la guerre de tous côtés et par tous les moyens possibles; je vous soumettrai au joug et à l'obéissance de l'Église et de Sa Majesté, je m'emparerai de vos personnes, de celles de vos femmes et de vos enfants, je vous réduirai en esclavage, je vous vendrai et disposerai de vous suivant les ordres de Sa Majesté, je prendrai vos biens, je les ravagerai et je vous ferai tout le mal possible comme à des sujets désobéissants. Je vous signifie que ce ne sera ni Sa Majesté, ni moi, ni les gentilshommes qui m'accompagnent qui en seront cause, mais vous seuls. »¹⁴⁵

Il suffit de se rappeler sommairement de Rousseau qui disait que « la force ne fait pas le droit » pour démontrer que la validité de cette légalité ne pouvait être que fictive et mensongère. Si l'usage du *Requerimiento* a été récusé par les indigénistes pour faire usage de la force, le principe de la légalité ne sera pas récusé, et son acceptation par les indigènes sera poursuivi par les moyens de l'endoctrinement évangélique, pierre de touche de la légalité colonisatrice. Ce refus du moyen (la force) mais non pas du principe permet à Del Valle, au synode de 1558¹⁴⁶, de justifier la présence espagnole avec le seul motif de l'évangélisation et en même temps condamner la légitimité de la conquête pour considérer injustes les guerres des Espagnols contre les indigènes et de demander réparation et restitution de biens pour les préjudices causés : « le roi et les justices royales, lors de l'enlèvement des juridictions « des seigneurs naturels », c'est-à-dire des caciques et rois indigènes, ont péché mortellement, et en conséquence, sont obligés à la restitution et compensation des préjudices causés ».

Notons à cet égard que la figure de Del Valle a été une figure disruptive au sein de la conscience espagnole pour signaler les contradictions de la colonisation temporelle à l'égard de la colonisation spirituelle : le synode de 1558 à de Popayán qui « ouvertement condamnait la conquête et censurait gravement la couronne, a motivé plusieurs lois qui interdisaient de tels synodes et empêchaient la publication des dispositions en eux prises avant d'être approuvées par le Conseil des Indes »¹⁴⁷. Seulement, nous disons que cette force disruptive reste, comme d'ailleurs la liberté défendue, une contradiction propre au système colonial. Nous pouvons conclure de ceci que la compétence positive ecclésiastique ou royale comme source de légitimité

¹⁴⁴ A. LEMISTRE, *Les origines du « Requerimiento »*, « Mélanges de la Casa de Velázquez », 6 (1970), p. 162.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 163.

¹⁴⁶ J. FRIEDE, *Don Juan del Valle, primer obispo de Popayán*, *op. cit.*, p. 51-52.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 53.

du pouvoir était inexistante puisqu'elle n'était pas fondée sur des règles établies rationnellement en concours avec les indigènes mais par l'imposition des principes mythiques de la cosmologie chrétienne. En conséquence, l'autorité chrétienne n'est pas légitime étant donnée l'inexistence de la légalité de la doctrine de l'orbe chrétien.

En troisième lieu, il serait possible de considérer la figure du missionnaire, le chargé du lien, comme incarnant le pouvoir charismatique, sorte de transfert psychanalytique, sans lequel le lien même n'aurait pas pu être garanti. Dans ce sens, il se peut que la seule autorité légitime ait été celle du missionnaire peut être par son charisme ou plutôt par sa personnalité ambivalente (d'un côté généreux et tendre et donc digne de confiance, d'un autre impitoyable avec sa doctrine et donc digne de crainte). S'il y a donc légitimité dans l'autorité du missionnaire, il faudrait plutôt dire qu'elle vient du fait que l'évangélisation a représenté aux yeux des indigènes une alternative pour échapper à l'esclavage (un moindre mal) et donc une stratégie de survie. L'endoctrinement à l'idéologie chrétienne a été également déguisée en enseignement, d'ailleurs obligatoire comme nous l'avons montré pour l'encomienda.

Ceci nous permet de conclure qu'aucune des trois conditions de légitimité du pouvoir n'a été respectée dans l'attribution arbitraire de l'autorité royale et ecclésiastique espagnole aux indigènes. La condition de vassalité sous laquelle était conçue une forme de liberté contractuelle sous la juridiction royale et le pouvoir ecclésiastique est en conséquence une liberté conditionnée par la soumission à un pouvoir illégitime. En postulant l'idée des indigènes en tant que vassaux libres, l'indigénisme Lascasien ne propose pas une liberté politique à proprement parler mais l'acceptation des indigènes dans l'autorité politique et religieuse espagnole en tant que sujets rationnels tout aussi capables de s'y soumettre volontairement quand bien même il fallait une série de dispositifs de contrôle pour le faire. La figure du vassal libre est une figure de la liberté qui a pour but de parler aux factions de l'opinion publique espagnole qui considéraient l'intégration indigène dans la société espagnole impossible car à leurs yeux les indigènes ne sont que des sauvages, barbares et primitifs. Ceci devrait nous permettre de conclure que la liberté vassale n'a jamais été une véritable liberté, mais une liberté mineure correspondante aux conditions de soumission coloniales. Cette forme de liberté a été une défense contre l'exploitation indigène et un effort de faire respecter un cadre légal existant en droit mais jamais respecté de facto. D'un autre côté, elle a signé la domination spirituelle et l'intégration durable des populations indigènes à une économie ibérique et occidentale dont elles ont été le fondement aux Amériques.

Le tribut : symbole de liberté

Une disposition qui découle directement de cette situation de vassalité est le tribut indigène que Las Casas et Del Valle concevaient comme signe d'assujettissement à la couronne : « Il suffira aux Indiens de rendre un modéré et symbolique tribut au monarque espagnol en paiement de l'évangélisation et de la tutelle qu'il exerce sur eux »¹⁴⁸. Avec ce tribut, précise Beuchot, Las Casas cherchait à ce que le monarque Espagnol ait un intérêt à protéger les indigènes d'être massacrés par les conquistadors.

¹⁴⁸ M. BEUCHOT, *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*, op. cit., p. 72.

Mais il argumentait aussi qu'un tribut peu élevé produirait beaucoup de profit étant donné le nombre élevé d'indigènes¹⁴⁹. De son côté, Juan del Valle « prétendait qu'un tel tribut ne devrait pas excéder celui que les indiens payaient à leurs « seigneurs naturels » antérieurement à la conquête »¹⁵⁰. C'est pourquoi la *taxation des tributs* a été une des missions principales que Juan del Valle s'est attribuée. On voit comment l'action indigéniste était dirigée à réduire le tribut à des proportions « justes » afin que celui-ci ne soit pas une charge lourde pour les indigènes et en même temps soulever l'intérêt royal à la protection de cette population. Notons d'abord que l'intérêt protectionniste est purement économique : la sauvegarde de la main d'œuvre indigène sera un des piliers fondamentaux de l'institution du protectorat, comme nous l'avons signalé auparavant.

Attardons-nous ensuite sur la question du tribut « juste » qui nous permettra de considérer la justice du tribut. La taxation de tributs considérait juste un tribut correspondant au tribut que les indigènes payaient à leurs seigneurs naturels avant de la conquête. Dans ce sens, le tribut juste cherchait à épouser le plus possible la situation « naturelle » des indigènes. Naturellement, une telle mesure prétendait lutter contre les excès des encomenderos qui cherchaient à s'enrichir aux dépenses du travail indigène gratuit et d'une économie ibérique extensive. Mais un problème que les protecteurs ont rencontré, comme le signale Friede, c'est que « beaucoup de tributs en particulier les « behétrias » ne connaissaient pas la paye d'un tribut fixe à leurs caciques et même pas un cacicazgo stable, choisissant leurs « mandons » seulement en situation d'urgence »¹⁵¹. C'est pourquoi la mesure « révolutionnaire » de Del Valle a été de procéder à établir une « taxe arbitraire »¹⁵², c'est-à-dire à fixer abstraitement la taxation des peuples d'indigènes.

Or, l'inconstance ou le manque de fixité de la paye de tributs et du chef politique dans l'organisation sociale et politique indigène démontre exactement l'arbitraire du « juste » tribut et l'injustice du tribut même comme principe. En effet, le « juste » tribut ne pouvait en aucun cas épouser la situation « naturelle » du gouvernement indigène où visiblement l'organisation sociale était si bonne qu'un tribut de protection payé au gouvernant n'était pas nécessaire et que le gouvernant même n'était nécessaire qu'en des situations exceptionnelles d'urgence comme la guerre ou autres. Cette petite remarque semble indiquer que les populations indigènes de la gouvernance de Popayán n'avaient pas toujours besoin d'un gouvernant car elles pouvaient se gouverner toutes seules, et que les situations d'urgence comme la guerre n'étaient pas si courantes. Ils n'étaient pas en état de guerre perpétuelle les uns contre les autres.

Cette situation politique et sociale de la population indigène montre que la justice de la taxe n'était que relative aux excès des encomenderos mais non pas vis-à-vis des populations indigènes elles-mêmes. La « juste » taxe n'était en ce sens qu'une

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, op. cit., p. 108.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, p. 109.

réduction à des proportions humaines d'une mesure qui ne correspondait en rien à l'opérativité de l'autorité indigène. Ceci contredit le critère même de justice utilisée pour la taxation des tributs qui était celui de la correspondance au fonctionnement tributaire indigène. Le principe d'imposition d'un tribut, taxé ou pas, était en ce sens une mesure injuste en soi qui contredit le principe même de la libre disposition des biens envisagé par la philosophie de la liberté Lascasienne plaquée sur les indigènes par l'indigénisme. La non-opérativité en soi du principe tributaire suffit pour montrer qu'en réalité celui-ci ne correspondait pas à une mesure libertaire : celle de l'assujettissement au roi en échange de protection ou d'appartenance à un corps social plus large.

Le système doctrine-tribut

En réalité, cette non-opérativité montre qu'il s'agissait d'une mesure économique où seule à en tirer profit était la couronne espagnole. Mais les pouvoirs ecclésiastiques avaient mis une condition à ce profit : « L'endoctrinement (comme) condition « sine qua non » pour entrer dans le profit des tributs »¹⁵³. Ce couple doctrine-tribut constitue d'après Friede un système d'exploitation de la population indigène. Il s'agissait d'un système économico-idéologique justifiant à la fois l'occupation du territoire et son exploitation sans dépenses supplémentaires en main d'œuvre aussi bien que l'élargissement des domaines de l'empire de la chrétienté. L'idée d'un système d'exploitation doctrine-tribut conditionnant à la fois le profit du tribut indigène et la protection des populations contre les abus des encomenderos ; montre que ce système double conditionnant/conditionné a permis la stabilisation du système d'exploitation colonial et la transition entre une période de conquête prédatrice à une période d'établissement colonial.

Liberté et évangélisation

Un point fondamentalement ambigu de la liberté des indigènes est la disposition concernant la liberté de croyances et de religion. Nous nous proposons dans cette partie d'analyser le rapport existant entre liberté et évangélisation afin de montrer l'asymétrie dans la liberté qui avaient les indigènes de croire et de professer une autre religion que le christianisme. Nous montrerons d'abord que l'évangélisation était une activité cadrée par des pratiques contraignantes et punitives. Nous montrerons dans un deuxième moment que l'évangélisation prise comme une forme d'éducation nécessaire repose entièrement sur le présupposée anthropologique des peuples sauvages à la raison déviée. Par ce fait, l'évangélisation sous prétexte d'éducation méconnaît la légitimité des institutions indigènes propres à se donner une éducation et contredit le principe même du raisonnable qu'elle prétend reconnaître chez les indigènes. Dans un troisième moment, nous montrerons que l'évangélisation justifie des pratiques liées à l'esclavage, contredisant la récusation fondamentale même de la lutte indigéniste. Ceci permet de comprendre comment l'indigénisme prend place fondamentalement dans l'opposition au pouvoir civil.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 182.

Pour Las Casas un des fondements de la légitimité mais aussi de l'efficacité de l'évangélisation était « l'acceptation de la part des indiens, c'est-à-dire la volonté du gentil »¹⁵⁴. En effet, suivant la doctrine de Thomas d'Aquin, pour Las Casas une conversion forcée n'était pas valable et le christianisme ne pouvait pas en conséquence s'imposer aux indigènes. Ainsi, de l'usage libre de la volonté, c'est-à-dire du libre arbitre, pour accepter ou non l'évangile ; résulte l'idée que la liberté de croyances et de religion des indigènes correspond au fait « d'écouter librement la prédication de l'évangile, et s'ils ne désiraient pas se convertir à lui, leur droit de continuer avec la religion qu'ils avaient »¹⁵⁵.

Or, Beuchot remarque très bien que la pensée de Las Casas était véritablement une exception à une époque où « la tolérance religieuse brillait par son absence ». C'est un trait « très humain et humaniste de Las Casas »¹⁵⁶ que de permettre aux indigènes de faire usage de leur volonté pour écouter librement la prédication de l'évangile mais surtout de concevoir qu'il était possible qu'ils poursuivent avec leur religion et leurs croyances s'ils n'étaient pas convaincus de se convertir. Notons simplement que la liberté de croyance et de religion n'était pas envisagée que comme option seconde à l'écoute volontaire de l'évangile. Tout se passe comme si cette dernière était une condition d'accès à la liberté de croyance. Naturellement, la question que cela permet de poser c'est : si la liberté est quelque chose à laquelle on accède après une épreuve ou comme résultat d'une condition qui est à son tour conditionnante, la liberté elle-même, n'est-elle pas conditionnée ? Si c'est le cas, s'agit-il véritablement de liberté ? Tu seras libre seulement à condition de... tu ne seras pas libre que si, d'abord...

Évidemment, il n'est pas question ici de penser la liberté *in abstracto* comme une absence de conditionnement à l'expression d'une volonté de puissance individuelle, ni à l'objection qu'on pourrait faire à une telle conception. Dans la période et le problème qui nous concerne, la question est de savoir si l'indigénisme permettait de concevoir la liberté en dehors du cadre anthropologique du christianisme. Voilà le fond de la question que nous nous efforçons de poser ici et qui permet de penser l'évangélisation comme condition/conditionnante de la liberté indigène. Plusieurs questions permettent de mieux cerner cette question : les efforts évangélistes ont-ils cessé devant le refus de la volonté de conversion de la part des indigènes après avoir écouté librement la prédication de l'évangile ? Si c'est le cas, la liberté de croyance a-t-elle été respectée et les religions reconnues comme telles par les espagnols ? Nous montrerons que malgré les efforts théoriques pour concevoir la « volonté du gentil » comme condition de l'entreprise évangélistique, les pratiques policières des missionnaires contredisent dans les faits les dispositions indigénistes prêchées théoriquement. Pour traiter ces questions nous commencerons par répondre à une question fondamentale : l'écoute de la prédication de l'évangile par les indigènes était-elle volontaire et véritablement libre ?

¹⁵⁴ M. BEUCHOT, *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*, op. cit., p. 71.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 55.

¹⁵⁶ *Ibid.*

Pratiques de l'évangélisation

Pour cela nous analyserons concrètement les dispositions que Juan del Valle a émis sous la forme de *constitutions* lors du synode de 1555 tenu à Popayán où ont été exposés « les problèmes indigènes sous la juridiction ecclésiastique »¹⁵⁷. La constitution seconde « oblige les encomenderos et autorités à *contraindre les caciques* pour qu'ils édifient leurs maisons dans les peuples d'espagnols destinées à l'assistance des autochtones dans les offices religieux, l'enseignement de la foi et de la langue castillane »¹⁵⁸. Et la constitution quatrième « *enjoint* n'importe quel indien qui ait des indiens à son service, à les faire enseigner les fondements de la foi chrétienne »¹⁵⁹. Or, le synode de Juan del Valle concevait également que des peines devaient être appliquées aux indigènes en cas de *négligence* de ces obligations. Des telles peines consistaient en « *fouetter et emplumer des indiens* »¹⁶⁰. Une petite recherche sur le « plumage » ou « la punition du goudron et des plumes » comme elle est connue en français, dans le dictionnaire d'autorités de 1732 de la royale académie espagnole nous montre qu'il s'agissait d'une pratique consistant à « punir quelqu'un et l'outrager (...) ce qui s'exécute de la main du bourreau en le déshabillant de la moitié du corps vers le haut, lui étalant du miel, et après le couvrant avec de la plume menue »¹⁶¹. Cette forme de torture qui avait pour but d'humilier accompagnée du fouettage comme punition corporelle, étaient deux pratiques punitives qui assuraient l'assise de l'autorité religieuse chez les indigènes.

Ajoutons un dernier élément qui nous paraît important. L'intransigeance de Juan del Valle vis-à-vis des actions condamnables des encomenderos a provoqué un énorme conflit avec eux. Tandis que Del Valle dénonçait au conseil des Indes les actions des encomenderos, ceux-ci faisaient de même prenant les deux parties le bien-être indigène comme objet politique. Nous ne pouvons pas exclure l'existence de calomnies de la part des encomenderos contre l'évêque, mais nous pouvons au moins retenir une accusation qui est parlante dans le cas qui nous occupe. C'est l'accusation de Sotelo d'après qui « on devait interdire (à l'évêque) de les fouetter (les indigènes) pour ne pas vouloir assister aux services divins »¹⁶². Nous pensons qu'il est possible de donner au moins le bénéfice du doute à cette accusation, compte tenu de l'existence des pratiques courantes de fouettage et plumage comme des pratiques punitives liés à l'évangélisation.

À ces pratiques, nous devons ajouter l'existence des *huissiers de l'église* parmi les mécanismes assurant les obligations de « l'écoute volontaire » de l'évangile. L'attribution principale des huissiers de l'église, dit Friede, « était d'obliger les indiens

¹⁵⁷ J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, op. cit., p. 143.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 142.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 145.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 146.

¹⁶¹ <https://apps2.rae.es/DA.html>. Consulté le 31 Mars 2023.

¹⁶² J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, op. cit., p. 163.

à assister aux offices divins »¹⁶³. La particularité de cette occupation est qu'elle était d'ordinaire accomplie par des huissiers aborigènes : « l'église déposait généralement les charges dans la personne de quelques indiens »¹⁶⁴. Nous ne savons pas expliquer l'énigme de la participation des indigènes dans la tâche de soumettre ses semblables aux pratiques culturelles étrangères. Nous ne savons pas expliquer « pourquoi les hommes combattent-ils *pour* leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut »¹⁶⁵, pour parler comme Guattari et Deleuze paraphrasant Spinoza. « Pourquoi les hommes supportent-ils depuis des siècles l'exploitation, l'humiliation, l'esclavage, au point de les *vouloir* non seulement pour les autres, mais pour eux-mêmes ? »¹⁶⁶.

Peut-être qu'il faut une explication par le désir, en termes de désir, de la psychologie de l'opprimé que le philosophe camerounais Fabien-Eboussi-Boulaga remarque en contexte colonial comme la « poursuite mimétique du mode d'existence des maîtres »¹⁶⁷. Peut-être qu'il y a lieu de placer nos huissiers indigènes dans cet état intermédiaire dans lequel le colonisé agit comme informateur des administrateurs coloniaux et missionnaires ¹⁶⁸. Ici, cependant, l'huissier de l'église n'était pas informateur mais agent de la police spirituelle qui venait compléter la police temporelle pour assurer le control total de la situation des indigènes et en particulier de ceux qui n'était pas encore pacifiés¹⁶⁹. Voici les recommandations de Juan del Valle pour qui les indigènes devaient être en situation de police temporelle et spirituelle. S'il n'y a pas lieu ici malheureusement d'entreprendre une sorte de schizo-analyse du désir mimétique du mode d'existence des maîtres et du correspondant désir d'assujettissement de soi dans les processus de colonisation spirituelle des indigènes d'Amérique ; il y a lieu cependant de noter que l'existence même de la figure de l'huissier d'église montre clairement comment la liberté et la volonté d'écouter l'évangile était en réalité coercée par des pratiques et des rôles bien définis visant le control de la participation des indigènes dans les prédications de l'évangile.

Ceci, nous permet de montrer dans un premier moment que pour les indigènes de la gouvernance de Popayán, l'évangélisation était orientée par des instructions et des pratiques de control, d'injonction, de contrainte et de punition. Ceci contredit le principe théorique de liberté Lascasienne concernant les croyances et religions d'après lequel les indigènes étaient libres d'écouter volontairement la prédication de l'évangile. Si néanmoins nous devons considérer les objections d'une raison chrétienne qui tiendrait à l'idée que l'évangile donne une forme de liberté morale à laquelle on n'accède pas de manière immédiate ; alors il faudrait dire qu'en Amérique l'accès à cette « forme de liberté » a eu comme condition justement une perte de liberté, de volonté et d'autonomie au moyen des pratiques injonctives, contraignantes et

¹⁶³ *Ibid.*, p. 194.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ G. DELEUZE – F. GUATTARI, *L'anti-Cedipe*, Éd. de Minuit, Paris, 2012, p. 38.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 39.

¹⁶⁷ F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie essai*, Présence africaine, Paris, 1997, p. 15.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶⁹ J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, op. cit., p. 240.

punitives, ne serait-ce que dans la seule disposition pratique à l'écoute de l'évangile. Une telle objection tient entièrement à l'idée selon laquelle l'évangélisation n'est autre chose qu'une forme d'éducation et un instrument d'accès à la culture Européenne d'un monde sauvage dépourvu de culture. Si cette objection n'est pas tenable pour cette raison, nous devons cependant analyser le rapport évangélisation – éducation, comme justification des pratiques contraignantes et punitives au moyen desquelles l'évangélisation était assurée. Ceci nous permettra en dernière instance de déconstruire les présupposés anthropologiques indigénistes d'après lequel l'évangélisation était une forme d'éducation nécessaire à la liberté pour montrer qu'elle a été l'arme principale de la colonisation spirituelle et une forme d'acculturation, du point de vue des populations indigènes.

Évangélisation comme éducation

Ce n'est pas surprenant que l'indigénisme Lascasien reconnaisse ce qu'il appelle « l'humanisme de l'indien »¹⁷⁰, puisque la reconnaissance de l'humanité chez l'indigène était, comme on l'a vu, le cœur même de la lutte pour le respect de la liberté indigène. Or, puisque cet humanisme indigène n'était pas parfait pour l'évêque de Chiapas, il devait être corrigé par l'action civilisatrice de la religion chrétienne qui le « purifierait des abominations comme les sacrifices humains et l'anthropophagie¹⁷¹ mais aussi des mœurs, croyances et pratiques correspondantes à ce qui serait considéré comme des hérésies et des superstitions. L'existence même du « corrigible » dans l'humanisme indigène correspond à l'idée selon laquelle « il n'y a pas de barbares intrinsèques, mais qui devaient être aidées par l'éducation et l'évangélisation »¹⁷², ou à celle d'après laquelle si « un peuple se manifeste comme sauvage, ceci ne veut pas dire qu'il le soit par constitution, mais qu'on peut l'amener au degré de civilisation désiré seulement avec l'éducation »¹⁷³.

Naturellement, l'opposition à l'idée de barbarie ou de sauvagerie intrinsèque ou par constitution, était avant tout une opposition à Sepulveda qui affirmait que les indigènes étaient des barbares ou des sauvages par nature et qu'il fallait éradiquer cette nature perverse en la remplaçant avec l'évangile¹⁷⁴. Las Casas s'oppose à cette idée d'éradication et de remplacement par l'idée de correction ou de complément par l'évangile. Pourtant, l'idée du corrigible signale bel et bien que la thèse de l'état de barbarie ou de sauvagerie des indigènes n'était pas récusée en tant que telle par l'indigénisme. Seulement, il s'agissait de la considérer comme un état et non pas comme une constitution. Ceci nous permet de tirer un premier acquis de l'évangélisation comme éducation et c'est qu'elle présuppose chez l'indigène un état de barbarie ou de sauvagerie qu'il fallait corriger.

Ainsi, l'évangélisation était vue par Las Casas comme l'outil fondamental d'éducation pour « acheminer » vers le bien, la raison et la nature humaine des indigènes, là où elle

¹⁷⁰ M. BEUCHOT, *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*, op. cit., p. 48.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 50.

¹⁷² *Ibid.*, p. 48.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 47-48.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 79.

était déviée¹⁷⁵. Naturellement, ce n'est autre que le missionnaire chrétien qui doit accomplir le rôle de tuteur et le critère d'évaluation de cette déviance dans les différentes cultures était la nature humaine même qui les engendrait et qu'elles devaient favoriser¹⁷⁶. On retrouve ici à nouveau l'anthropologie philosophique Lascasienne qui conçoit l'homme avant tout comme un être raisonnable, en tant que principe recteur d'évaluation de l'état de sauvagerie ou de barbarie des différentes cultures nécessitant l'action éducatrice de l'évangélisation fondée elle-même sur cette anthropologie philosophique. C'est donc la raison comme critère du raisonnable ou du non raisonnable qui détermine la nécessité d'une correction par l'éducation.

Ceci nous permet de conclure plusieurs choses : d'abord, que l'état de barbarie ou de sauvagerie était avant tout une déviation de la raison et la nature humaine. Ensuite, que cette déviation était déterminée par le manque de la religion chrétienne : la seule chose manquante à cette culture indigène était l'évangile¹⁷⁷. Finalement, la religion chrétienne elle-même était identifiée à la *droite raison*, ce qui lui permettait de se poser elle-même comme critère de rationalité pouvant corriger les déviations par un enseignement de ses principes. Dans ce sens, la religion chrétienne était elle-même le critère définissant la droiture de la raison. L'évangélisation se posait comme une forme d'éducation de la raison et par voie de conséquence à la liberté qui en découle, comme le signale Beuchot : « la liberté exige d'une éducation pour que le droit soit respecté ; ce n'est pas une liberté étrange à la loi, mais une liberté qui se conforme à elle moyennant la droite raison »¹⁷⁸. La liberté exige en ce sens une éducation de la raison.

Or, le présupposé anthropologique de l'évangélisation comme éducation de la raison, est l'état de déviation de la raison et de la nature humaine des indigènes probablement dû à un état de religion et de culture insuffisante. Le fait même que les missionnaires pensent que les cultures indigènes auraient besoin de l'évangile comme une forme d'éducation définira l'attitude essentiellement paternaliste de l'indigénisme et l'infantilisation correspondante de l'indigène, dépeint désormais comme mineur. Nous retiendrons de ceci trois points fondamentaux que nous confronterons dans le prochain chapitre avec les catégories de la pensée indigène Misak : d'abord, l'idée d'une culture insuffisante nécessitant de l'action tutrice de la culture espagnole. Ensuite, les principes philosophico-théologiques de la pensée chrétienne qui déterminent la droiture de la raison et les critères même du raisonnable. Finalement, l'idée même de la rationalité comme principe central de la nature humaine et de la liberté.

Nous pouvons clore cette analyse en disant que les présupposés anthropologiques de l'évangélisation comme éducation méconnaissent la légitimité des institutions indigènes propres aussi bien que l'aptitude propre des indigènes à se donner eux-mêmes une éducation à la liberté. L'évangélisation se présente comme une nécessaire médiation libératrice entre les indigènes et la couronne et cherche à déterminer cette nécessité du côté de la « situation » d'insuffisance et déviance de la nature et la raison

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 48.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 79.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 119.

indigène. Rappelons que la position indigéniste exigeait que les indigènes se subordonnent au roi de même que les colons, étant en charge les religieux du lien qui les maintenaient unis à la couronne. Mais en réalité il faut dire que l'indigénisme prône une soumission et hiérarchie religieuse, avec l'illusion d'une égalité politique et culturelle. Les indigènes devaient apprendre à être espagnols au moyen de l'évangile.

Pourtant, la médiation évangélisatrice était en réalité plus une nécessité pour la couronne que pour les indigènes puisqu'elle était le seul fait légitimant la présence espagnole en Amérique. Rappelons aussi que les bulles papales d'Alexandre VI « donnaient les Indes à la couronne d'Espagne avec la fin d'évangéliser sa population »¹⁷⁹. Et cette finalité était conditionnante. Ainsi, cette disposition implicite de l'évangélisation comme éducation à la liberté et condition de celle-ci, contredit les principes mêmes de la liberté défendue par l'indigénisme Lascasien puisqu'il méconnaît l'autonomie de la raison indigène à produire sa propre gouvernance selon les nécessités de sa nature tel qu'il est posé par le droit naturel. On voit bien que l'évangile se veut une nécessité, d'ailleurs conditionnée par des pratiques de control et de punition et ceci contredit ce que Las Casas posait avant comme une option religieuse : la liberté d'écouter volontairement l'évangile.

Esclavage et évangélisation

Un dernier élément de haute importance est ici indispensable pour terminer notre analyse autour des contradictions entre la théorie philosophique de la liberté et les dispositions et pratiques indigénistes. Cet élément concerne l'évangélisation dans son rapport à l'esclavage. Rappelons qu'un élément fondamental de la lutte indigéniste est la lutte contre l'esclavage que les encomenderos faisaient subir aux populations indigènes. Le synode de 1558 où Juan del Valle expose ses 12 questions, condamnait explicitement « le service personnel de l'indien pour être un genre de servitude contre-droit » et considérait encore plus grave « le travail obligatoire et forcé dans les mines » et « le transport d'entretien aux mines ou de marchandises à leurs épaules (des indigènes) »¹⁸⁰.

Cependant, malgré cette condamnation générale, et c'est ici où apparaît la contradiction, Juan del Valle demandait quelques trois années auparavant dans une lettre au conseil des indes, le 30 août 1555 « que les autorités ne se mêlent pas dans l'attribution d'indiens de service »¹⁸¹. Avec ceci, Del Valle montre clairement que l'enjeu du service personnel d'indigènes était la juridiction sur cette activité et non pas le rejet de celle-ci pour être une activité inconcevable équivalente à l'esclavage. L'autorité et le control du service personnel d'indigènes devait être sous control des autorités ecclésiastiques et non pas des autorités civiles. Naturellement, l'idée était celle de limiter l'usage abusif de ces pratiques et en faire un usage plus juste. Mais quelle justice peut-il y avoir dans ce genre de pratiques aussi modérée soit-il ?

¹⁷⁹ J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, op. cit., p. 24.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 214.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 150.

La question sur la justice du service personnel d'indigènes nous rapproche du cadre général légal dans lequel celui-ci était justifié. On constate qu'il s'agit de l'évangélisation même au nom de laquelle tout paraît permis et nécessaire. En effet, Las Casas a formulé une série de *remèdes* à la situation des indigènes aux Amériques qui ont servi dans le plan de rédaction des nouvelles lois de 1542, comme le montre Beuchot¹⁸². Tout d'abord, si Las Casas condamne l'esclavage et demande l'abolition des *encomiendas*, il croit justifiable que l'on donne des Indiens aux conquistadors pauvres¹⁸³. Donner des indiens en *encomienda* aux colonisateurs qui en avaient besoin, est selon Beuchot, « un mal mineur, non voulu mais inévitable » qui éloignerait les colonisateurs du commerce des indigènes qui ravageait le Nouveau Monde¹⁸⁴. Notons déjà l'asymétrie anthropologique où l'esclavage était toléré et même justifié en cas de grande nécessité de la part des colonisateurs. Ceci montre qu'au fond Las Casas n'a pas abandonné le schéma impérialiste où une vie espagnole possédait une dignité majeure qu'une vie indigène, justifiant la perte totale de liberté d'une vie au service d'une autre en cas de grande nécessité.

Mais venons à ce qui nous intéresse plus précisément. Le service personnel n'était pas seulement toléré en cas de pauvreté et grande nécessité des conquistadors, il était nécessaire comme forme de rétribution de la part des indigènes pour le service prêté d'évangélisation. Dans la déjà citée lettre au conseil de 1555, del Valle affirme que « les indiens devaient servir seulement à des patrons chrétiens et mariés, afin de leur assurer l'adéquat endoctrinement »¹⁸⁵. De la même manière, la doctrine du synode contient une forte exhortation aux *encomenderos* à endoctriner leurs indigènes comme une obligation, faute de quoi ils devraient restituer tous les biens d'eux obtenus¹⁸⁶. Cette exhortation contredit le fait que Del Valle considère plus tôt dans le texte que l'*encomienda* est illégale pour être « nuisible à la propagation de l'évangile et occasionner matérielle destruction de la population aborigène »¹⁸⁷. Car, si l'*encomienda* est illégale alors la figure même de l'*encomendero* ne devrait-elle être révoquée de facto ?

Pourtant, l'endoctrinement justifie l'existence légale d'une institution esclavagiste. C'est que pour Juan del Valle le seul but et justification possible de l'*encomienda* doit être l'endoctrinement¹⁸⁸. On voit que la critique ne concerne pas les pratiques esclavagistes per se mais la perversion d'une institution qui a perdu sa cause première. Ceci montre que le souci principal des missionnaires comme Juan del Valle, n'était pas à vrai dire d'abolir l'*encomienda* et le service d'indiens, mais de les cadrer en les

¹⁸² M. BEUCHOT, *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*, op. cit., p. 68.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 69.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 70.

¹⁸⁵ J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, op. cit., p. 150.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 214.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 213.

¹⁸⁸ R. J. SALAZAR RAMOS, *Filosofía de la Pacificación en Colombia*, op. cit., p. 272.

rendant usufruit exclusif de la chrétienté et de son expansion. Ceci est confirmé quand on lit que le synode de 1555 ayant pour objet « les problèmes indigènes sous la juridiction ecclésiastique » promulgue dans la constitution seconde concernant les nouveaux arrivants espagnols en Amérique « qu'aucun n'ait de sang juive, more ou païenne ou descende d'un hérétique »¹⁸⁹. En effet, « l'abondance de « chrétiens nouveaux » dans la gouvernance de Popayán »¹⁹⁰, c'est-à-dire, des nouveaux convertis, était un sujet de préoccupation pour l'évêque. Il fallait que l'Amérique soit au service du christianisme et d'aucun autre patron.

Nous voudrions conclure cette partie par une interrogation : qu'en est-il des religieux dans l'exclusivité chrétienne du service personnel des indigènes ? N'occupaient-ils une place privilégiée ? N'avaient-ils pas « d'indiens de service » comme rétribution pour l'évangélisation ? Citons encore un des opposants de Juan del Valle, Luis de Guzman qui dit : « il n'a pas d'indiens par la force dans sa maison comme ils le sont dans la maison et séjour de l'évêque »¹⁹¹. Une telle accusation indique-t-elle que les protecteurs d'indigènes faisaient usage du service personnel d'indigènes qu'eux-mêmes condamnaient pour les autres ? Encore une fois, cette accusation doit être prise dans le contexte du conflit entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil des encomenderos, et manipulée avec précaution. Mais l'apporter ici nous permet de reconstituer le contexte des voix qui craignaient et critiquaient le gain de pouvoir ecclésiastique au détriment du pouvoir civil. Si cette accusation seule ne suffit pas à affirmer que Juan del Valle profitait du service personnel d'indigènes, la seule conception théorique d'une évangélisation en échange de service personnel (d'ailleurs récusée pour être une forme d'esclavage), devrait nous accorder le droit à la suspicion, étant les religieux les acteurs privilégiés de l'endoctrinement et la prédication évangélique. Ceci montre que les dispositions réelles concernant l'évangélisation contredisent les principes mêmes prônés par la lutte indigéniste qui condamne radicalement l'esclavage et l'encomienda.

¹⁸⁹ J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, op. cit., p. 140.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 218.

INTERMEZZO

PRAXIS INDIGENISTE ET INQUISITION

Nous examinerons dans cette partie le rapport existant entre la praxis inquisitoriale et la praxis indigéniste de protection d'indigènes notamment en ce qui concerne l'évangélisation, pierre de touche du pouvoir ecclésiastique. Nous examinerons la façon dont l'investiture d'inquisidor ordinaire de Juan del Valle a joué un rôle clé aussi bien dans la lutte contre les pouvoirs séculaires et civils pour la défense de la dignité des indigènes ; que dans l'endoctrinement et conversion des indigènes où l'intransigeance envers les « hérésies » est absolue.

Considérons d'abord que la sévérité de la doctrine du synode de Juan del Valle. Elle contemple comme hérésie « l'empêchement de l'évangélisation des indiens, directe ou indirectement de la part d'encomenderos, autorités et autres personnes, et affirme que, qui le fait prend office du démon et doit être puni pour hérétique. Il soutient en même temps que les évêques sont obligés à se sacrifier dans l'évangélisation des indiens, et s'ils ne le font pas, pèchent gravement »¹⁹². Cette ferveur évangélisatrice des missionnaires dans les Amériques avec laquelle est exigé des Espagnols d'arrêter les abus contre les indigènes et leur assurer endoctrinement est peut-être liée à l'exigence intransigeante « d'une génération qui se sacrifiait pour un idéal, répondant à un appel moral »¹⁹³ qui déterminait la volonté de fer du militantisme de Juan del Valle pour protéger les indigènes. On pourrait même analyser cette ferveur comme un sentiment religieux d'abnégation de soi au service des autres. Le même Juan del Valle disait que « les biens des évêques sont le pain des pauvres »¹⁹⁴.

Pourtant, à cette ferveur correspondent des situations particulières qui font qu'en Espagne s'exprime « tout un sentiment de *conservation religieuse* face aux idées qui perturbent ou établissent des doutes sur la religion chrétienne »¹⁹⁵. En effet, comme le montre l'anthropologue Nancy Cristina Constaín, déjà vers la fin du XV^e siècle et débuts du XVI^e, la spiritualité de l'Église Espagnole se confrontait aux critiques des pratiques et des dogmes religieux de la part des ordres *Mendiantes* comme les Franciscains et plus tard les Hiéronymites et les Dominicains qui cherchaient « en plus d'austérité dans leur manière de vivre, la prédication parmi les pauvres et aliénés du système, comme les campagnards et les infidèles c'est-à-dire les Mores, pas encore

¹⁹² G. MARQUÍNEZ ARGOTE – R. J. SALAZAR RAMOS – E. RODRÍGUEZ ALBARRACÍN – J. ZABALZA IRIARTE – D. HERRERA RESTREPO – L. TOVAR GONZÁLEZ, *La filosofía en Colombia*, op. cit., p. 79.

¹⁹³ J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, op. cit., p. 105.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 54.

¹⁹⁵ C. V. ZAMBRANO – J. P. GALEANO REY – UNIVERSIDAD DE LOS ANDES (BOGOTÁ, COLOMBIA) (éd.), *Antropología y derechos humanos: memorias del simposio « Derechos humanos en la construcción de las Américas »*, Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, Bogotá, 1994, p. 104.

convertis au christianisme »¹⁹⁶. À ce climax politique-religieux s'ajoute la réforme de Luther qui en 1517 « mettait en doute la position religieuse et théologique de l'église catholique l'accusant de corruption de ses principes moraux et censurant la position quasi-divine qu'avaient adopté les papes qui cherchaient à établir une « relation de l'humain avec le divin »¹⁹⁷. Comme réponse à la réforme de Luther s'élabore la contre-réforme qui cherchera à « réaffirmer l'unité de la sacralité (chrétienne) face aux nouveaux dogmes de la foi, et face aux croyances et rituels qui ne seraient pas cadrés dans les articles de la chrétienté »¹⁹⁸.

On peut dire en conséquence qu'au sentiment de ferveur évangélisatrice correspond un sentiment de conservation de la chrétienté comme réponse à la menace luthérienne. L'église devait en définitive refaire son image chrétienne. Or, contre les effets du protestantisme sera utilisé l'institution de l'inquisition qui depuis 1478 luttait « avec le propos d'extirpation des idées religieuses qui ne tiennent pas dans le modèle de la foi chrétienne »¹⁹⁹. Effectif et téméraire instrument étatique, l'inquisition « arracherait de racine la moindre expression d'une religion hétérodoxe utilisant pour ceci les châtiments corporels, le bûcher, les confiscations, entre autres repressions »²⁰⁰. LE fouet et le plumage ne rentreraient pas là-dedans ? Voilà le contexte dans lequel l'institution du protectorat d'indigènes et les missions de défense d'indigènes prennent place. On pourrait dire, d'une certaine manière que les missionnaires referont l'image du christianisme à l'aide de la figure de l'indigène comme objet.

Dans ce sens il semble légitime de se demander à quel point la défense de la liberté des indigènes était liée à une pratique inquisitoriale. N'est-ce pas l'objet de l'endoctrinement des indigènes de chasser leurs croyances et superstitions ? Et si les protéger contre les encomenderos de l'esclavage et autres abus avait pour but de faire respecter de leur part l'exigence évangélisatrice ; est-ce le protectorat alors une institution inquisitoriale assurant le respect de l'orthodoxie chrétienne en Amérique qui concernait davantage les indigènes ? Dire que le protectorat est l'égal de l'inquisition semblerait pourtant réducteur mais il est important de cerner quels éléments tout à fait inquisitoriaux sont présents dans le protectorat d'indigènes.

Examinons cela de plus près dans le cas de la praxis de Juan del Valle en Colombie. Cela nous permettra de comprendre non seulement l'efficacité du protectorat dans la défense des indigènes et donc le sens propre de l'indigénisme aux arbores de sa naissance comme mouvement politique ; mais plus spécifiquement le sens contraignant de cette liberté temporelle mais non pas spirituelle défendue pour les indigènes. Rappelons d'abord que parmi les fonctions du protecteur on trouve le

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 101.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 100.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 105.

²⁰⁰ *Ibid.*

pouvoir de mener des investigations et dresser des informations sur *le bon traitement* qui doit être fait aux indiens « contre n'importe quelle justice » ainsi que d'envoyer des visiteurs pour le vérifier là où il ne peut pas aller lui-même²⁰¹. En soi, les conflits concernant la maltraitance des indigènes étaient juridiction du gouverneur et ses officiers et non pas du protecteur lui-même qui était obligé seulement d'apporter les informations permettant de déterminer si ces encomenderos méritaient la « peine corporelle ou la privation des indiens »²⁰².

Investiguer et dresser des informations pour déterminer une peine sont deux fonctions qui nous semblent pouvoir correspondre aux fonctions de l'inquisidor. *Inquisitio*, dit Edwar Peters, dans sa signification latine première et commune, « décrivait l'acte de chercher quelque chose, de faire une recherche »²⁰³. *Inquisitor*, dans le droit romain « désignait d'abord quelqu'un qui cherchait, et après plus spécifiquement, quelqu'un qui cherchait des preuves ou évidence pour soutenir une charge adressée à quelqu'un d'autre »²⁰⁴. Or, pendant le second et troisième siècle A.C. « le terme *inquisitio* est venu signifier la recherche d'évidence entreprise par des officiers subordonnés au magistrat qui traitait le cas entier sous *cognitio extraordinaria* »²⁰⁵, à savoir « la participation d'officiers publics -et d'individus privés signalés par des officiers publics - » dans une procédure de type accusatoire englobant la juridiction civile et criminelle. Le caractère extraordinaire quant à lui désignait « les accusations particulières qui paraissaient ne pas rentrer dans le cadre des catégories d'offenses établies »²⁰⁶.

Plus tard, le terme *inquisitio* viendra signifier « l'absence d'un accusateur nommé ainsi que les pouvoirs élargis d'un magistrat pour initier des poursuites sous sa propre autorité, déléguée par l'empereur »²⁰⁷. Dans la même période, dit Peters, la torture comme moyen d'interrogation pour assurer des confessions, permise seulement pour les esclaves, pouvait être appliquée à des citoyens libres (et quelques fois à des témoins) en cas de trahison. Mais « dès le troisième siècle, de plus en plus de crimes et de plus en plus de types de gens y seraient routinièrement assujettis »²⁰⁸. Voilà la *procédure inquisitoriale* faisant partie de la loi criminelle Romaine que les empereurs Chrétiens appliqueraient aux hérétiques à partir du 4^{ème} siècle quand l'Empire s'est converti à la chrétienté²⁰⁹. Il importe de retenir ici que la procédure inquisitoriale était appliquée aux criminels, catégorie où il est possible d'inclure désormais les hérétiques. Mais qui sont ces hérétiques et qu'est-ce que l'hérésie en tant que telle ?

²⁰¹ R. J. SALAZAR RAMOS, *Filosofía de la Conquista en Colombia*, El Buho, Bogotá, 2015, p. 53.

²⁰² *Ibid.*, p. 53-54.

²⁰³ E. PETERS, *Inquisition*, Free Press ; Collier Macmillan, New York : London, 1988, p. 12.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 15.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 14.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 16.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 17.

Les premières communautés chrétiennes désignaient avec les termes *Schisma* et *Hairesis* les divisions au sein de la communauté et ceux qui la causaient. *Schisma* « signifiait simplement une division quelconque » tandis que *Hairesis*, signifiant originairement « choix », est venu désigner dès le premier siècle plusieurs types de choix spécifique, plus populairement le choix de suivre une telle école philosophique²¹⁰. Cependant, comme le signale Peters, « les écrits de St. Paul et autres, donnèrent à ces termes une signification religieuse distincte, et ils l'appliquaient aux gens dont les enseignements ou actions semblaient « diviser » les communautés dont la solidarité était si essentielle pour la préservation et la dissémination du message de Christ »²¹¹. Ainsi, au 4^{ème} siècle, *Hairesis*, « est venu désigner spécifiquement une différence de doctrine et croyance » synonyme d'hétérodoxie et opposé à *Orthodoxie* qui « signifiait littéralement « croire correctement »²¹². Or, remarque Peters, « il y a une tendance dans la littérature du 3^{ème} et 4^{ème} siècle, faisant écho aussi à St. Paul, de considérer que l'hérétique n'était pas simplement un exemple du faible et obstiné penchant humain pour le sectarisme et la dissension mais spécifiquement une personne d'intelligence et volonté perverties, tentée par le Diable et ses agents (principalement Juifs, philosophes païens ou magiciens) »²¹³.

Une des armes utilisées par Juan del Valle dans sa lutte pour faire respecter les arrêtés royaux de la part des encomenderos et voisins (Espagnols venus s'installer en Amérique) dans le grand litige qu'il a eu avec ces derniers, c'est l'interdiction de donner la communion et absolution des péchés aux encomenderos, avant qu'ils ne restituent les biens des indigènes et les libèrent des encomiendas. Déjà en 1554 auprès d'une congrégation de religieux, Del Valle « interdisait aux religieux d'absoudre aux encomenderos sans sa licence expresse »²¹⁴. Entre temps, ces encomenderos et voisins resteraient en péché public risquant l'excommunication, moyen coercitif de punition redouté au XVI^{ème} siècle pour être considérée une infamie publique et depuis le XII^{ème} siècle une des pénalités les plus puissantes utilisées contre les hérétiques, les pratiquants de magie et de sorcellerie²¹⁵. Voilà une des plus importantes armes de lutte de Juan del Valle, à savoir la menace -tacite- d'être porté devant le tribunal de l'inquisition²¹⁶. Juan del Valle, confirme Friede, était un « *Inquisidor Ordinaire*, contre l'hérétique gravité et apostasie »²¹⁷, cette dernière étant « la renonciation publique à

²¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

²¹¹ *Ibid.*, p. 19.

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*, p. 22.

²¹⁴ J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, op. cit., p. 111.

²¹⁵ E. PETERS, *Inquisition*, op. cit., p. 46.

²¹⁶ J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, op. cit., p. 199.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 197.

une confession, plus particulièrement l'abandon de la foi (chrétienne) »²¹⁸. On peut considérer l'apostasie comme l'assomption publique d'une position hérétique à l'égard de l'église.

On voit bien qu'un rapport étroit commence à apparaître entre les fonctions de l'inquisidor et ceux du protecteur mais attardons-nous encore un peu sur quelques considérations à l'égard du *modus operandi* de ceux deux institutions. En 1184, le pape Lucius III émet le décret intitulé *Ad Bolendam* qui est considéré comme « la charte fondatrice de l'inquisition ». Celle-ci, condamnait comme des crimes d'hérésie l'insolence, les tentatives de promouvoir la fausseté, la défiance de l'autorité - dénommée *coutumancia*- aussi bien que l'enseignement ouvert et défiant des hérésies²¹⁹. Or, pour identifier les hérétiques et les hérésies, Lucius commande tout évêque et archevêque à « visiter deux fois par an toute communauté dans sa juridiction dans laquelle une hérésie a été reportée »²²⁰. Depuis, « l'autorité canonique normale d'un évêque inclut le droit de visiter et enquêter dans la vie spirituelle des territoires confiés à sa charge »²²¹. Ce décret viendra être complété par un autre émis par le pape Innocent III en l'an 1199 intitulé *Vergentis in Senium* et où sera identifié pour la première fois l'hérésie avec la doctrine de la trahison tel qu'elle était énoncée dans la loi Romaine. D'après celui-ci, « les biens de l'hérétique sont à être confisqués et leurs enfants soumis à la privation pour les péchés de leurs parents »²²².

Plusieurs choses sont importantes ici. Tout d'abord, que l'argument principal utilisé par Juan del Valle dans le synode pour défendre les indigènes des abus des encomenderos était l'empêchement de leur évangélisation, empêchement considéré comme hérésie. Quant aux indigènes, il s'agissait de l'état manquant d'endoctrinement. C'est donc sous la suspicion d'une menace hérétique qu'un tel argument justifiait para la suite l'organisation des enquêtes sous forme de visites aux territoires où les indigènes étaient encomendés à un seigneur terrien. Ces visites, conformément au décret *Ad Bolendam*, étaient un devoir des évêques là où il y avait suspicion d'hérésie. En cas de culpabilité, les encomenderos étaient obligés à restituer les biens obtenus des indigènes aussi bien que les indigènes mêmes qu'ils pouvaient se voir retirer par les informations de l'évêque qui n'avait pas quant à lui le pouvoir de prescrire des actions légales privatives de la juridiction civile. Ceci coïncide pleinement avec le décret *Vergentis in Senium* qui formalise la poursuite des hérétiques.

On peut dire que d'une certaine manière le protectorat partage avec l'inquisition le cadre légal d'action avec lequel le christianisme luttait contre les hérésies. C'est ce qui explique la *praxis missionnaire* du protecteur d'indigènes. C'est pourquoi la liberté des

²¹⁸ <https://www.cnrtl.fr/definition/apostasie>, consulté le 18 novembre 2022.

²¹⁹ E. PETERS, *Inquisition, op. cit.*, p. 47.

²²⁰ *Ibid.*, p. 48.

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*

indigènes, la défense de leur intégrité physique contre les abus des encomenderos était intrinsèquement liée à l'évangélisation sans lequel il nous est impossible de penser le type de liberté qui se configure dans la défense des indigènes : une liberté cadrée par la dualité chrétien/hérétique. Or, si l'excommunication avait un impact important pour la conscience des Espagnols sous le signe de la menace inquisitoriale, il n'en était moins pour les indigènes : La praxis de Juan del Valle dans la gouvernance de Popayán comprenait « la persécution des hérésies, sorcelleries et superstitions, qui abondent dans cette primitive société coloniale, (où il était) déraciné de sa patrie, et où commençait à se sentir l'influence de l'indien et du progressif métissage »²²³. Mais les hérésies, on ne le sait que trop bien, ont été et sont encore le mode de vie et de pensée des populations indigènes. C'est leur moyen de construire communauté et de donner un sens à la vie. L'éradiquer, comme condition de respect de la liberté, est détruire leur culture. C'est la définition que donne Clastres de L'ethnocide : « la destruction systématique des modes de vie et de pensée de gens différents de ceux qui mènent cette entreprise de destruction »²²⁴. Il nous est alors possible de donner raison à Clastres quand il dit :

« Le génocide assassine les peuples dans leur corps, l'ethnocide les tue dans leur esprit. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit bien toujours de la mort, mais d'une mort différente : la suppression physique et immédiate, ce n'est pas l'oppression culturelle aux effets longtemps différés, selon la capacité de résistance de la minorité opprimée. Il n'est pas ici question de choisir entre deux maux le moindre : la réponse est trop évidente, mieux vaut moins de barbarie que plus de barbarie »²²⁵.

L'horizon de l'ethnocide dans lequel nous plaçons la protection des indiens paraît contradictoire à une idée trop rapidement interprétée comme la défense féroce de la liberté des indigènes. Ne devrions-nous demander *quelle liberté ? A quel prix ?* Les indigènes ont bien payé le prix de leur liberté avec leurs terres, corps et travail mais aussi avec les pratiques et savoirs auxquels ils ont dû renoncer. Il ont payé le prix de la liberté chrétienne avec leur liberté propre. Les peuples Andins, dit Gomez-Müller, comme la plupart de peuples indigènes du continent, le perdent tout :

« À l'instar d'autres peuples andins et de l'ensemble du continent, les Incas perdent tout, à commencer par leur nom, la marque symbolique de leur identité : ils sont désormais désignés par le nom générique d'« Indiens » (...) appliqué par les Européens (...) à tout habitant (...) quelle que soit sa spécificité culturelle. Ils perdent leurs territoires et leurs meilleures terres, leurs richesses et leurs biens, leur autonomie et leurs institutions politiques, et on entend leur faire perdre aussi leurs croyances, leurs valeurs et leur manière de vivre : bref, leur mémoire culturelle. »²²⁶

Mais la contradiction de l'ethnocide avec la défense de la liberté n'est en réalité autre que celle d'une action missionnaire que l'on peut comprendre en quelque sorte comme

²²³ J. FRIEDE, *Don Juan del Valle, primer obispo de Popayán, op. cit.*, p. 49.

²²⁴ P. CLASTRES, *De l'ethnocide*, «Homme», 14/3, 1974, p. 102.

²²⁵ *Ibid.*.

²²⁶ A. GOMEZ-MULLER, *Communalisme andin et bon gouvernement: la mémoire utopique de l'Inca Garcilaso*, Libertalia, Paris 2022, p. 22.

voulant poursuivre la colonisation par d'autres moyens que celui de la violence physique. L'évangélisation et l'ethnocide sont le côté « aimable » de la colonisation. Il n'en est pas moins une. Clastres rappelle que la praxis ethnocidaire partage avec le génocide la vision négative de l'Autre. Sa différence réside en ce que l'ethnocide admet la relativité du mal dans la différence et il peut être nié par l'identification à soi. Qui sont, demande Clastres, les praticiens de l'ethnocide ? Qui s'attaque à l'âme des peuples ?

« Apparaissent au premier rang, en Amérique du Sud mais aussi en bien d'autres régions, les missionnaires. Propagateurs militants de la foi chrétienne, ils s'efforcent de substituer aux croyances barbares des païens la religion de l'Occident. La démarche évangélisatrice implique deux certitudes : d'abord que la différence -le paganisme - est inacceptable et doit être refusé ; ensuite que le mal de cette mauvaise différence peut être atténuée, voire abolie. C'est en cela que l'attitude ethnocidaire est plutôt optimiste : l'Autre, mauvais au départ, y est supposé perfectible. On lui reconnaît les moyens de se hausser, par identification, à la perfection que représente le christianisme »²²⁷.

Nous pouvons conclure de ces deux premiers chapitres que les disputes entre colonialistes et indigénistes autour de la liberté indigène est une dispute entre les Espagnols eux-mêmes qui exclut le tiers directement concerné et qui le soumet à une praxis ethnocidaire, ce qui implique que leur liberté est à proprement parler abolie ou du moins fortement compromise, retranchée pour survivre. C'est un liberté en résistance. L'ethnocide est aussi une menace. Mais la liberté des indigènes prêchée par les protecteurs ne peut, dans ces conditions, être que mineure pour le cadre de vie indigène. Ne devrions-nous plutôt nous demander non pas ce qu'est la liberté des indigènes mais ce qu'est la liberté pour les indigènes, et quels indigènes ? Quelle pourrait être la liberté majeure des indigènes, la grande liberté ? C'est ce qui est négligé par l'historiographie philosophique du groupe de Bogota. Nous essayerons de tisser quelques éléments de réponse sans aucune prétention d'exhaustivité à partir des catégories de la pensée du peuple Misak connu à l'époque sous le nom de confédération Pubenense et dont la présence s'étendait de Popayán à Santander de Quilichao et Guambia. Il semble évident que les Misak se trouvent parmi les peuples indigènes que Juan del Valle a défendu puisque leur présence dans le territoire de Popayán est attestée archéologiquement depuis plus de 2000 ans²²⁸. Cependant, des écrits coloniaux attestant du contact entre l'évêque et les Misak sont rares. C'est l'objet d'une étude qui mérite la peine d'être entamée.

²²⁷ P. CLASTRES, *De l'Ethnocide*, op. cit., p. 103.

²²⁸ X. PACHÓN, *Los Guambianos y la Ampliación de la Frontera Indígena*, dans C. CAILLAVET (éd.), *Frontera y poblamiento: estudios de historia y antropología de Colombia y Ecuador*, Institut français d'études andines, 1996, p. 283-314.

CHAPITRE III

LA CONCEPTUALITE MISAK

La première chose à considérer dès lors que nous nous demandons sur le concept Misak de liberté, c'est la spécificité de la conceptualisation Misak. Car si la liberté indigéniste ne correspond pas à la liberté indigène, ce n'est pas seulement parce que espagnols et indigènes pensent la liberté autrement mais parce que le mode de conceptualiser est autre. La pensée indigène contient une série de compromis métaphysiques et épistémologiques qui déterminent un mode de connaître propre qui diffère des compromis métaphysiques et épistémologiques de la pensée occidentale. Notre analyse aura lieu en trois moments : d'abord, nous nous concentrerons à définir ce que c'est qu'une *chose-concept* comme figure caractéristique de la pensée Misak. Dans un deuxième moment nous montrerons qu'une telle forme de la pensée n'appartient pas à une structure primitive, désuète et archaïque, mais au contraire à un autre paradigme épistémologique. Nous montrerons finalement dans un troisième moment que la figure des choses-concepts se rattache plus largement au paradigme épistémologique de la philosophie Andine dont nous définirons les traits les plus importants.

Choses-concepts : le concept de concept dans la pensée Misak

Dans le livre *Les fils du boucle-en-ciel et de l'eau*, taita Abelino Dagua et Misael Aranda disent que pour les Misak « l'histoire implique un discours qui n'est pas linéaire, mais non plus circulaire. C'est comme un spiral en trois dimensions, dont le centre se trouve en hauteur ; les guambianos disent que c'est un escargot »²²⁹. Discourir est un verbe qu'en français possède une connotation négative : il signifie « parler longuement de façon ennuyeuse ou avec affectation ; pérorer, dissertar » ou bien « bavarder »²³⁰. Cependant, en espagnol cette connotation négative n'existe pas. Le verbe signifie d'abord le simple fait de « penser ou réfléchir sur quelque chose »²³¹ mais il renvoie aussi à la signification latine de *discurrere* qui signifie aller, marcher ou courir par des divers endroits »²³². Une troisième acception donne tout son sens à la phrase : « dit du temps ou d'un événement : transcourir ou avancer dans son développement »²³³. Nous avons donc trois significations différentes qui convergent dans un seul verbe : le mouvement de la pensée, le mouvement du corps et le mouvement du temps ou de l'histoire. Cette coïncidence de la pensée, le corps et le temps dans le mouvement n'est pas ici insignifiante puisqu'elle révèle un caractère fondamental de la conceptualité Misak : leur unité dans le concept, ce qui fait que le concept lui-même n'est pas unitaire mais relationnel. Nous expliciterons plus tard le sens de cette formule.

²²⁹ A. DAGUA HURTADO – M. ARANDA – L. G. VASCO URIBE, *Guambianos*, op. cit., p. 56.

²³⁰ <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/discourir/25858>. Consulté le 12 avril 2023.

²³¹ <https://dle.rae.es/discurrir>. Consulté le 12 avril 2023.

²³² <https://www.rae.es/tdhle/discurrir>. Consulté le 12 avril 2023.

²³³ <https://dle.rae.es/discurrir>. Consulté le 12 avril 2023.

En effet, une première réflexion que le verbe discourir nous permet à propos de la pensée Misak, consiste à dire que la signification première de marcher ou parcourir un endroit s'est transposée à l'acte de réfléchir dans le sens où la réflexion implique un chemin à parcourir ou un déroulement. La même signification s'est transposée au temps. Cette transposition de la marche au mouvement de la pensée et du temps peut être saisie comme une métaphore : penser est « comme » parcourir un chemin qui ne préexiste pas à son établissement. Le temps avance « comme » la marche. Dans ce sens, la proposition Misak utilise la métaphore de la marche du temps pour indiquer en quel sens se donne son mouvement : ce n'est pas la marche linéaire d'un droit chemin avec un avant et un après (flèche du temps). Ce n'est pas non plus une marche circulaire d'un éternel retour du même. Cette marche est un spiral : elle se déroule à partir d'un centre. Or, ce spiral possède trois dimensions et c'est pourquoi les Misak disent qu'il est comme un escargot. En effet, la marche du temps n'a pas lieu seulement dans les dimensions géométriques de largeur et de hauteur comme si nous pouvions dessiner le spiral sur un papier. Le mouvement du temps est aussi caractérisé par la dimension géométrique de la profondeur. Or, la profondeur caractérise aussi la vision de l'espace qui nous entoure. Ceci veut dire non seulement que le mouvement du temps se donne en profondeur mais aussi qu'il est inséparable de l'espace :

« Ici paraît avec clarté une relation particulière entre temps et espace : nous exprimons le transcourir temporel au moyen de parcours spatiaux, de mouvements qui se donnent sur un territoire. Nous concevons les changements dans le temps et les transformations socio-culturelles comme une dérouler et enrouler le fil du territoire. C'est-à-dire, que le temps ne se manifeste pas de façon indépendante de l'espace. Notre existence ne se pense pas en forme abstraite comme être dans le temps ; le propre verbe être, en tant que tel, n'existe pas dans notre idiome le *wam*. Toujours nous sommes dans une position donnée dans le temps : debout, assis, couchés, pendus, vivant dans un lieu, etc. »²³⁴

Nous avons donc une double métaphore : celle de la marche pour indiquer le mouvement du temps et celle de l'escargot pour indiquer la tridimensionnalité du spiral comme sens de ce mouvement. Cette idée s'applique aussi bien au temps, qu'au corps et à la pensée, comme l'indique notre analyse du verbe discourir :

« Telle qu'elle est l'histoire, ainsi nous la parlons. En la parlant, elle va et revient, toujours au même point, mais à un endroit différent, tourne encore et encore sur soi-même, déroulant ; ensuite revient au centre, à l'origine. Chaque fois qu'elle retombe sur le même sujet, sur identique avoir lieu (acontecer), elle élargie, apporte de nouvelle information, une nouvelle analyse ou un approfondissement de l'antérieur. Chaque fois que le récit revient à parler le même, nous savons quelque chose de nouveau, nous comprenons d'une manière plus aiguë le caractère des faits, nous comprenons comment ils sont pensés, appréhendés et, à son tour, créés par notre pensée. Parcourir l'escargot produit l'effet d'une perceuse : à mesure que son spiral tourne, elle approfondit, pénètre plus »²³⁵

Cependant, la simple analyse du verbe discourir ne suffit pas à décrire le caractère de la conceptualité Misak. En effet, si le verbe discourir est ici parfaitement choisi pour exprimer en espagnol ce qui s'exprime originairement en Namtrik ou Wam, la métonymie qui s'opère entre la racine latine et les autres langues induit en erreur. La

²³⁴ A. DAGUA HURTADO – M. ARANDA – L. G. VASCO URIBE, *Guambianos*, op. cit., p. 59.

²³⁵ *Ibid.*, p. 60.

métonymie qui peut inclure une association d'idées symbolique ferait penser que l'action de discourir propre à la marche s'applique par métaphore au temps et à la pensée. Pourtant, dans la conceptualité Misak, le mouvement du temps et de la pensée n'est pas une métaphore de la marche ; et l'escargot n'est pas ni une chose, ni une métaphore du spiral comme sens de ce mouvement :

« L'escargot n'est pas, contre ce qui a été posé par la plupart d'anthropologues, une métaphore, un objet ou élément qui remplace un autre par une sorte de relation associative entre eux, mais un concept ; celui-ci ne s'exprime pas par un terme abstrait, par un mot, mais, dans ce cas, par la coquille d'un animal ; il est cette coquille. Dit depuis notre point de vue, l'escargot, comme le boucle-en-ciel et tant d'autres éléments matériels de la vie quotidienne, c'est le concept ; il ne s'agit pas que quelque chose soit comme l'escargot, mais c'est l'escargot »²³⁶

On voit bien que l'escargot n'est pas un concept qui renvoie de façon métaphorique à l'idée de spiral. Au contraire, il est le concept qui permet de penser l'idée de spiral. L'escargot est un concept concret tandis que le spiral est un concept abstrait. L'escargot est alors dans la pensée indigène, en tant que concept, condition de possibilité épistémique du spiral lequel n'est pas pensable « en-soi » comme s'il possédait une consistance eidétique propre.

Abstraction-concrète et pensée non-représentative

Il serait alors possible de dire que la pensée indigène Misak est concrète et non pas abstraite comme celle des occidentaux. Cependant, dit Vasco, « il s'agit des abstractions, mais elles sont différentes des nôtres, mais non pas pour cela moins abstraites. Leurs abstractions sont exprimées avec des choses de la vie journalière, matériels, comme un escargot, tandis que pour nous les abstractions sont des concepts idéaux, chaque fois plus recherchés et distants de la réalité »²³⁷. Vasco suggère qu'une pensée concrète et donc incapable d'abstraction n'est pas imputable aux indigènes puisqu'une telle pensée n'existe pas. La pensée indigène produit au contraire d'abstractions concrètes, tandis qu'elle produit d'abstractions idéales pour les occidentaux. Le couple concret/idéal est ici le marqueur de la différence épistémique. Naturellement, la question n'est pas ici de dire que la pensée indigène n'est capable que d'abstractions concrètes, ce qui reviendrait à dire qu'elle n'est pas capable d'abstraction ; ou que la pensée occidentale n'est pas capable d'abstractions concrètes. La question serait plutôt celle du privilège et donc d'*habitus* : la pensée indigène privilégie l'abstraction concrète tandis que l'occidentale l'abstraction idéale. Dans ce sens nous pouvons dire avec Luis Guillermo Vasco que la conceptualité Misak est caractérisée par une abstraction concrète qui s'exprime dans ce qu'il a appelé à partir de son expérience de solidaire²³⁸, des *choses-concepts*.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ L. G. VASCO URIBE, *Cosas-conceptos, mapas-parlantes e investigación solidaria*, (2018), p. 7.

²³⁸ Personnes non indigènes qui contribuent à la lutte des communautés indigènes.

Cette concrétude de l'abstraction est compréhensible, selon Vasco, parce que « la pensée des sociétés indigènes n'est pas basée dans des représentations ni les produit »²³⁹. La pensée indigène des Misak est *non-représentative*. En elle,

« la pensée, l'idée, l'image, la figure coïncident avec la réalité (et) l'usage du concept de représentation n'est pas valide parce que la représentation signifie que quelque chose prend le lieu de la chose représentée (...) il s'agit d'une image qui remplace quelque chose, qui prend la place de ce quelque chose, mais si l'image est ce quelque chose, il n'y a pas de représentation et même pas symbole, parce que le symbole est une représentation qui n'a même pas de relation avec ce qu'il veut symboliser, mais elle est arbitraire, produit d'une convention »²⁴⁰.

Pour mieux illustrer le sens de cette pensée non-représentative, Vasco raconte que dans un congrès d'anthropologie à Medellin, l'anthropologue Sergio Carmona Maya a présenté quelques illustrations des « Jai » ou « âmes des morts ayant incarné à nouveau en des animaux de diverse espèce »²⁴¹. Pendant la présentation, les Embera qui participaient ont commencé à se retirer de la salle et ont expliqué après que l'anthropologue avait emmené les Jai dans la réunion mais qu'il ne savait pas les manipuler ²⁴². Dans la pensée indigène Embera les dessins ne sont pas des représentations mais des entités existantes réellement. Elles sont la concrétisation de ces entités : leur présentation ou apparition dans l'image et non pas leur représentation à travers l'image. « Les dessins des Jai, sont les Jai »²⁴³.

Ainsi, la pensée non-représentative avec sa conceptualisation propre dans la figure des choses-objets est un mode spécifique des processus d'abstraction en relation étroite avec la vie des communautés. Pour Vasco ce mode spécifique d'abstraction est dû à ce que « les indiens pensent avec des choses de leur vie quotidienne, avec des éléments qui font partie de leur milieu de vie »²⁴⁴. Pourtant, il est peut-être pertinent de se demander si ce n'est pas le propre de toute pensée que de penser avec ce qui fait partie des choses de la vie quotidienne et du milieu propre de ceux qui pensent ? N'est-ce pas plutôt que c'est le milieu et les éléments qui font partie de la vie quotidienne qui changent selon les populations ? La confirmation d'une telle hypothèse devrait nous emmener à établir que la différence concret-idéal ne tiendrait pas à une qualité intrinsèque de la pensée ici ou là-bas mais plutôt à une différence de milieu, des modes d'existence et d'opérativité conceptuelle qui fait non pas que pour les occidentaux l'abstraction soit idéale et que pour les indigènes la pensée soit concrète ; mais que l'abstraction idéale soit elle-même quotidienne et concrète en quelque sorte pour les occidentaux, tandis que pour les indigènes c'est l'abstraction concrète qui est quotidienne. Mais alors le qualificatif de concret s'avère inadéquat pour la pensée indigène affairée avec son quotidien propre. Le concret serait un qualificatif par opposition à la conceptualité eidétique occidentale. Car si l'idéal est le concret des occidentaux, le concret des indigènes doit signifier autre chose. Quel est alors ce

²³⁹ L. G. VASCO URIBE, *Cosas-conceptos, mapas-parlantes e investigación solidaria*, op. cit., p. 7.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 8.

²⁴¹ L. G. VASCO URIBE, *Jaibanás: los verdaderos hombres*, Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, Bogotá, 1985, p. 85.

²⁴² *Ibid.*, p. 5.

²⁴³ *Ibid.*, p. 6.

²⁴⁴ L. G. VASCO URIBE, *Cosas-conceptos, mapas-parlantes e investigación solidaria*, op. cit., p. 7.

concret des indigènes ? Quel est le caractère du quotidien propre des indigènes ? Si ce n'est pas le concret, qu'est-ce qui caractérise les choses-concepts de la conceptualité Misak ?

La catégorie d'abstraction

Nous posons cette question puisque la catégorie d'abstraction concrète que Vasco propose est problématique non pas pour la possibilité de considérer la pensée concrète comme une forme d'abstraction profonde et complexe au même titre que la pensée abstraite, mais par l'identification de la pensée même au concept d'abstraction. En effet, l'abstraction du concret se vérifie déjà avec les mots du quotidien utilisés dans la langue pour désigner ce qui est là. Ces mots sont déjà des catégories de la pensée qui manifestent le concret aussi bien que le type de relation qui s'y établit : « tous ces moments, lieux, personnages, relations, événements sont des condensations de nos catégories analytiques et de pensée. Ce sont des abstractions qui se manifestent à travers le concret. »²⁴⁵. La langue namtrik, comme toute langue, manifeste déjà les catégories analytiques et de pensée Misak.

Or, ce qui pose problème c'est que le concept d'abstraction désigne par excellence non pas la nature de la pensée elle-même mais une opération particulière : « l'action de l'esprit considérant à part un élément (qualité ou relation) d'une représentation ou d'une notion en portant spécialement l'attention sur lui, en négligeant les autres »²⁴⁶. Dans le célèbre vocabulaire technique et critique de la philosophie d'André Lalande, on trouve encore que *l'abstrait*, dans la scholastique, signifiait « la notion d'une qualité conçue indépendamment des sujets qui la possèdent, et *concrète* la notion (générale) de ces sujets eux-mêmes »²⁴⁷. La même distinction sera faite plus tard par Schopenhauer qui distingue « entre les *abstracta*, concepts qui ne se rapportent à l'expérience que par l'intermédiaire d'autres concepts (rapport, vertu, commencement) ; et les *concreta*, concepts qui s'y rapportent directement (homme, pierre, cheval) »²⁴⁸. L'abstraction, comme on le voit, est caractérisée par sa racine latine qui dénote l'action d'abstraire de quelque chose un élément en l'isolant de son appartenance à un ensemble de relations qui le constituent. C'est ce geste d'isolement (abstraction) qui permet de concevoir les qualités indépendamment des sujets qui les possèdent (abstrait) mais aussi la distance créée entre les concepts et l'expérience par la médiation d'un autre concept (*abstracta*).

Isolement et distanciation caractérisent en propre l'abstraction comme action de l'esprit qui facilite la prise de distance, l'attention et la saisie d'un élément par l'entendement au détriment d'autres composants dont il fait partie : ensemble de relations, autres éléments, etc. L'abstrait s'oppose en ce sens au concret qui caractérise la considération d'un élément sans procéder à l'isolement de ses relations, ni à la mise à distance de l'expérience par la médiation d'autres concepts (*concreta*). Si les choses-

²⁴⁵ A. DAGUA HURTADO – M. ARANDA – L. G. VASCO URIBE, *Guambianos, op. cit.*, p. 60.

²⁴⁶ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988, p. 8.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 9.

²⁴⁸ *Ibid.*

concepts sont concrets et non pas abstraits, ceci veut dire qu'ils ne procèdent pas par isolement et distanciation et ceci ne diminue en rien la complexité conceptuelle. Bien au contraire, l'abstraction comme procédé est censée faciliter la considération de la complexité du réel. Penser par concrétude serait en ce sens plus complexe que penser par abstraction, dans la mesure où il s'agirait de considérer avec clarté le réel dans son réseau de relations complexes.

Rien ne nous dit que l'abstraction est le seul geste qui permet de concevoir avec attention et clarté les éléments, les relations ou les qualités ou que la considération attentive est impossible sans l'isolement et la mise à distance de l'abstraction. Le type de concept (abstrait ou concret) indique le procédé emprunté par la pensée (abstraction ou concrétion) et non pas ce qui définit en propre la pensée en tant que telle. Rien ne nous dit que la pensée privilégie la considération d'un élément au moyen de l'isolement de ses relations (abstraction) plutôt que la considération de l'élément dans ses relations (concrétion). Et même si cela était possible, le privilège d'un procédé par-dessus un autre ne permet pas de conclure quoi que ce soit sur la nature de la pensée si ce n'est pas en relation au milieu social où elle se développe. L'idée de concepts concrets s'oppose en ce sens par définition aux concepts abstraits. Si Vasco identifie la pensée à l'abstraction lorsqu'il dit que la pensée indigène se caractérise par être une abstraction concrète car elle n'est pas moins abstraite ou capable d'abstraction que celle des occidentaux, alors il confond un procédé de la pensée avec la pensée même. Si c'est le cas, alors l'idée d'une abstraction concrète est non seulement une contradiction dans les termes, mais aussi une réduction de la pensée même à l'abstraction.

Il est plus qu'intéressant de noter que pour Hegel, dans la même lignée définitionnelle proposée par Lalande²⁴⁹, l'*abstrait* est ce qui apparaît hors de ses relations vraies et forme ainsi une *unité exclusive des différences* ; tandis que le *concret* est ce qui est pleinement déterminé par toutes ses relations et forme par là une unité qui *comprend les différences*. Dans ce sens, pour Hegel, « ce qu'il y a de plus concret, c'est l'esprit ; au contraire, sont des abstractions le particulier (= le singulier) en tant qu'il est isolé de l'universel par la perception sensible, et l'universel en tant qu'il est isolé du particulier par la réflexion et l'entendement »²⁵⁰. Alliant à la fois perception sensible, réflexion et entendement, seul l'esprit serait capable de saisir l'unité qui comprend les différences. Une unité compréhensive et non pas exclusive ou excluante définit le concret par opposition à l'opération d'isolement réciproque de l'universel et du particulier qui définit l'abstrait.

Abstraction idéale

Or, si Vasco considère l'idée d'une abstraction concrète, c'est pour montrer que la différence entre la pensée occidentale et la pensée indigène n'est pas tant entre l'abstrait et le concret mais plutôt entre le concret et l'idéal comme formes d'abstraction. Mais si ce qu'il y a de plus concret, selon Hegel, c'est l'esprit car il est capable de produire l'unité compréhensive des différences, dire que la pensée

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*

indigène est concrète ne reviendrait-il pas à faire de la pensée indigène, une pensée idéale au sens Hégélien du terme ? Que devons-nous alors entendre par abstraction idéale ? Dans *différence et répétition*, Deleuze rappelle ce que pour nous est l'horizon de sens dans lequel Vasco comprend l'idéal :

« Le rationalisme a voulu que le sort de l'Idée fût lié à l'essence abstraite et morte ; et même, dans la mesure où la forme de l'idée était reconnue, il voulait que cette forme fût liée à la question de l'essence, c'est-à-dire à « Qu'est-ce que ? (...) Platon se sert de *cette* question pour opposer l'essence et l'apparence, et récuser ceux qui se contentent de donner des exemples. Seulement il n'a pas d'autre but, alors, que de faire taire les réponses empiriques pour ouvrir l'horizon indéterminé d'un problème transcendantal comme objet de l'Idée. (...) Hegel, de ce point de vue, est l'aboutissement d'une longue tradition qui prit au sérieux la question qu'est-ce que ? et qui s'en servit pour déterminer l'Idée comme essence. »²⁵¹

Que pour « nous » les abstractions soient des concepts idéaux à chaque fois plus recherchés et distants de la réalité, comme le suggère Vasco²⁵², est juste à condition d'avoir à l'esprit une vision rationaliste de ce que c'est qu'une Idée. D'après celle-ci, le concept n'est définissable que comme étant équivalent de l'essence de la chose par opposition à son apparence ou sa consistance empirique par définition trompeuse. L'essence, comme on le sait, désigne « par opposition à accident, ce qui est considéré comme le fond de l'être, par opposition aux modifications qui ne l'atteignent que superficiellement ou temporairement »²⁵³. *Essentia*, comme le signale bien Suzanne Mansion, est la traduction latine littérale du terme grec οὐσία, si bien que la traduction courante en latin tout le long du moyen âge a été celle de *substantia*²⁵⁴. Chez Platon, celle-ci correspondait aux formes intelligibles (εἶδος, ἰδέα) qui sont « des réalités immuables et universelles, indépendantes des intellects qui les perçoivent. Elles sont de surcroît les seules réalités, puisque c'est en participant aux formes intelligibles que toutes les choses existent »²⁵⁵. Ce n'est que plus tard, au moins depuis Descartes, que le terme « idée » désignera inéluctablement une représentation, c'est-à-dire un objet mental²⁵⁶. Pour ce philosophe, l'idée désigne un « ouvrage de l'esprit (dont la) nature est telle qu'elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle, que celle qu'elle reçoit et emprunte de la pensée ou de l'esprit, dont elle est seulement un mode, c'est à dire une manière ou façon de penser. »²⁵⁷. On voit comment l'idée, en tant que réalité intelligible et œuvre de l'esprit, se définit sur le modèle de la substance qui pour Descartes définit « une chose qui peut exister par soi-même, c'est à dire sans le concours d'aucune autre substance »²⁵⁸ mais aussi et surtout « les choses qui ne peuvent exister sans être créées de Dieu. »²⁵⁹.

²⁵¹ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Presses Univ. de France, Paris 2011, p. 243.

²⁵² Si bien qu'il faut souligner que l'abstraction seule ne suffit pas à former un concept. En conséquence l'équivalence abstraction = concept n'est pas tenable.

²⁵³ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., p. 301.

²⁵⁴ S. MANSION, *La première doctrine de la substance : la substance selon Aristote*, «Revue Philosophique de Louvain», 44/3, 1946, p. 350.

²⁵⁵ L. BRISSON – J.-F. PRADEAU, *Le vocabulaire de Platon*, Ellipses, Paris, 1998, p. 26.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 25.

²⁵⁷ R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques Objections et réponses: suivies de quatre lettres*, Flammarion, Paris, 2011, p. 109.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 317.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 62.

Or, dans l'idée de substance c'est-à-dire dans l'idée de quelque chose qui se tient par « soi-même » on retrouve l'opération qui définit l'abstraction : la séparation, l'indépendance et l'auto-suffisance aussi bien ontologique qu'épistémologique par rapport au domaine de la sensibilité ou de l'empirique qui dépend de l'intelligible comme domaine originaire ou authentique. L'idée c'est en ce sens la forme intelligible de la chose et l'idéal définit le concept comme l'abstraction qui permet de saisir l'essence de la chose. Nous pouvons dire en ce sens qu'en tant qu'elle est « essentielle » ou « substantielle » cette forme idéale-rationnelle du concept se construit sur le modèle de l'identité avec l'opération qui définit *l'essentia*, la *substantia* ou *l'oûoia*, comme ce qui est considéré à part de ses relations, même et surtout si ce n'est qu'en idée. Le concept se pose en ce sens comme ce à quoi les relations et qualités se rapportent comme si elles en dépendaient et comme si sans celui-ci elles n'avaient pas de teneur propre. Dans une perspective rationaliste, si l'on suit l'analyse Deleuzienne, le concept opère une sorte de réduction permettant de saisir en idée l'essence de la chose indépendamment de cela où elle s'incarne : le spiral de l'escargot.

C'est pourquoi, en opposant le concret non pas à l'abstrait mais à l'idéal tout en en faisant une forme d'abstraction, Vasco ne fait que déplacer la question et rajoute en plus le problème que suppose l'identification de la pensée à l'opération d'abstraction. C'est sans doute sans le vouloir et surtout comme conséquence du préjugé que l'on attribue couramment à l'abstraction, à savoir qu'il s'agit d'une opération complexe, profonde et qui garde en quelque sorte un lien d'identité avec la nature même du penser. Il est pourtant drôle que Hegel, dans un petit texte de jeunesse intitulé *Qui pense abstrait ?*, affirme que celui qui pense abstrait c'est l'homme inculte, non pas le cultivé car pour lui penser abstraitement est « trop facile, trop bas, non pas en raison des conditions sociales (...) mais en raison de la petitesse intrinsèque de la chose »²⁶⁰. Sans être de grands connaisseurs de son œuvre, nous pouvons intuitionner que si Hegel identifie l'esprit au concret, c'est parce que le concret possède chez lui ce caractère d'absolu comme totalité du réel que seul l'esprit serait capable de saisir par un progressif dépassement de l'abstrait de la réflexion et l'entendement qui voudraient saisir l'universel en dépit du particulier, mais aussi de l'abstrait de la perception sensible qui ne saisit que le particulier en dépit de l'universel.

Or, si nous reprenons la distinction initiale, nous devons dire que le concret ne s'oppose pas à l'idéal, comme le voudrait Vasco, mais bel et bien à l'abstrait. Si nous devons chercher un candidat pour opposer à l'idéal, plutôt que pour le concret nous opterions pour l'empirique ou le matériel en tant qu'il s'oppose à l'immatériel de l'idée. Et justement, si Vasco oppose l'idéal au concret, c'est peut-être parce qu'il voit le matériel comme le domaine où ce qui est considéré ne peut pas l'être sans tenir compte de l'ensemble de relations nécessaires à son existence. Il s'agit d'une approche matérialiste du concept. Et en effet, c'est sur Marx qu'il s'appuie pour dire que « dans les « sociétés primitives » les idées sont encore amplement chargées de matière »²⁶¹. Naturellement, Vasco se garde de mettre entre parenthèses l'expression Marxiste de

²⁶⁰ G. W. F. HEGEL – A. SIMHON, *Qui pense abstrait ?*, Hermann, Paris, 2007, p. 13.

²⁶¹ L. G. VASCO URIBE, *Cosas-conceptos, mapas-parlantes e investigación solidaria*, op. cit., p. 16.

sociétés primitives pour montrer son désaccord. Tout son travail en tant que solidaire auprès des Misak peut se comprendre comme une lutte contre cette caractérisation primitiviste exonymique.

Pourtant, il garde le geste marxiste qui se propose de placer dans l'activité matérielle productive les conditions de possibilité des productions de l'esprit. Une telle perspective, permet de comprendre le matériel comme domaine originaire de la pensée, en quelque sorte. C'est pourquoi une inversion des conditions matérielles de possibilité de la pensée où le produit se prend pour le producteur (les productions brumeuses de l'esprit), est précisément ce que pour Marx caractérise l'idéologie qu'il critique de la perspective hégélienne. Si l'idéal est abstrait car il se coupe des conditions matérielles de leur production et donc de ses relations réelles, l'idéologie est l'inversion du produit et du producteur où l'esprit se prend pour quasi-cause du réel. On comprend mieux pourquoi, en tant que « chargée de matière », la pensée indigène serait plus proche en ce sens d'une pensée originaire et authentique, qui n'est pas éloignée de ses conditions matérielles de possibilité. Cette non-séparation est ce qui caractérise en propre la conceptualité indigène comme étant concrète dans la perspective matérialiste de Vasco.

Le concret-matériel qui caractérise pour Vasco les choses-concepts, lui fait dire également que « les indiens pensent avec des choses de leur vie quotidienne, avec des éléments qui font partie de leur moyen de vie »²⁶². Le quotidien serait en ce sens matériel et concret pour constituer, certainement dans la visée Marxienne, là où se développe l'activité générique de l'humain : son travail. L'éloignement du quotidien serait en ce sens l'abstrait à proprement parler. Pourtant, cette affirmation néglige à proprement parler la multitude d'entités immatérielles qui remplissent l'espace-temps quotidien du Misak Misak. Aussi, elle permet de supposer qu'à l'opposée la pensée occidentale serait de plus en plus abstraite à son quotidien ou moyen de vie. Mais toute pensée, quelle qu'elle soit, ne pense-t-elle pas avec son quotidien ? L'analyse ne devrait-elle porter sur le caractère du quotidien même ? Si une critique de la teneur idéologique de la pensée occidentale est plausible, son caractère proprement abstrait comme éloignement de la vie quotidienne mériterait une analyse plus rigoureuse pour montrer que ce n'est pas que les occidentaux pensent avec des choses qui ne font pas ou plus partie de leur vie quotidienne mais justement que leur quotidien même est de plus en plus abstrait. On pourrait dire dans cette ligne de réflexion que la pensée occidentale, pour utiliser une expression Heideggerienne, est affairée avec l'abstraction et produit des entités de plus en plus abstraites tandis que la pensée Andine Misak serait affairée avec des entités concrètes. Ceci permettrait de concevoir qu'autant le matériel que l'immatériel est concret pour la pensée Misak, tandis qu'ils seraient abstraits pour la pensée occidentale. Évidemment, il faudrait préciser *quelle* pensée occidentale.

Pour conclure cette discussion, nous pouvons dire qu'en essayant de récuser le postulat primitiviste, Vasco tombe dans un autre préjugé, cette fois-ci Marxiste, qui consiste à attribuer à la pensée indigène une consistance proprement matérielle et en

²⁶² *Ibid.*, p. 7.

tant que telle proche aux conditions génériques de la vie humaine : la nature. Le travail de la terre et de la nature est d'après Marx l'activité générique de l'humain. Mais Vasco fait fausse route en deux sens : d'abord, parce que le postulat Marxiste considère la nature comme un substrat matériel qui néglige que dans la nature indigène il y a aussi de l'immatériel tout en étant concret. Le deuxième, considérer que la pensée indigène est proche de la nature parce qu'elle serait proche de l'activité générique de l'homme (anthropocentrisme) quand en réalité ce qui compte c'est la proximité à l'activité générique de la vie de la nature elle-même et de la façon dont elle permet à son tour la génération humaine. En essayant d'opposer le concret à l'idéal plutôt qu'à l'abstrait, Vasco néglige ce qui pour nous est ce qui compte : le geste ou l'opération à l'œuvre dans l'abstraction et la concrétion qui caractérise la pensée Andine Misak par rapport à la pensée occidentale. L'opération à l'œuvre dans la pensée concrète aussi bien que les engagements épistémologiques et métaphysiques que cela implique est ce qui permet de définir la pensée Misak comme faisant partie d'un autre paradigme : celui de la philosophie Andine.

Qu'est-ce qu'un paradigme

Avant de définir plus précisément en quoi consiste la concrétion comme opération de pensée, nous devons nous attarder un peu sur la notion de paradigme qui est importante puisqu'elle permet de récuser le primitivisme sans devoir recourir à des oppositions artificielles avec la pensée occidentale pour définir la pensée indigène en propre. La notion de paradigme permettra ainsi de montrer que l'idée de primitif ou de superstition participe au paradigme cumulatif de l'histoire de la science que Thomas Kuhn a discrédité pour donner une fausse image des processus réels du développement scientifique.

Une première chose à dire pour reprendre le fil de la discussion, c'est que l'idée Marxienne de la pensée indigène comme une pensée chargée de matière et donc proche à la nature, suppose, parce qu'originale (*archè*), un état rudimentaire de culture. La pensée indigène serait plus authentique puisqu'elle serait plus proche et consciente des véritables conditions de production non seulement de la vie mais aussi d'elle-même. Mais cette proximité à la nature est aussi authentique que la culture est dans un état quasi initial où l'activité humaine ne s'éloigne pas du cœur de son activité : se maintenir en vie. Plus la culture serait « développée », plus l'activité humaine s'éloigne du souci de la génération de la vie pour s'occuper d'autres choses : des activités proprement culturelles. La critique Marxiste consisterait à montrer que cette « évolution » n'en est pas vraiment une, mais qu'il s'agit en réalité d'une aliénation. À l'opposé, la conscience primitive ne serait pas aliénée car originale. Si cette critique est importante, elle ne met pas en question la notion de primitivité mais seulement la pense comme l'instance originale à partir de laquelle l'activité productive industrielle doit se penser nécessairement comme une dégradation.

Or, que ce soit progressif ou dégressif, génératif ou dégénératif ; la notion de primitif présuppose un schéma linéaire et cumulatif de la pensée que Kuhn a appelé « concept

de développement-par-accumulation » (*concept of development-by-accumulation*)²⁶³. Kuhn a montré que ce concept est en réalité une construction rétrospective qui présuppose le point de vue temporel et géographique de l'observateur comme aboutissement et finalité d'une multiplicité de phénomènes et processus hétéroclites qui conforment le développement de la science. Pour y arriver, le schéma de développement-par-accumulation doit sacrifier l'intégrité de la science dans son propre temps pour chercher des contributions permanentes d'une science plus ancienne à notre avantage présent²⁶⁴. Or, les historiens de la science ont trouvé que dans le schéma de développement-par-accumulation ce qui apparaît comme dépassé, non-scientifique, erratique ou superstitieux ; n'était pas en réalité moins scientifique si on s'adonnait à la tâche rigoureuse de compréhension de la science dans l'intégrité de son temps.

« Ces historiens font face à des difficultés grandissantes pour distinguer le composant « scientifique » de l'observation et la croyance passée de ce que leurs prédécesseurs avaient promptement labelisé d'« erreur » et de « superstition ». Le plus soigneusement ils étudient, disons, la dynamique Aristotélicienne, la chimie phlogistique, ou la thermodynamique calorifique, le plus certain ils sentent que ces visions de la nature une fois courantes étaient, dans leur ensemble, non pas moins scientifiques ni plus le produit de l'idiosyncrasie que celles d'aujourd'hui »²⁶⁵

Qu'en est-il de la pensée dite « primitive » ? Le primitif semble faire partie du schéma de développement-par-accumulation pour qualifier un état de connaissance que l'on peut appeler rudimentaire à savoir qui existe sous forme élémentaire sans grande complexité. Pourtant, une analyse attentive à l'intégrité du savoir, montrerait que « le primitif » n'est pas en réalité primitif mais simplement un paradigme de pensée connecté à une géographie et une temporalité différente si bien que contemporaine aux paradigmes qui régulent la pratique *normale* ou *normalisée* de la science. Ce qui constitue le caractère *normal* de la recherche c'est la stabilisation d'un paradigme aussi bien par son succès dans la résolution de quelques problèmes fondamentaux, que par la promesse d'élargissement de ce succès à une série sélectionnée de problèmes²⁶⁶.

Contre l'image cumulative de la science, Kuhn montre que son développement se produit par changement (*shift*) de paradigme grâce aux découvertes scientifiques et l'invention de nouvelles théories. Mais contrairement à une idée romantique de la science où la découverte serait la conséquence naturelle de l'accumulation de connaissances, et l'invention théorique l'appareil conceptuel (*theorein*) permettant de repérer ce qui est à découvrir aussi bien que de tirer les conséquences du découvert ; ces changements dit Kuhn, « furent tous destructifs aussi bien que constructifs »²⁶⁷. Chaque gain permis par l'assimilation d'une découverte et l'invention d'une théorie,

²⁶³ T. S. KUHN, *The structure of scientific revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, IL 1996, p. 2.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 3.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 2.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 24.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 66.

« n'a été obtenu qu'en abandonnant certaines croyances ou procédures standard et, simultanément, en remplaçant ces éléments du paradigme précédent par d'autres »²⁶⁸.

Le rôle modélisateur du paradigme

Or, tout changement de paradigme est en soi une révolution scientifique²⁶⁹ qui implique une destruction-construction de croyances, savoirs et procédures de l'activité scientifique. Ceci s'explique parce qu'une révolution scientifique est en soi un « déplacement du réseau conceptuel à travers lequel les scientifiques voient le monde »²⁷⁰. Voilà que nous arrivons au point qui nous intéresse : le paradigme en soi est justement ce réseau conceptuel qui joue un rôle cognitif et normatif dans la détermination des problèmes et solutions légitimes qui déterminent la façon dont les scientifiques voient le monde. Kuhn définit les paradigmes comme des « réalisations scientifiques universellement reconnues qui, pendant un certain temps, fournissent des problèmes et des solutions modèles à une communauté de praticiens »²⁷¹.

Dans son aspect cognitif, le paradigme joue comme une carte mentale qui guide l'observation et l'expérimentation et détermine l'observable. Le paradigme fournit ainsi les moyens théoriques permettant de déterminer ce qui est digne d'attention et d'observation scientifiques. Une découverte scientifique est, par exemple, « nécessairement un événement complexe, qui implique de reconnaître à la fois *que* quelque chose est et *ce* qu'elle est »²⁷². Le paradigme joue ainsi un rôle phénoménologique fondamental en tant que véhicule de théorie scientifique dans la mesure où il :

« Indique au scientifique les entités que la nature contient ou ne contient pas, ainsi que la façon dont ces entités se comportent. Ces informations fournissent une carte dont les détails sont élucidés par une recherche scientifique mûre. Et comme la nature est trop complexe et variée pour être explorée au hasard, cette carte est aussi essentielle que l'observation et l'expérimentation au développement continu de la science. Par les théories qu'ils incarnent, les paradigmes s'avèrent constitutifs de l'activité de recherche. »²⁷³

Dans son rôle normatif, le paradigme n'est pas seulement la carte mentale,

« Mais aussi certaines des orientations essentielles à l'élaboration d'une carte. En apprenant un paradigme, le scientifique acquiert la théorie, les méthodes et les normes ensemble, généralement dans un mélange inextricable. Par conséquent, lorsque les paradigmes changent, les critères qui déterminent la légitimité des problèmes et des solutions proposées sont généralement modifiés de manière significative »²⁷⁴

Ce rôle modélisateur du paradigme quant aux problèmes et les solutions est extrêmement important pour notre propos si nous considérons que Deleuze attribue

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 64.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 90.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 102.

²⁷¹ *Ibid.*, p. X.

²⁷² *Ibid.*, p. 55.

²⁷³ *Ibid.*, p. 109.

²⁷⁴ *Ibid.*

un rôle prépondérant à la notion de problème en tant qu'objet de l'idée, au-delà de son paradigme rationaliste : les Idées sont « les problèmes en tant que tels, dans leur nature immanente et transcendante à la fois »²⁷⁵. C'est grâce à la nature problématique de l'idée que Deleuze peut surmonter la conception rationaliste qui lui attribue une essence séparée de l'expérience ; aussi bien que la conception psychologisante qui en ferait un pur produit psychologique sans objet réel : « Les problèmes ont une valeur objective, les Idées ont en quelque manière un objet. « Problématique » ne signifie pas seulement une espèce particulièrement importante d'actes subjectifs, mais une dimension de l'objectivité comme telle, investie par ces actes »²⁷⁶. Ainsi, un problème n'est rien d'autre qu'un « champ systématique unitaire orientant et subsumant les recherches ou les interrogations, de telle manière que les réponses à leur tour forment précisément des cas de solution »²⁷⁷.

Le paradigme comme expérience du monde

Considéré sous cette perspective, le rôle modélisateur du paradigme quant aux problèmes et solutions, n'accomplit rien d'autre que la modélisation des idées elles-mêmes. En tant que tel, un paradigme détermine normative et cognitivement la pensée et le pensable. C'est pourquoi il est possible de dire qu'un paradigme exprime quelque chose comme une *vision du monde* ou plutôt, pour sortir un peu de la centralité du regard, une *expérience du monde* : « Quand les paradigmes changent, le monde même change avec eux »²⁷⁸. Quelque chose comme un « changement dans la gestalt visuelle »²⁷⁹ s'opère : « La perception de l'environnement par le scientifique doit être rééduquée - dans certaines situations familières, il doit apprendre à voir une nouvelle gestalt »²⁸⁰. Mais qu'est-ce que cela veut dire un changement d'expérience du monde ? Est-ce que cela veut dire que d'un paradigme à l'autre ce qui change c'est l'interprétation du monde ?

Quand Kuhn se demande s'il est « vraiment nécessaire de décrire ce qui sépare Galilée d'Aristote, ou Lavoisier de Priestley, comme une transformation de la vision ? (si) ces hommes ont-ils vraiment vu des choses différentes en regardant les mêmes types d'objets ? »²⁸¹ ; il écarte d'emblée la possibilité que cette transformation soit de l'ordre de l'interprétation. Il ne s'agit pas d'une simple réinterprétation des données individuelles et stables pour deux raisons : d'abord, parce que les données elles-mêmes ne sont pas stables sans équivoque²⁸². Deuxièmement et surtout parce que le processus par lequel la communauté ou l'individu fait la transition d'un paradigme à un autre ne correspond pas à un schéma interprétatif mais plutôt à des « éclairs d'intuition »²⁸³ : « Les scientifiques parlent souvent de « l'écaille qui tombe des yeux »

²⁷⁵ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p. 219.

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ T. S. KUHN, *The structure of scientific revolutions*, op. cit., p. 111.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 112.

²⁸⁰ T. S. KUHN, *The structure of scientific revolutions*, op. cit.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 120.

²⁸² *Ibid.*, p. 121.

²⁸³ *Ibid.*, p. 122.

ou de « l'éclair » qui « inonde » une énigme jusque-là obscure, permettant de voir ses composants d'une nouvelle manière qui, pour la première fois, permet de la résoudre. Dans d'autres cas, l'illumination pertinente vient pendant le sommeil »²⁸⁴. Ainsi, la transition d'un paradigme à un autre opère une transformation au niveau de l'intuition souvent après une période de crise. Beaucoup plus qu'une interprétation du monde, le paradigme exprime en soi une expérience du monde, une configuration gestaltique, c'est-à-dire une structure signifiante de la perception qui engage profondément l'intuition. C'est pourquoi, chaque interprétation présuppose un paradigme²⁸⁵ et non pas le contraire.

« Plutôt que d'être un interprète, le scientifique qui adopte un nouveau paradigme est comme l'homme qui porte des verres inversés. Confronté à la même constellation d'objets qu'auparavant et sachant qu'il le fait, il les trouve néanmoins transformés de part en part dans nombre de leurs détails. »²⁸⁶

L'expérience de l'homme avec des verres inversés est parlante puisqu'elle montre à quel point le changement de paradigme implique « littérale comme métaphoriquement une transformation de la vision »²⁸⁷ et de l'expérience :

« Un sujet expérimental qui porte des lunettes équipées de verres inversés voit d'abord le monde entier à l'envers. Au début, son appareil perceptif fonctionne comme il a été entraîné à fonctionner en l'absence des lunettes, et il en résulte une désorientation extrême, une crise personnelle aiguë. Mais une fois que le sujet a commencé à apprendre à gérer son nouveau monde, l'ensemble de son champ visuel bascule, généralement après une période intermédiaire au cours de laquelle la vision est simplement confuse. Par la suite, les objets sont à nouveau perçus comme ils l'étaient avant le port des lunettes. L'assimilation d'un champ visuel précédemment anormal a réagi sur le champ lui-même et l'a modifié. »²⁸⁸

Ainsi considérée, la pensée Misak n'est pas primitive, elle ne peut pas l'être. Dire ceci supposerait la considérer dans un schéma de développement-par-accumulation qui discrédite non seulement la pensée indigène mais toute forme de pensée et sacrifie son intégrité au profit d'une vue extérieure se posant elle-même comme finalité accomplie. Mais elle ne peut pas non plus être tout simplement une pensée chargée de matière si bien que la proximité à la nature ne peut pas être contredite. C'est justement le caractère de cette nature qui est posée d'emblée comme purement matérielle et en tant que condition originaire de l'activité générique humaine et de toute production de l'esprit, qui ne récuse pas le primitif mais seulement le redéfinit comme condition première par rapport à laquelle le point de vue extérieur serait non pas une finalité accomplie mais une dégradation accomplie. Ainsi comprise, la pensée concrète comme matérielle ne s'éloigne pas non plus du schéma de développement-par-accumulation mais seulement l'inverse dans une forme d'enveloppement-par-accumulation. Elle néglige aussi la non-centralité de l'humain dans son rapport à la nature aussi bien que l'immatérialité concrète qui la compose. Si la simple inversion du schéma est réductrice, nous garderons pourtant l'opposition développement-enveloppement non

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 122-123.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 122.

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 112.

²⁸⁸ *Ibid.*

pas pour signifier une opposition entre l'évolution ou le progrès et l'involution ou la dégradation, qui reste dans le même schéma linéaire d'un après-meilleur et avant-pire ; mais pour signifier le sens littéral du fait de *développer* et d'*envelopper* en tant qu'opérations de pensée.

Pour ne pas tomber dans le primitivisme, nous considérons que la conceptualité concrète de la pensée Misak présuppose un autre paradigme de pensée que celui de la conceptualité abstraite des occidentaux. En tant que tel, les choses-concepts sont expression d'une modélisation indigène propre (une carte mentale et des orientations pour en faire une) qui détermine cognitive et normativement la pensée et le pensable. En tant que faisant partie d'un autre paradigme, la conceptualité Misak fait partie d'une autre expérience du monde qui n'est pas simplement une interprétation différente de celui-ci. Comme pour le scientifique occidental de Kuhn, bien que le monde ne change pas avec un changement de paradigme, il s'agit bien d'un monde différent. Le paradigme de la pensée Misak présuppose une configuration gestaltique qui engage la perception et l'intuition dans une structure signifiante propre qui définit complètement l'expérience. C'est pourquoi, penser concrètement par des choses-concepts pour ceux qui sont habitués à penser abstraitement par des essences-concepts essences, exige une transformation de la vision, de la perception, de l'intuition et de l'expérience. La pensée Misak implique déjà, quant à la temporalité, se mettre des lunettes à verres inversés pour un occidental : le passé qui est derrière pour les occidentaux est devant pour les Misak car il est celui qui oriente et en tant que tel on le voit, il est toujours présent, il fait partie du présent. Aussi, il n'y a pas de temporalité abstraite de sa spatialité. C'est pourquoi elle est concrète.

« Quand nous faisons référence à la temporalité spatiale dans la *misak* mathématique, nous faisons référence à cinq relations qui nous donnent vie dans le monde : *lincha* c'est la « relation de l'univers entre l'espace et le temps » ; *wentθsrθ* c'est « l'espace derrière et le temps non passé (pas vécu) et *metrapsrθ* est « l'espace devant et le temps passé » ; ces deux derniers s'articulent dans le *mθysro*, « le grand présent », court en espace et temps »²⁸⁹

Et c'est aussi un autre monde bien que le monde reste le même. Il suffit de considérer l'existence du « *kansrθ*, « l'espace des morts et temps au-delà » aussi bien que celle du *munanasrθ* et *mananasrθ*, « espace et temps infinis »²⁹⁰. Le monde est autre mais il reste le même car, comme le rappelle mama Barbara Muelas, le *kansrθ* « cet autre monde, celui des morts, est dans le même monde des vivants ; tout arrive dans le même monde »²⁹¹. Or, que les choses-concepts de la conceptualité concrète Misak nous renvoient à un autre paradigme, nous permet certes de saisir l'incommensurabilité et l'ampleur de la pensée Misak dans son rapport différentiel à la pensée occidentale mais n'est pas suffisant pour comprendre qu'est-ce que cela veut dire de penser par choses-concepts ni non plus qu'est-ce que c'est qu'une pensée concrète. Pour tisser une tentative de compréhension nous devons relier la pensée concrète et les choses-

²⁸⁹ B. MUELAS, NUISUIK: *Unaaship, munchip, puchip, uto marop, lasrup. Temporalidad espacial, medición y conteo entre los misak*, Vasco Uribe, Luis Guillermo, Bogotá, 2018, p. 20.

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*, p. 22.

concepts avec les éléments qui permettent de caractériser le paradigme de pensée de la région Andine auquel se rapporte la pensée Misak.

Paradigmes de la conceptualité

Le paradigme de la substantialité

Nous disions qu'en essayant d'opposer le concret à l'idéal plutôt qu'à l'abstrait, Vasco néglige le geste ou l'opération à l'œuvre dans l'abstraction et la concrétion qui caractérise la pensée Andine Misak par rapport à la pensée occidentale. L'abstraction et la concrétion sont deux opérations conceptuelles différentes. Le geste propre à l'abstraction est celui qui correspond à l'isolement des relations. La notion de substance consiste à trouver une base, un substrat auquel se rapporte l'ensemble. La notion d'essence cherche plutôt un centre (soit-il excentré) auquel se rapportent les relations, caractères, etc. Ce centre et substrat est en même temps un centre unificateur. Il est, pour ainsi dire, le cœur de la chose. Mais il s'agit d'un cœur autosuffisant, autonome et indépendant. Un cœur dénaturé en quelque sorte. Ce centre unificateur accomplit ainsi la fonction de totalisation : il unifie les parties dans un tout qui tire sa cohérence interne de son centre essentiel. Si pourtant il faut dire que la notion d'essence est un concept relationnel, il n'est pas lui-même une relation, comme le signale Estermann : « car seulement se la définit (la relation) la contrastant avec le concept contraire de l'accidentalité : 'substance' est ce qui n'est pas 'accident', et 'accident' est ce qui n'est pas 'substance', *tertium non datur*. L'un (substance) 'est en soi-même, et l'autre (accident) 'est en autre ' »²⁹². Le paradigme de la substantialité, est pour Estermann, un des mythes fondateurs de la philosophie occidentale.

« Depuis Thalès de Milet, la philosophie cherche l'*arché* de ce qui existe, le fondement et principe irréductible de la « réalité ». Et jusqu'à l'époque contemporaine, cette *arché* est une « entité », conçue comme une « substance », qu'elle soit finie ou infinie. L'onto-théologie occidentale suppose l'existence séparée, substantielle et autosuffisante d'« entités » principales (« archéologiques »), qu'elles soient une (*Hen* ; *Deus sive Natura*), deux (*hyle-morphé* ; *res cogitans* - *res extensa*) ou plusieurs (*eidé*, monades) »²⁹³.

C'est bien au geste d'isolement qui définit en propre l'abstraction que correspond la recherche de la substance, fondement et principe irréductible de ce qui existe. Bien plus, il faut dire que l'isolement présuppose le paradigme de substantialité. La recherche de la substance, soit-elle matérielle ou idéale, exige le procédé d'abstraction comme méthodologie conceptuelle. Le concept même prend une existence séparée, substantielle, autosuffisante et unificatrice comme s'il était le centre, le cœur de ce qu'il définit. Corrélativement au paradigme de la substantialité et au geste primordial d'abstraction, la *distanciation gnoséologique* est le mode principal d'approximation à la réalité nature dont l'expression la plus typique est la *vision* (*theoreia*, *visio*)²⁹⁴. On retrouve dans cette prise de distance une correspondance avec le geste d'isolement qui est celui de l'éloignement des éléments entre eux, soit de l'élément observé par rapport

²⁹² J. ESTERMANN, *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, ISEAT, La Paz, 2012, p. 108.

²⁹³ *Ibid.*, p. 107.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 112.

à l'observateur. Cette prise de distance est en soi aussi bien un geste méthodologiquement nécessaire au paradigme de la substantialité, que le geste fondateur d'une attitude proprement philosophique. On se rappellera la fameuse mise entre parenthèse de l'existence du monde de Descartes qui lui permet une forme d'indépendance et liberté par rapport aux impressions sensibles ; et la reprise par Husserl du même geste pour fonder une philosophie à prétentions scientifiques : l'époche phénoménologique. Cela va sans dire qu'une telle « approximation » à la réalité au moyen d'un éloignement est non moins paradoxale que contradictoire. Le paradigme de la substantialité qui définit le concept comme l'opérateur de l'abstraction permettant d'avoir une vision intellectuelle de quelque chose (*theoria*), est en ce sens une « approche contradictoire » qui éloigne ce qu'elle veut approcher et ne touche pas ce qu'elle saisit. Peut-être que la dialectique hégélienne est une tentative pour rendre une cohérence à cette approche asymétrique du réel.

Il n'est pas gratuit que la vision soit, comme le signale Estermann, la faculté privilégiée par la philosophie occidentale²⁹⁵ et que la raison soit quant à elle le moyen le plus adéquat de *voir la réalité* pour la saisir en concept :

« Au moyen de vision l'être humain s'éloigne du visible en tant qu'objet transcendant, c'est-à-dire qu'il s'en éloigne, et en même temps s'en approche par l'incorporation de l'objet en tant qu'« image » dans le sujet. Les scolastiques qualifiaient même la vue, en raison de cette dialectique distance-approximation, de sens « plus parfait » que, par exemple, le toucher. (...) Tout au long de l'histoire de la philosophie occidentale, le sens privilégié de la vue a servi de modèle à la relation cognitive en général. Pour Platon, la vraie connaissance est une « vision » du vrai (*eidé*). Dans les langues germaniques, les termes « visuel » et « cognitif » ont la même racine : *Einsicht-Sehen, insight-see*. Cette caractéristique est encore approfondie par les métaphores de la « lumière » et de l'« obscurité » : *Lumen naturale, illuminatio, einleuchten, enlightenment*, « clarté ». (...) La raison (*ratio*, nous, *Verstand, Vernunft*) est, dans le paradigme occidental, le moyen le plus adéquat de « voir » la réalité telle qu'elle est et de la « saisir » en « concept ». La rationalité occidentale est rationaliste dans un sens non technique : elle présuppose (en tant que « mythe fondateur ») que la raison (en tant que vision intellectuelle) est le mode privilégié et le plus authentique d'accès de l'homme à la réalité transcendante (altérité)»²⁹⁶.

Cette primatie de la vision est le modèle de la relation cognitive occidentale qui, au moyen d'une dialectique de distance-approximation, incorpore l'objet en tant qu'image, comme essence de celui-ci. Le concept est cette vision intellectuelle de l'objet. Il est en quelque sorte son image vraie : « La forme préférée de représentation cognitive en Occident est le « concept » qui remplace la réalité dans le cas idéal, au point de devenir la même (dans l'idéalisme) »²⁹⁷. En inversant un peu la phrase d'Estermann, nous dirons plutôt que c'est la représentation qui est la forme préférée de conceptualisation en occident à tel point qu'il est presque une tautologie de « se représenter un concept ».

« La représentation, « (*eikasía, repraesentatio, Vorstellung*) s'inspire de la conception platonicienne de la *methexis* (participation) et de la *mimesis* (imitation). L'original (*l'eidé*, les archétypes) est

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 112, 113.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 104.

« représenté » ou rendu (-re) présent sous la forme d'une « copie » ou *Abbild* dans et par le biais de sa saisie cognitive. Par conséquent, la vérité est conçue comme une « relation » véritative entre l'« original » et la « copie », entre *Urbild* et *Abbild*, c'est-à-dire comme *adaequatio rei et intellecti*. »²⁹⁸

La monomanie du concept

Tout comme Estermann, le philosophe Puquina Javier Lajo ²⁹⁹ considère que le paradigme de la conceptualité occidentale est la substantialité mais qu'elle s'exprime avant tout dans l'idée de l'unité de l'Un. Pour lui, la « mécanique mentale occidentale » est fondamentalement déterminée par la culture chrétienne qui trouve dans le néo-platonisme les raisons et les outils conceptuels pour configurer l'idée d'un Dieu créateur unique et vrai. Ce qu'il appelle la « matrice monomaniaque de la pensée occidentale »³⁰⁰ trouve son fondement dans l'unité transcendante et absolue de l'Un, essence univoque ou synthèse divine dont émanent toutes les choses existantes (soit-il esprit, la matière, le plérôme) qui sont moins parfaites à mesure qu'elles s'éloignent de leur unité d'origine, ou qui, comme dans le cas du Marxisme, résultent plus parfaites à mesure qu'elles s'en éloignent³⁰¹. Le corrélat philosophique de cette idée néo-platonicienne de l'un est « l'idée de l'unité comme génératrice » qui trouve son expression dans le concept comme essence unique³⁰². Le penseur Puquina trouve dans l'école néo-platonicienne (qui pour lui s'étend depuis Ammonios Saccas, Plotin, Jamblique, Proclus, la Patristique, Saint Augustin, Saint Tomas jusqu'à Hegel et Marx), « une identité sur l'usage de la même méthode, chargé de tout un attirail d'idées et de concepts sophistiqués (...) qui occulte le simple de l'unité, et démontre combien compliqué résulte d'obtenir ou de tirer de l'unité toute l'existence »³⁰³.

Ainsi, pour comprendre la dialectique Hegelienne « l'Esprit Absolut et ses émanations non seulement comme concept mais surtout comme méthode de compréhension et d'explication de la réalité ou de l'existence »³⁰⁴ ; il suffirait de lire quelques écrits de Proclus qui explique le processus de l'émanation en trois moments : d'abord, la permanence immuable de la cause en soi-même de l'être absolu ; ensuite, l'auto-aliénation de l'être absolu dans l'être dérivé qui demeure lié et en même temps s'éloigne ; et finalement la réconciliation, le retour ou la synthèse de l'être dérivé à sa cause première et le triomphe de celle-ci sur le créé³⁰⁵. Pour Lajo, Hegel traduit le néo-platonisme aux exigences rationnelles de son époque mais le système reste le même. C'est pourquoi, héritière de cette tradition, la pensée occidentale appelle Univers l'unité de l'abstraction globale. Cependant, cette abstraction globale « dans la conception du réel, du concret, (est) la conception d'un cosmos IMPAIR, où la

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 105.

²⁹⁹ J. LAJO, *Qhapaq Ñan: la ruta Inka de sabiduría*, Centro de Estudios Nueva Economía y Sociedad, Quito, 2005, p. 17, 20. : Puquina est une localité Péruvienne située aux hauteurs d'Arequipa et aussi la langue ancêtre du Quechua et de l'Aymara.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 147.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 137.

³⁰² *Ibid.*, p. 138.

³⁰³ *Ibid.*, p. 138, 139.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 138.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 140.

structure cosmogonique ou complexité se donne par émanation, aliénation, ou clonage de l'UNITÉ »³⁰⁶. Si cette thèse mériterait une exploration plus élargie, elle a le mérite de présenter une synthèse informée de ce qui apparaît comme « simple et transparent de la pensée occidentale » pour un philosophe indigène de la communauté Andine Puquina. Pour notre part, après avoir pu inclure dans le paradigme de l'essentialité le concept comme étant entièrement forgé par le schéma de la représentation ; cette thèse nous permet d'y inclure la forme du concept, c'est-à-dire son unité comme héritière de l'essence univoque, transcendante et absolue de l'Un. Est-ce-à dire que le concept cèle l'obsession de saisir dans son unité simple l'essence de ce qui est par définition complexe et multiple : le réel ?

Or, la critique de la représentation ne s'est pas fait atteindre surtout par des auteurs comme Deleuze pour qui elle est comme une façon de dompter le réel et le rendre pensable d'après le quadruple carcan du principe de raison : « l'identité du concept qui se réfléchit dans une *ratio cognoscendi* ; l'opposition du prédicat, développée dans une *ratio fiendi* ; l'analogie du jugement distribuée dans une *ratio essendi* ; la ressemblance de la perception, qui détermine une *ratio agendi* »³⁰⁷. Mais cette façon de dompter le réel a l'effet de dissiper dans le *non-être* toute différence inconforme à ce quadruple carcan de la représentation. « On en conclut que la différence en soi reste *maudite*, et doit expier, ou bien être rachetée sous les espèces de la raison qui la rendent vivable et pensable, qui en font l'objet d'une représentation organique »³⁰⁸. Pour Foucault, la représentation cèle un déséquilibre profond avec la liberté, le désir et la volonté par le commandement et la détermination qu'elle leur impose : elle « commande le mode d'être du langage, des individus, de la nature et du besoin lui-même. L'analyse de la représentation a donc valeur déterminante pour tous les domaines empiriques. Tout le système classique de l'ordre, toute cette *taxinomia* qui permet de connaître les choses par le système de leurs identités se déploie dans l'espace ouvert à l'intérieur de soi par la représentation quand elle se représente elle-même : l'être et el même y ont leur lieu »³⁰⁹.

Ceci nous permet de relativiser le paradigme de l'essentialité comme englobant toute la pensée occidentale, si bien qu'il est profondément ancré dans la mécanique mentale occidentale, comme dirait Lajo. Mais ceci nous permet aussi de dissocier la représentation du concept et ouvrir la voie à des conceptualités non-représentatives. Peut-être qu'il y a une autre façon de fonctionner du concept où le rapport cognitif ne se fait pas au moyen de la dialectique de la distance-approximation qui rend présent en image ce qui est mis en absence. Le concept ne serait donc pas à proprement parler une image fidèle mais autre chose. Son rôle ne serait pas de saisir l'essence et son approche méthodologique n'impliquerait pas une mise à distance ni un isolement. C'est dans ce sens que Vasco entend dire que la pensée Misak est non-représentative, comme nous l'avons signalé plus haut (p. 50).

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 145.

³⁰⁷ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p. 337.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Éditions Gallimard, Paris, 1966, p. 221, 222.

La nature du concret

Nous disions que Vasco avait raté l'opération à l'œuvre dans l'abstraction et la concrétion. Nous avons défini en quoi consiste l'opération d'abstraction qui rattache le concept abstrait au paradigme de l'essentialité. Nous devons maintenant définir en quoi consiste l'opération conceptuelle que nous appelons concrétion qui rattache la pensée Misak au paradigme Andin de la relationnalité. Le concret comme caractère en propre de la pensée indigène est une thèse que Vasco confirme dans son parcours de solidaire avec les Misak mais qu'il reprend à Lévi-Strauss. Il lui reconnaît d'avoir bien vu qu'il s'agissait d'une conceptualité concrète mais il lui impute pourtant le fait que son intellectualisme ne lui a pas permis de voir qu'il ne s'agissait pas d'une métaphore. Si nous sommes d'accord avec Lévi-Strauss sur le caractère concret de la conceptualité et avec Vasco sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une métaphore ; nous devons montrer qu'il s'agit d'une opération spécifique, ce qui contredit en partie l'explication de Lévi-Strauss du concret par sa proximité avec l'empirique et explique en quel sens ce n'est pas une métaphore.

Au premier chapitre de *La pensée sauvage* intitulé « la science du concret », Lévi-Strauss récuse la prétendue inaptitude des « primitifs » à la pensée abstraite en montrant que « l'usage plus ou moins abstrait n'est pas fonction de capacités intellectuelles, mais des intérêts inégalement marqués et détaillés de chaque société particulière »³¹⁰. On voit bien que le souci de Lévi-Strauss est de contrer le préjudice d'une « indigence intellectuelle du sauvage ». Or, un des aspects les plus négligés de ceux que nous nommons primitifs, dit Lévi-Strauss, est l'appétit de la connaissance objective : « l'attention plus soutenue envers les propriétés du réel, à un intérêt mieux en éveil pour les distinctions »³¹¹. Avec cet argument, Lévi-Strauss peut formuler sa thèse qui consiste à dire que la pensée indigène est au même niveau de la pensée scientifique, aussi bien pour le souci d'observation exhaustive et d'inventaire systématique des rapports et des liaisons³¹² que pour la pratique de la magie et des pratiques rituelles comme un mode de connaissance inégal à la science quant aux résultats théoriques et pratiques, « mais non par le genre d'opérations mentales qu'elles supposent toutes les deux, et qui diffèrent moins en nature qu'en fonction des phénomènes auxquelles elles s'appliquent »³¹³. La nature commune de la pensée magique et la pensée scientifique est le *déterminisme* en tant que mode d'existence des phénomènes scientifiques que l'une postule de façon globale et intégrale (comme appréhension inconsciente), tandis que l'autre opère en distinguant des niveaux³¹⁴. Ainsi, les mythes et les rites constituent la science du concret car « Loin d'être, comme on l'a souvent prétendu, l'œuvre d'une « fonction fabulatrice » tournant le dos à la réalité, (ils) offrent pour valeur principale de préserver jusqu'à notre époque, sous une forme résiduelle, des modes d'observation et de réflexion »³¹⁵.

³¹⁰ C. LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Presses Pocket, Paris, 2010, p. 12.

³¹¹ *Ibid.*, p. 13.

³¹² *Ibid.*, p. 23.

³¹³ *Ibid.*, p. 26.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 24.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 29, 30.

On voit bien que Lévi-Strauss caractérise la pensée indigène essentiellement sous l'angle de la connaissance objective, l'observation empirique et les spéculations qui la rapprochent de celles de naturalistes et des hermétiques de l'antiquité et du moyen âge³¹⁶. Pour lui, il s'agit d'un mode singulier de pensée scientifique caractérisé par un niveau stratégique de connaissance « approximativement ajusté à celui de la perception et de l'imagination », c'est-à-dire, « très proche de l'intuition sensible », tandis que le mode propre à la science contemporaine (occidentale) en serait quant à lui « décalé » ou « plus éloigné »³¹⁷. Il s'agit d'un mode de connaissance, pour dire bref, plus proche de la nature, ce qui revient à dire une banalité de nos jours. Or, il ne faudra pas confondre cette proximité de la connaissance avec l'intuition sensible, avec la participation et la confusion d'un état de conscience dominée par l'affectivité et l'empire des besoins et des instincts³¹⁸. Ceci expliquerait, d'après Lévi-Strauss, pourquoi il paraît que cette tradition de pensée s'est arrêtée par rapport à la science contemporaine. Nous avons une autre hypothèse : Le XVI^{ème} siècle correspond plus au moins à la fin du moyen âge européen. Ce qui est le début d'une nouvelle période pour les européens (la renaissance), correspond à la fin d'une à la période pour les amérindiens. Une période (le moyen âge) où la pensée scientifique des indigènes se rapproche à celle des naturalistes et hermétistes. La pensée indigène n'a pas suivi le même développement de la pensée occidentale. Tandis que cette dernière s'est développée dans le sens d'un progrès correspondant à l'expansion territoriale et culturelle procurée par la colonisation ; la pensée indigène a suivi le sens d'une résistance à cette colonisation. Le dur constat des Misak : « La chute de la Confédération Puben a signifié la « fin d'un processus millénaire entier de construction de la pensée Puben » et le début d'un processus de résistance caractéristique de la plupart des peuples indigènes des Amériques »³¹⁹. Nous sommes donc en face d'une pensée en résistance dont il est plus difficile d'en faire l'histoire, de suivre la dynamique et les moyens.

Or, sous l'angle de la connaissance objective et l'observation empirique, c'est justement cet état de proximité avec l'intuition sensible et son ajustement à la perception et l'imagination, qui définit pour Lévi-Strauss le caractère concret de la pensée scientifique indigène. Le concret correspond en ce sens à l'empirique saisi par l'immédiateté de l'intuition sensible en ajustement avec la perception et le schématisme de l'imagination, pour parler comme Kant. C'est en fin de comptes la conception scientifique de la nature de son époque. Corrélativement à cette conception de la nature et à cette compréhension empirique du concret, l'opérateur propre à la pensée indigène n'est pas pour Lévi-Strauss le concept : « opérateur d'ouverture de l'ensemble avec lequel on travaille » qui « se veut intégralement transparent à la réalité », possède une capacité illimitée et suppose un « *au-delà* »³²⁰. C'est plutôt le signe qui est comme l'image « un être concret, mais qui ressemble au concept par son

³¹⁶ *Ibid.*, p. 58.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 58.

³¹⁹ A. DAGUA HURTADO – G. TUNUBALÁ VELASCO – M. VARELA GALVIS – E. MOSQUERA FRANCO, *NAMUI KØLLIMISAK MEREI WAM : LA VOZ DE NUESTROS MAYORES*, Molano Publicidad, Bogotá, 2012, p. 84.

³²⁰ C. LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 33-34.

pouvoir référentiel », qui « accepte et même exige qu’une certaine épaisseur d’humanité soit incorporée à cette réalité »³²¹, qui a une capacité limitée et demeure *en deçà*³²². Naturellement, Lévi-Strauss se sert de la figure du *bricoleur* qu’il oppose à l’*ingénieur* qui lui sert pour dire que « la réflexion mythique apparaît comme une forme intellectuelle de bricolage »³²³. Nous pensons que Lévi-Strauss confond l’homme du néolithique et l’image du bricoleur qui lui sert d’expérience de pensée avec les indigènes *stricto sensu*. Une première objection que nous devons faire, c’est que Lévi-Strauss saisi le concept sous le seul modèle rationaliste mais nous avons déjà insisté suffisamment sur la possibilité de concevoir autrement le concept, si bien qu’il s’agit sans aucun doute de l’image paradigmatique du concept occidental. Il devrait être possible en ce sens de concevoir une conceptualité chargée d’épaisseur d’humanité ou plutôt de personnalité, là où la personne est cette catégorie qui déborde les limites de l’humain. Deuxièmement, là où le concret doit être compris autrement, c’est justement quant au concept de nature qui change dans la perspective indigène.

Dans le sens paradigmatique que nous avons présenté plus haut, il s’agit d’une autre nature. La nature indigène, celle des Misak par exemple, n’est pas une nature empirique qui s’offre dans sa positivité à l’intuition sensible. Le côté empirique n’est qu’un aspect de la nature qui ne parle pas à n’importe quelle intuition sensible. Elle ne parle pas à tout le monde. Il faut un *kurate gualman*, dit taita Avelino Dagua, « *un langage doux*, ni chaud, ni froid pour se demander avec la nature, car elle sait à qui elle répond »³²⁴. Notons le sens d’une participation réflexive dans la tournure de la phrase « se demander avec ». Elle enseigne et parle un *langage naturel* avec lequel les Misak pensent, sentent, agissent et prennent soin du territoire³²⁵. C’est le *Srurrapu* ou escargot, le boucle-en-ciel, le *Tampalkuari*, qui sont en même temps les concepts Misak. Mais le territoire (et non pas la nature) est composé par l’espace physique (la nature empirique), l’espace spirituel et ses habitants : les Misak, les animaux, les esprits (le *Pishimisak*, *Kallim*, *Srekøllimisak* ou seigneur averse, *Sierpi* ou serpent avec poils qui habite dans les grands marécages), bref la communauté du *Nupirau*. La nature n’est pas un domaine séparé et autonome qui pourrait être pensé indépendamment de la communauté. La nature est cette communauté dont les Misak font partie.

La nature Misak est le *Nupirau* ou territoire Misak. Il est composé par la particule -*Nu*- qui signifie *grandeur et abondance*, -*Pi*- qui signifie *eau* et -*Rau*- suffixe qui possède la connotation de s’en raciner à l’intérieur comme expression de fermeté dans la terre aussi bien que l’expression d’un impératif d’accomplissement pour la complémentarité des énergies entre congénères. La particule -*Au*- est l’appel des eaux à la communication et complémentarité énergétique entre eaux et humains³²⁶. Le

³²¹ *Ibid.*, p. 34.

³²² *Ibid.*, p. 32-33.

³²³ *Ibid.*, p. 35.

³²⁴ L. OBANDO VILLOTA – A. DAGUA HURTADO, *Pensando y educando desde el corazón de la montaña: la historia de un intelectual indígena Misak: Avelino Dagua Hurtado*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2016, p. 101.

³²⁵ *Ibid.*, p. 102.

³²⁶ M. D. YALANDA CUCHILLO, KAAMPÁWAM KØN, NAMUY NUPIRAU MANANASRØMKUTRI MANANASRØMKATIK MANTØTØ KØMPA MISAK-MISAK PIISHINTØ MAYAELØ ØSIK KUALMAMIKWEY ASIK: *Origen de la sabiduría y conocimientos de la norma de vida ancestral Misak-Misak*

Nupirau signifie en conséquence littéralement notre territoire et comme le remarque très précisément l'anthropologue Luis Guillermo Vasco Uribe, il « implique le territoire plus les gens, ce n'est pas seulement un espace géographique ; celui-ci, pris sans les gens, peut-être le sol, la terre ou quelque autre chose, mais non pas le territoire. On ne peut pas penser le territoire sans gens, ni les gens sans territoire ». C'est en conséquence un concept dynamique qui a le sens de communauté mais qui ne se réduit pas aux individus qui occupent la terre. Le *Nupirau* « ne se pensait pas séparément, il n'y avait pas une idée de communauté à part le territoire ; l'eau donnait l'unité. Cette idée de communauté est sortie des blancs, ils l'ont apportée, nous ne savons pas ce que c'est que la communauté »³²⁷.

Avec Eduardo Viveiros De Castro nous pouvons dire que la conception de la nature des cosmologies indigènes s'oppose à celle des cosmologies multiculturalistes modernes qui « s'appuient sur l'implication mutuelle entre l'unicité de la nature et la multiplicité des cultures - la première étant garantie par l'universalité objective des corps et de la substance, la seconde étant engendrée par la particularité subjective des esprits et des signifiés ». A l'opposé, un des traits distinctifs de la pensée amérindienne est une cosmologie *multinaturaliste* qui pose « une unité de l'esprit et une diversité des corps. La « culture » ou le sujet représenterait la forme de l'universel, la « nature » ou l'objet, la forme du particulier »³²⁸. L'animisme c'est un très mauvais concept réhabilité par Descola qui pourtant nous sert provisoirement pour comprendre de quoi il s'agit : « L'animisme a comme présupposé fondamental l'idée selon laquelle d'autres êtres que les humains sont des personnes, c'est-à-dire, des termes de relations sociales (...) l'animisme, lui, utiliserait les catégories de la socialité pour signifier les relations entre humains et non-humains »³²⁹. La nature amérindienne n'est pas dans cette perspective un domaine empirique extérieur à la socialité mais l'espace même de toute socialité possible. Dans cette perspective, disent les Misak :

« Pour nous, arc-en-ciel, averse, vent, páramo et d'autres êtres de la nature sont des gens, êtres animés et dotés de volonté propre ; dans notre langue nous nous référons à eux de la même forme que nous le faisons avec les êtres humains »³³⁰

Le paradigme de la relationnalité (*vincularidad*)

Le concret doit en conséquence être compris autrement. En tant qu'opération conceptuelle singulière il correspond à ce que nous appelons la concrétion. Si le concret est ce qui est considéré avec toutes ses relations, alors l'opération conceptuelle de concrétion doit correspondre à l'établissement de ces relations. Un élément central de la rationalité Andine telle qu'elle est exposée par le philosophe Josef Estermann est la *relationnalité* comme principe logique proprement Andin. De son côté, le philosophe Puquina Javier Lajo montre que la relationnalité constitue à proprement parler une

y sus interrelaciones con la salud y la enfermedad integral del macrocosmos. Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2016, p. 40.

³²⁷ A. DAGUA HURTADO – M. ARANDA – L. G. VASCO URIBE, *Guambianos*, op. cit., p. 169.

³²⁸ E. VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, PUF, Paris, 2009, p. 20.

³²⁹ *Ibid.*, p. 49.

³³⁰ A. DAGUA HURTADO – M. ARANDA – L. G. VASCO URIBE, *Guambianos*, op. cit., p. 23.

méthode de la cosmovision andine. Contrairement à la relation en occident, dit Estermann, qui « présuppose la « diastasis » et la dualité entre au moins deux *relata* qui de toute façon sont des « substances (...), dans la philosophie Andine se donne le cas paradoxal et même contradictoire (pour la rationalité occidentale) de la « relation **sans** *relata* », la « relation substantielle », la « relation comme *archè* ». En d'autres mots : tout est relation et *relatum* à la fois »³³¹. La formule paradoxale de Estermann : « Dans la philosophie Andine, l'*archè* n'est pas un étant substantiel, mais la relation » qui explique que « la relation est la véritable « substance » andine »³³², n'est pas à comprendre comme une substantialisation de la relation, ce qui reviendrait à rien d'autre qu'un déplacement de la substance vers la relation. Au contraire, il s'agit de montrer qu'il n'y a pas des « étants substantiaux » qui valent par eux-mêmes en dehors de leurs relations : la substance se dissout au lieu d'être conservée dans la figure de la relation. La relationnalité n'est pas un concept au modèle essentialiste, c'est l'opérativité d'une conceptualité différente. Si Leibniz, comme le dit Estermann, « reflète toute une tradition de la (possible) réduction de la relationnalité à la substantialité (monade) »³³³, il faudrait considérer la tradition Andine comme une réduction de la substantialité à la relationnalité ou plutôt une dissolution de la substantialité par la relationnalité.

Tandis que dans les langues européennes, le substantif est axe de l'oraison et centre logique de la phrase (le sujet) ; dans les langues Quechua (Runa Simi) et Aimara (Jaqi Aru) le point où se concentre l'oraison est le verbe qui est relationnant par excellence³³⁴. En Namtrik (Wam), dit Mama Barbara Muelas, n'existe pas le verbe de l'espagnol « vivre ou être » (en espagnol : *ser y estar*) pour exprimer l'existence en général. Dans notre langue on utilise cinq verbes de position reliés à la position physique dans un espace et temps déterminés »³³⁵. Ceci montre à quel point l'idée de « l'existence en général » est une abstraction basée sur la substantialisation de l'existence comme concept. Le Namtrik exprime ici la base logique du procédé conceptuel que nous voulons mettre en avant.

« Le verbe être (*ser o estar*) de l'espagnol exprime une existence indéterminée dans le monde ; dans la langue *namtrik* les verbes positionnels relient (*vinculan*) avec le monde ; l'existence est immanente au monde, se met sur celle-ci et définit l'existence du *misak* »³³⁶.

Si le mythe fondateur de la philosophie en occident est, comme le rappelle Estermann, la substantialité ; celui de la philosophie Andine est « la relationnalité du tout, le réseau de nexus et relations qui est la force vitale de tout ce qui existe »³³⁷. Dans ce paradigme, l'individu est un nœud de relations. « L'individu comme tel est un « rien » (un non-étant), c'est quelque chose de totalement perdu, s'il ne se trouve pas inséré

³³¹ J. ESTERMANN, *Filosofía andina*, op. cit., p. 108.

³³² *Ibid.*

³³³ *Ibid.*

³³⁴ J. ESTERMANN, *Filosofía andina*, op. cit., p. 109.

³³⁵ B. MUELAS, NUISUIK: *Unaaship, munchip, puchip, uto marop, lasrup. Temporalidad espacial, medición y conteo entre los misak*, op. cit., p. 20.

³³⁶ *Ibid.*, p. 21.

³³⁷ J. ESTERMANN, *Filosofía andina*, op. cit., p. 111.

dans un réseau de multiples relations »³³⁸. La déconnexion des rapports naturels et cosmiques que représente la substance individuelle indubitable de l'archè cartésien (*cogito ergo sum*) qui trouve en elle-même la norme suffisante et le fondement de l'agir, la pensée et le jugement est dans le paradigme Andin une existence humaine sans fondement, incertaine et vide (*cogito ergo non sum*)³³⁹. Pour Estermann, la relationnalité est bien plus qu'une logique ou une mécanique mentale. Il s'agit de « la base transcendante de la philosophie Andine qui se manifeste à tous les niveaux et champs de l'existence »³⁴⁰. C'est « l'axiome « inconscient » de la philosophie Andine et la clé-pré-conceptuelle de l'interprétation herméneutique de l'expérience du *runa/jaqi* andin »³⁴¹. Naturellement, nous étendons la relationnalité comme base transcendante philosophique à la pensée Misak en tant que peuple Andin. Telle est l'importance de ce principe qu'il faut comprendre comme paradigmatique de la pensée Andine.

De son côté, le philosophe Puquina Javier Lajo décrit la relationnalité comme une méthode propre à la cosmovision andine. La relation (*vinculo*) dans le monde Andin, dit Lajo, est ce qui sert de pont mais aussi une obligation. C'est une amarre, un engagement et beaucoup plus »³⁴². En quechua le terme *Chakana* est utilisé pour désigner un « instrument pour mettre de travers, soit-il en bois et autre matériel, généralement pour caler, chose qui sert de traverse. (un) Escalier »³⁴³. Il signifie l'estrade ou les bois croisés du brancard utilisé pour transporter les morts de la veillée jusqu'à l'enterrement. Chez le peuple Puquina, c'est la pierre qui retient l'eau d'irrigation dans les sillons. Mais *Chakana* est aussi le nom que les peuples andins donnent à la constellation des six étoiles de la croix du sud. Ce nom est aussi le nom donné (vulgarisé) communément à la *Tawa-Paqa* qui est la « croix de relationnalité (*vincularidad*) » entre un et autre cosmos, étant donné que nous vivons dans un cosmos PAIR, ou ce qui est égal, un « parivers »³⁴⁴. Ce rapport ou pont d'interrelation est ce qui origine l'existence³⁴⁵. Bref, la relationnalité est une ligne (ligne de relationnalité) qui est soutient ou support de l'existence. Il s'agit d'un concept qui en *runa simi* (quechua) se dit *pachatussan*³⁴⁶.

Cette « poutre faîtière de l'existence », « Diagonale Majeure » (*Ch'ekkalluwa*) ou « ligne de la vérité » qui est profondément importante comme on l'a vu dans la pensée andine, n'est pas purement symbolique. Elle correspond, comme l'a magistralement montré Lajo, à l'angle ou inclination optimale de l'axe de rotation de la terre : « l'inclination la plus appropriée pour le développement de la vie sur terre », « la cause de tous les solstices, des stations, et diversités des climats », « responsable de la régulation de la « normalité » des climats, courants marins, stations, refroidissement, réchauffement

³³⁸ *Ibid.*, p. 110.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 111.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 112.

³⁴² J. LAJO, *Qhapaq Ñan*, op. cit., p. 95.

³⁴³ *Ibid.*, p. 94.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 163.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 120.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 52-53.

global, etc. »³⁴⁷. Or, le *Qhapaq ñan* ou Route ou Chemin des Justes est un chemin pre-Inka qui unit des cités situées longitudinalement tout le long de la cordillère des Andes³⁴⁸, et qui coïncide avec l'axe optimal de rotation de la terre. Il s'agit d'un « alignement géodésique de cités et observatoires stellaires » (*Ushnus* et les *Intiwatanas* ou lieux où l'on « amarre le soleil ») qui était utilisé comme un « système pour monitorer l'angle d'incidence du soleil sur la terre » mais surtout littéralement pour l'amarrer, maintenir fixe cet angle³⁴⁹. Ce souci pour amarrer le soleil et maintenir l'axe optimal de rotation de la terre, est un souci pour éviter les *Pachakuti*, terme qui signifie « le retournement du monde » et fait référence à ces « cataclysmes planétaires et cosmiques » cycliques dont on retrouve la trace dans la mythologie et légendes Andine Quechua et Aymara³⁵⁰ mais qui en réalité devraient être comprises comme des récits d'histoire Quechua et Aymara.

Puisque le *Qhapaq ñan* est un chemin qui traverse toute la cordillère des Andes depuis la Colombie jusqu'au Chili, en passant par l'Équateur, le Pérou, la Bolivie et l'Argentine ; il nous est légitime de postuler qu'il a été aussi un chemin d'échanges épistémologiques qui permet de relier, avec ses déclinaisons diverses, les cultures Andines. Dans la pensée Misak, ce n'est le soleil dont il faut prendre soin. C'est l'eau. Chaque culture a son rôle dans l'équilibre cosmique. Il serait intéressant de se demander, quel est le rôle de l'eau dans la préservation de l'axe optimal de rotation de la terre ou si le rôle des Misak concerne plutôt un autre équilibre, celui procuré par le flux des eaux mais aussi la protection des páramos et des yeux d'eau comme des où l'eau est engendrée ? En tout cas, ce qui permet de connecter la pensée Misak au paradigme de la relationnalité est l'importance d'un concept qui l'exprime: le *Tøm* est une « articulation qui relationne tout »³⁵¹, un « nœud, un lien »³⁵² qui « globalise tout, il est ce qui unit, celui qui encercle »³⁵³. Le *Tøm*, est le lieu où s'articule la globalité du territoire³⁵⁴, le lieu où s'égalisent les couleurs du boucle-en-ciel³⁵⁵, l'articulation qui recueille la terre et empêche qu'elle glisse, et qui s'appelle *Parik*³⁵⁶, le pont qui relie le tout et marque l'époque ou la période et assure la continuité temporelle³⁵⁷. Voilà pourquoi il nous est possible de dire que si la conceptualité Misak est concrète n'est pas parce qu'elle est essentiellement liée à l'intuition sensible de l'empirique ou parce qu'elle est faite à partir des choses de la vie quotidienne, mais parce qu'en tant qu'opération conceptuelle elle procède par relationnalité, par l'établissement des relations.

La relationnalité qui définit le concept Misak, est à son tour un engagement métaphysique et méthodologique qui détermine le paradigme de la pensée Andine.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 91.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 77.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 92.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ A. DAGUA HURTADO – M. ARANDA – L. G. VASCO URIBE, *Guambianos*, op. cit., p. 54.

³⁵² *Ibid.*, p. 99.

³⁵³ *Ibid.*, p. 175.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 201.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 175.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 125.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 54.

Rappelons brièvement que pour Kuhn un *engagement métaphysique* est « ce qui dit aux scientifiques quelles sortes d'entités l'univers contient et ne contient pas », tandis qu'un *engagement méthodologique* est « ce qui leur dit à quoi doivent ressembler les lois ultimes et les explications fondamentales »³⁵⁸. Ainsi, nous pouvons dire que la fonction première du concept Misak dans le paradigme de la pensée Andine n'est pas de trouver ou définir une essence, un substrat, un quid, ni même pas d'articuler un problème, comme ça l'est pour Deleuze. La fonction première du concept Misak est de créer un rapport, d'établir ou de maintenir une relation. Dans ce sens, ce n'est pas le problème qui le définit mais plutôt la notion de *tissage*. Ceci devient évident dès lorsqu'on se rend compte le rôle central du tissage aussi bien comme activité que comme symbole existentiel dans les populations Andines et en particulier dans la pensée Misak :

« La dynamique de notre territoire, toute la vie de notre société, l'existence de chaque Guambiano, donnent un tissu avec le fil qui relie le centre de tout. Les Majeurs disaient que le fil de laine ou de mérinos avec lequel les femmes tissent les anacos et les ruanas était un support pour que les caciques maintiennent une organisation solide, il soutenait l'organisme afin qu'il ne tombe pas. D'où l'importance du tissage pour nous. Avec lui, les femmes tissent la vie de la société guambienne et accompagnent sa reproduction. Cela est évident quand on pense à la machine à tisser que les femmes utilisent pour tisser leurs textiles. Dans notre langue *wam*, l'ensemble du cintre est appelé *nuusri*, la grande mère ; mais certaines de ses parties sont également liées à la famille. »³⁵⁹

Évidemment, il faut souligner que ce que nous tentons de dire ce n'est pas que les Misak ou d'autres communautés indigènes d'Amérique ont un « outillage cognitif » différent des occidentaux. Ils ont, comme tout le monde, les mêmes capacités cognitives. Plutôt, nous cherchons de montrer que la conceptualité Misak prend part à une tradition de pensée différente à celle des opérations propres à la conceptualité occidentale qui a colonisé le monde. Précisons déjà cela : la discussion n'est pas autour d'un outillage cognitif mais d'une configuration conceptuelle singulière qui en un sens est liée à un autre niveau de conscience : « la conscience communautaire supérieure, environnementale et cosmique » qui, comme le signale Lajo, surmonte « la conscience primitive et monomaniacale (mégalomane, egolâtre et déséquilibrée) »³⁶⁰. Or, si les implications de la relationnalité sont désormais claires en tant que base transcendante de la pensée Misak, il n'est cependant pas encore clair comment pouvons-nous concevoir l'opérativité conceptuelle même de la relationnalité. Comment peut un concept non pas définir mais créer des relations ?

La concrétude comme opération conceptuelle signifie déjà le fait de saisir les choses dans ses rapports ou plutôt comme un nœud de relations. Ceci implique une intelligence des rapports, c'est-à-dire la capacité de comprendre aussi bien le rôle des choses que leur fonction réciproque dans le réseau de relations. Ceci nous donne déjà un aperçu de ce qu'il s'agit quand on parle d'un concept concret : comprendre le réseau d'interdépendance dans lequel il fonctionne et qu'il fait fonctionner. Or, il s'agit moins de définir ce rapport que de préserver sa fonction et de la reproduire. On

³⁵⁸ T. S. KUHN, *The structure of scientific revolutions*, op. cit., p. 41.

³⁵⁹ A. DAGUA HURTADO – M. ARANDA – L. G. VASCO URIBE, *Guambianos*, op. cit., p. 53.

³⁶⁰ J. LAJO, *Qhapaq Ñan*, op. cit., p. 112.

pourrait nous objecter que la compréhension du rôle et de la fonction présuppose une définition de ce rôle et de cette fonction, ce qui en fin de comptes revient à définir les rapports en fonction de leur finalité. Tout d'abord, la compréhension du rapport passe moins par la saisie définitionnelle que par la reproduction de ses effets. C'est pourquoi Estermann peut dire :

« La relation privilégiée du *runa/jaqi* avec cette réalité n'est pas la relation cognitive, ni la relation instrumentale (technologique, productive), mais la relation rituelle et cérémoniale (danse, chant, rite, acte symbolique) (...) où la « réalité » se révèle comme ensemble « holistique » de symboles significatifs pour la vie quotidienne. (...) Pour la philosophie andine, la relation cognitive (et logique) est une relation dérivée et secondaire par rapport à la relation cérémoniale primordiale. En conséquence, le « concept » est une réalité de troisième ordre, une forme postérieure comme le résultat d'un processus d'abstraction. Le *runa/jaqi* andin ne « représente » pas le monde, mais il le rend « présent » symboliquement au moyen du rituel et de la célébration. Il le connaît vitalement »³⁶¹

Dit comme ça, tout se passe comme si les populations andines faisaient des rites et pensaient après sur la base de ces expériences. Un regard superficiel pourrait en conclure que le rite est premier à la pensée comme conséquence de l'impossible détachement (distance cognitive) des individus à l'immédiateté et la répétitions de la tradition. Autrement dit, le poids de la tradition impose d'agir d'abord et de penser après. Mais cette explication nous ramène à la conception archaïsante d'une société qui est restée « ancrée dans le passé ». C'est pourquoi nous devons prendre la relation rituelle et cérémoniale non pas comme quelque chose d'étranger au concept (et si l'on veut à la pensée) ; mais comme une fonction première et intrinsèque à la formation du concept où la répétition rituelle et cérémoniale permet de rendre présent le monde et de le connaître vitalement en tant que nœud de relations et non pas de le représenter en image.

Or, la finalité, si nous devons la considérer, n'est pas celle de la chose en soi mais celle du rapport en tant que rapport, ce qui implique qu'elle exprime une fonction connective au moins entre deux termes qui ne valent pas par eux-mêmes sans le rapport qui les rend possibles. C'est ici où il nous est possible de poser que l'opération conceptuelle que nous appelons concrétion et qui consiste en l'établissement des relations peut se comprendre comme le procédé d'établissement des *complémentarités réciproques* qui sont pour la plupart dans la pensée Andine *duales*. Conceptualiser ce n'est pas définir individuellement mais chercher la dualité complémentaire pour établir en quelque sorte un équilibre entre deux réalités qui se combinent pour engendrer la vie.

Principe de correspondance

D'après Estermann, le premier principe dérivé de la relationnalité Andine est le *principe de correspondance* qui postule que « les divers aspects, régions ou champs de la réalité se correspondent de manière harmonieuse »³⁶². La correspondance implique un type de relation mutuelle et bidirectionnelle (*con respondere*) qui décrit le type de

³⁶¹ J. ESTERMANN, *Filosofía andina*, op. cit., p. 106-107.

³⁶² *Ibid.*, p. 136.

relation existante entre le micro et le macro-cosmos, entre la réalité cosmique (*hanaq ou alaq pacha*), la réalité terrestre (*kay ou aka pacha*) et infra-terrestre (*ukhu ou manqha pacha*) ; mais aussi entre l'humain et le non-humain, l'organique et l'inorganique, la vie et la mort, etc.³⁶³. Or, la nature de la correspondance est celle d'une *médiation symbolique* qui n'est pas une représentation cognitive mais une présentation *sui generis* qui a sa propre logique d'efficacité non-causale³⁶⁴. La correspondance s'oppose à la causalité dans la mesure où celle-ci suppose une logique unidirectionnelle où un élément est cause de l'autre (principe de connaturalité ontologique, de causalité extrinsèque, de magnitude, de priorité ontologique et temporelle)³⁶⁵. Nous pouvons dire en ce sens que la logique d'efficacité symbolique propre à la correspondance est celle d'évoquer ou plutôt d'invoquer le rapport lui-même et ce qu'elle génère. Ce qui importe est donc ce qui se passe au milieu, pour utiliser une expression chère à Guattari et Deleuze. Le rapport, comme espace entre au moins deux éléments, n'est pas un espace vide où ce qui compterait sont les relata mais est un espace rempli d'événements, de processus et de générations. Ce qui explique pourquoi, à différence de l'occident où il est courant d'identifier le présent à l'étroitesse éphémère de l'instant ; dans la réalité Misak tout se passe dans un présent qui est très large, même ce qui est censé être de l'ordre d'un au-delà : le *kansrø* ou « l'espace des morts et temps au-delà » et le *munanasrø mananasrø* ou « espace et temps infinis », se trouvent articulés dans le *møysrø* ou « grand présent » Misak. Dans le grand présent s'articulent la vie et la mort.

Il est intéressant que Estermann rappelle que *σύμβολον* et *conceptus* ont une même racine étymologique : *σύμβολον* est jeter ou mettre ensemble d'où il peut signifier conjecturer ou rapprocher par la pensée (interpréter, expliquer ou évaluer)³⁶⁶. De son côté, *conceptus* peut être aussi bien l'action de contenir quelque chose que la conception au sens génératif d'un fœtus et de la pensée. C'est peut-être en tant que rapprochement et conception de et par la pensée que Estermann trouve le point de coïncidence étymologique. Cependant, nous voyons plutôt dans le sens génératif comme produit de la mise ensemble, le point commun entre symbole et concept aussi bien que le point où l'efficacité de la médiation symbolique excède la pensée dans le concept : C'est que la concrétion n'a pas pour but d'établir des relations correspondantes dans la pensée mais de les entretenir et les reproduire dans des actes qui dépassent la division de l'esprit et du corps. Ces divisions, comme on peut le soupçonner avec le principe de relationnalité Andin, sont étrangères à la pensée indigène Misak.

Principe de parité complémentaire

La génération à partir de l'ensemble nous amène au principe fondamental de la dualité complémentaire. Le *principe de complémentarité* postule qu'« aucun étant et aucune action n'existe « monadiquement », mais toujours en coexistence avec son complément spécifique »³⁶⁷, qui est une condition de plénitude. Ainsi, tout étant autonome, toute substance simple « existant en et par elle-même » souffre une sorte de « déficience

³⁶³ *Ibid.*, p. 138

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 137.

³⁶⁶ <https://outils.biblissima.fr/fr/eulexis-web/>. Consulté le 10 mai 2023.

³⁶⁷ J. ESTERMANN, *Filosofia andina*, op. cit., p. 139.

ontologique »³⁶⁸ puisqu'il lui manque son complément. Or, le complément d'une partie est généralement sa contrepartie qu'il faut distinguer des figures de l'opposition et de la contradiction qui traduisent un état soit d'inconsistance logique soit d'incompatibilité. Ceci, dit Estermann, questionne la validité universelle du principe occidental de la non-contradiction (*principium contradictionis*) exprimé aussi bien dans le principe dérivé d'identité (*principium identitatis*) qui met l'accent sur la coïncidence d'un étant avec soi-même et sa différence avec n'importe quel étant distinct ; que dans le principe du tiers exclu (*principium tertii non datur*) qui affirme l'exclusivité mutuelle des valeurs logiques (vérité et fausseté) : une proposition est vraie ou fausse, mais il n'existe pas une troisième possibilité³⁶⁹.

A l'opposé, « le principe de complémentarité met l'accent sur l'inclusion des « opposés » complémentaires dans un étant complet et intégral »³⁷⁰ qui en est la synthèse. La relation complémentaire est le *tertium datur*, la troisième possibilité au-delà de la relation contradictoire. Ainsi, « ciel et terre, soleil et lune, clair et obscur, vérité et fausseté, jour et nuit, bien et mal, masculin et féminin pour le *runa/jaqi* ne sont pas des contrapositions excluantes, mais des compléments nécessaires pour l'affirmation d'une entité « supérieure » et intégrale »³⁷¹. La pensée Andine est une pensée inclusive et non pas exclusive, ce qui veut dire qu'elle ne procède pas par distinctions qui séparent pour mieux saisir, mais plutôt par points de synthèse productive à partir des contreparties complémentaires. Trouver le complément qui permet cette synthèse productive est à proprement parler comprendre.

De la même manière Lajo signale que l'idée de l'origine de l'existence dans le monde andin, est conceptualisée comme « la parité » et non pas l'unité comme en occident³⁷². Lajo montre que dans la relationnalité s'exprime ce qui représente le plus important de la mentalité andine :

« Savoir comment fonctionne « la parité » humaine dont la trace ou « icône » le plus évident et démonstratif (dans la culture Puquina) est l'appelé « Idole » d'Ilave (Puno) ou *Illawi* qui est une allégorie de la « sagesse du rapport du couple humain », car *Illawi* signifie « illumination de l'esprit (*mente*) du couple humain amarré par des serpents *Koas et Asirus*. (...) Également, la présence des serpents en « parité », « *Koas* » et « *Asirus* » et de leur indéniable représentation de « la sagesse de la mère Nature », nous offre dans « l'idole » de *Illawi* la représentation de la parité homme-nature »³⁷³

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 140, 141.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 141.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 142.

³⁷² J. LAJO, *Qhapaq Ñan*, op. cit., p. 81.

³⁷³ *Ibid.*, p. 85.



374

Or, s'il y a lieu de penser à une « dialectique andine » dans le sens où la « contradiction » ou plutôt la contrepartie n'est pas la paralysation de tout processus transformatif mais au contraire la condition de « dynamisation » de la réalité³⁷⁵ ; le paradigme de la relationnalité Andine s'écarte de la dialectique occidentale (idéaliste ou matérialiste) puisque « celle-ci présuppose la normativité ontologique et historique d'un *logos* subjacent (*dia* + *legein*) qui oscille entre 'positions' antagoniques pour devenir en et à travers de celles-ci ce qui, au fond, il est »³⁷⁶. La relationnalité andine n'est pas la logique d'un principe universel et nécessaire qui se réalise dans des moments dialectiques puisqu'elle n'est pas réductible à la logique de l'Un. C'est une logique paritaire. Deuxièmement, la 'synthèse' n'est pas la *Aufhebung* dialectique des positions antagoniques puisque les compléments s'exigent mutuellement non pas pour s'élever à un autre niveau (ils ne se « nient » pas pour, ni se « conservent » dans, ni « s'élèvent » à une position supérieure) mais pour se compléter au même niveau³⁷⁷. Finalement, la relationnalité Andine ne partage pas la conception « progressiste » inhérent à la pensée dialectique car « dans le fond la « dialectique » andine est beaucoup plus statique que dynamique, plus héraclitéenne que hégélienne (...) ce qui ne veut pas dire que la philosophie andine ne connaisse aucun type de processus ; mais qu'il ne s'agit pas d'un processus « synthétique » de composition, mais d'un changement de relations dans le cadre *apriori* (ou transcendantal) de la relationnalité »³⁷⁸.

Ce principe de parité complémentaire du paradigme philosophique andin est à son tour structurant dans la société Misak. À l'origine de l'histoire du peuple Misak, se trouve le *Pishimisak*, esprit originaire du páramo, des eaux, de la nature et première autorité Misak. Il est « l'unité parfaite, la paire parfaite. Il encercle dans son être les deux principes, le masculin et le féminin, qui ensemble donnent la multiplication. Mais, à son tour, il se conforme en deux personnages : *Pishimisak* (femelle) proprement dit et *Kallim* (mâle) »³⁷⁹. Les premiers Misak, un garçon et une fille, sont nés des grands

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 163

³⁷⁵ J. ESTERMANN, *Filosofía andina*, op. cit., p. 144.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 143.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 144.

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ A. DAGUA HURTADO - M. ARANDA - L. G. VASCO URIBE, *Guambianos*, op. cit., p. 45.

glissements de terre depuis les lagunes femelle et mâle *Ñimpi* et *Piendamú* : Le garçon s'appelle *Pørøtsik* qui signifie bâton de commandement, et la fille s'appelle *Itsik tsik* qui signifie pochicanga (machine à tisser) pour tisser les destins du peuple Guambiano de génération en génération³⁸⁰. De la même manière, on trouve que le *Køsrømpøtø*, l'arc-en-ciel, est en réalité un double cerceau femelle et mâle : « le mâle a le visage, la couleur rouge, vers le bas, la femelle l'a vers le haut ; ils se regardent les visages. Parfois ils sortent avec leur fils, plus petit, que l'on voit collé à la femelle »³⁸¹. Les fleuves et les terres sont aussi masculins et féminins : « le fleuve mâle *Marapi* ou Cacique, et le fleuve femelle *Piendamú* »³⁸². « Les terres au sud du fleuve *Piendamú* (...) sont femelle, lieu des plaines des cacicas, comme mama Manela Caramaya et Teresita de la Estrella ; celles du nord (...) sont mâles, lieu des caciques comme Kalmpas et José Ignacio Tumpé »³⁸³. Finalement, le nombre « deux » en Namtrik est dit *Pa* et signifie la paire mais aussi « la relation existante entre l'espace et le temps »³⁸⁴. Ce nombre, dit mama Barbara Muelas, est lié dans la pensée Misak à la complémentarité mâle/femelle « qui permet la vie dans tous les êtres vivants de la nature (...) comme « deux parties inséparables pour l'existence de *Pishi* qui est fraîcheur et tranquillité » (p. 28).

Or, le point où s'articulent les paires est le *tøm* ou articulation, point ou site où ils s'unifient. Mais l'ensemble et non seulement le point d'articulation est appelé *Utik* ou enfourchure, ce qui en français est l'« endroit où le tronc, une maîtresse branche, se divise en deux »³⁸⁵. L'*Utik*, qui a aussi un rapport avec le tissage, a un sens éminemment générateur : « Quand une fille célibataire quitte sa maison et revient après portant un fils au dos, le père et la mère lui disent *utikmisra arrinkøn*, qu'elle est partie par un embranchement de l'enfourchure et est rentrée par l'autre. Elle est partie seule et s'est ramifiée. Il est clair qu'aller d'un côté, arriver à l'extrême et retourner de l'autre côté a un sens générateur, procréateur »³⁸⁶. De même, le parcours des fleuves et des terres jusqu'à leur conjonction, en partant d'un côté et revenant de l'autre, a un sens de procréation.

« On peut penser que là, à l'enfourchure qui forment les deux fleuves principaux, s'engendra la vie de notre société, là résulte dotée de la vitalité capable de la reproduire, de la multiplier. Là aussi, notre territoire prend vie par l'union des deux parties et, avec elle, la capacité de donner vie à notre peuple »³⁸⁷

De sorte que l'union paritaire cèle, dans la vie et la pensée Misak et andine, le *don* de la vitalité. Il est intéressant de penser l'opération conceptuelle relationnelle qui consiste à chercher la parité complémentaire, non pas justement comme une recherche mais comme un don -le don de soi- et qui résulte dans un processus de tissage -le

³⁸⁰ A. DAGUA HURTADO – G. TUNUBALÁ VELASCO – M. VARELA GALVIS – E. MOSQUERA FRANCO, *NAMUI KØLLIMISAK MEREI WAM : LA VOZ DE NUESTROS MAYORES*, op. cit., p. 34.

³⁸¹ A. DAGUA HURTADO – M. ARANDA – L. G. VASCO URIBE, *Guambianos*, op. cit., p. 26.

³⁸² *Ibid.*, p. 234.

³⁸³ *Ibid.*, p. 233.

³⁸⁴ B. MUELAS, *NUISUIK: Unaaship, munchip, puchip, uto marop, lasrup. Temporalidad espacial, medición y conteo entre los misak*, op. cit., p. 27

³⁸⁵ <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9E1578>. Consulté le 12 Mai 2023.

³⁸⁶ A. DAGUA HURTADO – M. ARANDA – L. G. VASCO URIBE, *Guambianos*, op. cit., p. 235, 236.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 236.

contre-don - : le tissage de la pensée. Ceci signifie aussi que la pensée n'est jamais la propriété privée ou l'activité intellectuelle d'un individu doté de capacités. La pensée donne des fruits mais est donnée aussi comme fruit : le fruit de l'union avec le territoire, la nature. C'est pourquoi le concept ne peut qu'être une chose-concept, un concept concret, le produit de la relation entre l'humain et la nature : le *Srurrapu*, l'escargot. Le contraire du don, dit Philippe Descola, « c'est s'emparer d'une chose sans offrir une contrepartie, un acte qui n'engendre pas plus d'obligations pour celui qui s'y livre que le don n'en crée pour celui qui en bénéficie. On peut appeler cela vol, capture ou appropriation indue si l'on souhaite mettre l'accent sur l'aspect illicite et généralement réprouvé de l'opération »³⁸⁸. Le concept en tant qu'il est la seule expression de la contention intellectuelle du réel en image est dans ce sens une capture (l'appareil de capture de la raison, pour parler comme Guattari et Deleuze), une appropriation indue, un vol de ce qu'il contient, s'il n'y a pas de réciprocité envers ce dont il tire son contenu. On sait bien combien de bénéfices tirent les communautés humaines de la création conceptuelle qui fonde les systèmes de savoir et de socialité. Mais la création conceptuelle qui a justement comme seule visée de profiter à son « créateur » humain sans réciprocité à la nature, est un déséquilibre qu'on connaît trop bien dans la société technologique contemporaine. Les choses-concepts ou concepts concrets Misak qui s'inscrivent dans le paradigme de la relationnalité, expriment quelque chose qui dépasse la conscience individuelle de l'humain, tel qu'il est conçu en occident. La chose-concept, le *srurrapu*, n'est lui-même rien d'autre que l'expression d'une relation qui n'a pas son siège ni son origine dans la conscience humaine. Un concept dans la pensée Misak est toujours en même temps une expression du *langage naturel* du *Nupirau*.



FOTO 1: El Origen de los Namui Misak. Recreación artística de los pintores de la casa Payán. Pintura de Jesús Antonio Morales

389

³⁸⁸ P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2018, p. 435.

³⁸⁹ A. DAGUA HURTADO – G. TUNUBALÁ VELASCO – M. VARELA GALVIS – E. MOSQUERA FRANCO, *NAMUI KØLLIMISAK MEREI WAM : LA VOZ DE NUESTROS MAYORES*, op. cit., p. 32.

CHAPITRE IV

VERS UNE PHILOSOPHIE MISAK DE LA LIBERTE : CONTRIBUTIONS A LA DEFINITION D'UN CONCEPT

Après avoir posé les bases pour la compréhension de la conceptualité indigène Misak dans l'horizon du paradigme de la pensée Andine, nous pouvons proposer une approximation conceptuelle de la catégorie de liberté. Si nous revenons un instant à la question du changement de paradigme pour constater que dans la transition d'un paradigme à l'autre le « besoin de changer la signification de concepts établis et familiers est au cœur »³⁹⁰. Pour la question qui nous concerne, ceci veut dire qu'un même concept de liberté, selon qu'il est considéré dans le paradigme relationnel Andin ou dans le paradigme substantiel Européen, peut exprimer des significations complètement incompatibles, différentes, voire incommensurables, tout comme incommensurable est un paradigme avec son antécédent³⁹¹. Dans cette perspective, nous devons considérer que la liberté indigène Misak s'exprime autrement même si, puisque la plupart des Misak sont au moins bilingues en espagnol-namtrik (ce qui est difficile de dire dans le cas de nos compatriotes métis, nous y compris), il peut arriver aux Misak d'utiliser le même terme : liberté ! libération ! etc.

Pourtant, force est de constater que le terme en soi est un emprunt de l'espagnol. *Libertad* n'a pas un équivalent en Namtrik, comme cela a été confirmé dans des échanges personnels avec deux membres de la communauté Misak : l'anthropologue et coordinatrice académique de l'Ala Kusrei Ya Misak Université Lucy Tunubalá Tombé, et le philosophe et chercheur Eyder Calambás. Pour Lucy, traduire le mot liberté en Namtrik est une tâche difficile qui demande que l'idée de liberté que l'on veut traduire soit spécifiée. Il est donc possible de traduire une idée de liberté mais non pas le mot puisqu'il n'y a pas une traduction littérale pour celui-ci. À la question de savoir comment est-il possible de traduire l'idée de libre arbitre, entendue comme la possibilité sans entraves de faire, choisir et agir en accord avec la volonté ; Lucy précise que la traduction serait une phrase plutôt qu'un mot. Plutôt qu'une absence de concept, ceci montre que la liberté comme concept *in abstracto*, c'est-à-dire coupé de ses relations et de sa situation, n'existe pas. Il s'agit d'un trait caractéristique du paradigme de la conceptualité Andine, comme nous l'avons montré. C'est pourquoi, le mot isolé est remplacé par la phrase qui précise le sens et la situation de la liberté, désormais conçue en fonction de ses relations et non pas comme une faculté organisée en fonction de l'individu humain.

De son côté, Eyder Calambás confirme qu'il n'y a pas un concept de liberté en Namtrik *stricto sensu*. Il ajoute que, n'existant pas une définition concrète de liberté en Namtrik, le point de départ d'une recherche sur la liberté pour le Misak ne peut pas se défaire de la référence au concept de liberté en occident. Dans cette perspective, si en occident la liberté garde un lien étroit avec la philosophie politique et le droit (droit romain, etc.) ; le point de départ pour aborder la question de la liberté Misak c'est la *loi majeure*

³⁹⁰ T. S. KUHN, *The structure of scientific revolutions*, op. cit., p. 102.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 103.

Misak : le *droit et devoir majeur*. Mais l'analogie avec le droit positif occidental qui s'exprime dans la législation Colombienne est loin d'être une simple analogie puisque les sociétés ou nationalités indigènes, comme préfère les appeler Vasco, subissent la contrainte légale coloniale depuis les arbores de l'invasion Européenne et ceci même dans sa face positive qui, comme la liberté chrétienne, est l'imposition des valeurs qui sont censés contrecarrer les effets négatifs de la présence même des Européens dans le continent. Dans la législation Colombienne s'expriment des droits et des devoirs que les Misak connaissent comme des *droits et devoirs mineurs*. Dans cette perspective, le questionnement sur la liberté Misak impose déjà une différence et en quelque sorte une catégorie avec la liberté héritée du droit occidental : la liberté Misak est une *liberté majeure*, tandis que la liberté des occidentaux est une *liberté mineure*. La question devient alors, comme le suggère Eyder, à quoi correspondrait-elle une *liberté majeure depuis la compréhension du droit et devoir majeur territorial* ?

Majoritaire et Minoritaire : de la domination de l'Homme à l'engagement avec le Nupirau

Majeur/Mineur est une distinction conceptuelle utilisée par Guattari et Deleuze pour qualifier non pas deux types de langue qui seraient opposées mais deux usages, fonctions ou traitements de la langue : « l'un consistant à extraire des constantes, l'autre à la mettre en variation continue »³⁹². Si « la majorité suppose un état de pouvoir et de domination », « une constante d'expression ou de contenu, comme un mètre-étalon par rapport auquel elle s'évalue »³⁹³ ; la minorité est une « restriction de constantes, (...) une extension des variations pour déployer un continuum emportant toutes les composantes »³⁹⁴. La distinction proposée par Guattari et Deleuze vise primordialement un état socio-politique de domination où le minoritaire constitue l'état de variation comme condition pour s'en tirer à la façon d'une structure fixe et totalisante qui est ébranlée par la dynamique naturelle des éléments singuliers qu'elle capture. Ainsi, les exemples donnés sont ceux de l'allemand de Prague par rapport à l'allemand d'Autriche dans l'empire autrichien, le black-english par rapport à l'anglais américain, le Québécois par rapport au Français et « l'américain » ou encore la femme, l'homosexuel, le juif, le noir-jaune-rouge, l'enfant, et l'animal par rapport à l'Homme-blanc-mâle-adulte-raisonnable-habitant des villes-parlant une langue standard-européen-hétérosexuel quelconque³⁹⁵.

Or, il est étonnant de remarquer à quel point le terme mineur chez Guattari et Deleuze correspond exactement avec la liberté mineure tel que nous l'avons décrite auparavant. Bien plus, le concept de minoritaire et nous dirons même celui de devenir sont calqués sur cette idée spécifique de liberté. En effet, le minoritaire est décrit comme « un vide ou une ellipse qui font que l'on contourne une constante sans s'y engager, ou que l'on aborde par en dessus ou en dessous sans s'y installer », « un refus de repères », un processus de déterritorialisation³⁹⁶, un état d'étranger ou d'étrangeté,

³⁹² G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Mille plateaux*, Éditions de minuit, Paris, 1980, p. 135.

³⁹³ *Ibid.*, p. 133.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 131.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 133, 358.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 132.

la détermination d'un sous-système ou hors-système³⁹⁷. A ce processus de refus, déterritorialisation et désengagement par lequel la majorité comme forme constante est dissoute, correspond d'un autre côté la mise en valeur des différences de dynamique. Guattari et Deleuze font coïncider l'état de variation avec l'opération de soustraction : « soustraire et mettre en variation, retrancher et mettre en variation, c'est une seule et même opération »³⁹⁸. En effet, « la variation continue comme une amplitude (...) ne cesse de déborder par excès et par défaut le seuil représentatif de l'étalon majoritaire »³⁹⁹. L'ensemble de deux opérations de soustraction et variation comme processus minoritaire constitue l'*autonomie* : « Le devenir minoritaire comme figure universelle de la conscience s'appelle autonomie »⁴⁰⁰.

Nous pouvons cependant mettre en question la nécessité de l'identité de ces deux opérations qui peuvent certes à première vue correspondre et être justifiées dans le cas de la domination mais justement à condition qu'il y ait domination effective. Doit-on procéder à une soustraction, à un retranchement pour se mettre en état de variation et/ou pour mettre en variation tout le système ? Ne peut-on varier sans se retrancher, devenir sans se soustraire ? Si nous considérons que majeur fait référence dans notre propos à ce devoir majeur envers le Nupirau (nature et communauté) de soutenir la vie de façon permanente, l'état de variation minoritaire par lequel on se dégage ou on se sépare de ce devoir ne serait rien d'autre que l'ébranlement d'un devenir déterritorialisé ou bien du devenir comme déterritorialisation (au sens littéral d'un arrachement du territoire pour vivre comme un être dans l'air -non pour rien les Misak disent que les occidentaux sont les fils de l'air-) ; plutôt que la variation du devenir même qui peut tout aussi bien être celle d'un devenir territorial ou avec le territoire ? Ne pourrions-nous comprendre le devenir comme un mouvement de territorialisation dans lequel ce n'est pas la fuite ou la soustraction qui fait qu'on se mette en mouvement et que le système entier se mette en branle par cet arrachement vigoureux, mais plutôt l'enracinement et la force du lien qui rattache au territoire et qui fait que l'on se mette en branle avec lui ? La question devient alors : peut-il y avoir de devenir sans territoire ? Mais aussi : devons-nous considérer le terme majeur nécessairement comme une domination ? N'y attribuent-ils pas un autre sens les peuples originaires ? Finalement : peut-il y avoir de liberté autrement que comme autonomie entendue ici au sens d'un devenir minoritaire comme figure universelle de la conscience ? Voilà que la dissociation de l'identité Guattaro-Deleuzienne entre soustraction et devenir, nous permettent d'aborder la question d'une *liberté comme hétéronomie sans servitude*, pour utiliser une expression chère à Vladimir Safatle, qui correspond finalement au paradigme de la relationnalité du concept.

Pour Safatle, la conception que nous faisons couramment de la liberté comme autonomie repose sur quelques engagements métaphysiques qui ne nous permettent de concevoir l'émancipation autrement que comme auto-appartenance à soi : « la liberté comme autonomie est être en possession de soi-même, en possession de mes

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 133.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 132.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 134.

⁴⁰⁰ *Ibid.*

actes, de mes raisons d'agir »⁴⁰¹. Or, la présupposition fondamentale de la liberté comme autonomie est le droit naturel à la possession de soi, ce qui permet à Safatle d'inscrire la notion d'autonomie dans une logique des relations de propriété aussi bien qu'à l'intérieur d'une ontologie de propriétés qui a colonisé toutes les formes de appartenance et de possession dans les sociétés capitalistes. Être libre c'est être soi-même et donc être propriétaire de soi : « Je suis sujet car j'ai la propriété de ma propre personne »⁴⁰². Mais Safatle pointe un paradoxe dans cette conception de la liberté qui est pourtant à l'aurore du concept moderne de démocratie : les relations de propriété sont *dissymétriques et basées dans la soumission* car elles présupposent la relation de entre celui qui se soumet à un droit direct d'usage (choses) et celui qui ne se soumet pas (personnes). Ce qui est propriété est en situation de *dépendance existentielle* par sa soumission à une forme de causalité extérieure⁴⁰³. Mais c'est justement la compréhension en termes de propriété (et seulement en ceux-ci), que Safatle rappelle que les relations d'hétéronomie sont vécues comme servitude puisqu'elles expriment la soumission de ma volonté à celle d'un autre. Elles expriment une aliénation. Au contraire, l'hétéronomie peut ne pas exprimer une aliénation ou une servitude mais plutôt une forme d'émancipation et donc de liberté si :

« Je m'implique avec ce que, même en ne m'étant pas propre, et même si ce n'est pas défini à partir de l'exercice des potentialités de ma personne, n'est pas non plus la volonté d'un Autre. Ceci implique la capacité de se relationner avec ce que, dans l'Autre, aussi dépossède cet Autre, en refusant la forme générale de la volonté. Je me laisse toucher par quelque chose qui m'émeut comme une force autonome et qui, en même temps, est profondément dépourvu de place dans l'Autre, quelque chose qui m'abandonne et qui abandonne l'Autre, qui les dépossède tous les deux. »⁴⁰⁴.

Cette compréhension de la liberté comme hétéronomie sans servitude permet de comprendre la liberté majeure comme une forme d'appartenance au Nupirau qui diffère de l'idée de propriété, soit-elle collective ; tout comme l'engagement envers l'équilibre du Nupirau est autre chose qu'une forme de dépossession de soi. Une phrase connue chez les Misak quand ils parlent de la terre est « ceci est à nous et à vous aussi », ce qui veut dire qu'en réalité c'est à personne et à tout le monde. Mais ce qui est exprimé dans la phrase est l'impossibilité foncière de concevoir le territoire sous la catégorie de propriété. Personne ne peut posséder le territoire et moins la nature ou la communauté.

Or, si pour Guattari et Deleuze la déterritorialisation peut correspondre au devenir minoritaire comme l'opération d'une puissance de soustraction et si la territorialisation peut correspondre à la constitution d'une majorité comme l'opération d'un pouvoir de domination et de redondance⁴⁰⁵, c'est parce que pour eux la majorité renvoie directement à cet appareil de capture que nous pouvons appeler l'Homme comme identité majeure de l'humain : L'Homme a constitué dans l'univers un étalon

⁴⁰¹ V. SAFATLE, *Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão*, «Discurso», 49/2 (29/12/2019), p. 29.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 31.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁰⁵ G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 358.

qui sert de mesure de toute chose et non pas n'importe quel homme. Nous le savons très bien : « blanc, mâle, adulte, « raisonnable », etc., bref l'Européen moyen quelconque, le sujet d'énonciation »⁴⁰⁶.

« De même que la majorité dans la cité suppose un droit de vote, et ne s'établit pas seulement parmi ceux qui possèdent ce droit, mais s'exerce sur ceux qui ne l'ont pas, quel que soit leur nombre, la majorité dans l'univers suppose déjà donnés le droit ou le pouvoir de l'homme. »⁴⁰⁷

Si pourtant nous considérons comme Kant que majeur correspond à ce qu'il appelle « grand purement et simplement, absolument, de tous les points de vue (au-delà de toute comparaison), c'est-à-dire sublime, (...) une grandeur qui n'est égale qu'à elle-même »⁴⁰⁸, et contre Kant quand nous disons que cette grandeur est celle du Nupirau (la nature et la communauté : la communauté des fils de l'eau) et non pas celle du pouvoir de l'esprit qui dépasse toute mesure des sens par la simple capacité de penser le sublime ; alors le terme majeur prend une autre allure et un autre sens qui s'associe au respect que Kant lui reconnaît. On comprend mieux la critique de Guattari et Deleuze à la catégorie de majorité qui n'a pas de sens pour autant que cette majorité est celle de l'homme qui se met lui-même en tant que « point central, ou troisième œil (qui a) la propriété d'organiser les distributions binaires dans les machines duelles, de se reproduire dans le terme principal de l'opposition, en même temps que l'opposition toute entière résonne en lui »⁴⁰⁹. Si la binarité ou plutôt la parité ne disparaît pas dans la philosophie andine, elle n'est pas pour autant organisée autour de l'Homme.

Le majeur Misak signifie en conséquence autre chose que la constitution de l'Homme en mesure-étalon, ce qui correspond en réalité à une minorité renversée en majorité qui jouit d'une liberté mineure élevée en mesure de toute chose et donc majeure. Le majeur Misak est en définitive le Nupirau dans la mesure où il représente tout. Ceci fait écho à la devise Misak « Récupérer la terre pour tout récupérer » qui guide depuis les années 1980 les processus de la communauté. Le paradoxe est que, par une inversion des valeurs qui a tout le caractère Nietzscheen des valeurs réactives qui ont supplanté les valeurs actives de la vie, les peuples originaires qui comme les Misak font l'expérience de la liberté majeure en étroit rapport avec la vie du territoire, sont venus à être politiquement des peuples minoritaires. C'est en ce sens que Guattari et Deleuze dissent qu'« il ne faut pas confondre « minoritaire » en tant que devenir ou processus, et « minorité » comme ensemble ou état »⁴¹⁰ et que « seule une minorité (comme état politique) peut servir de médium actif au devenir (comme processus) »⁴¹¹. Dans cette perspective, c'est à travers l'état de minorité politique des peuples originaires que s'actualise le devenir d'une liberté qui n'est pas quant à elle mineure mais qui a plutôt le caractère d'une grande liberté, un peu à la façon de la grande justice dont parlait Nietzsche : une justice au-delà du jugement humain et une volonté de puissance affirmative de la vie. A la différence près que chez les Misak ce n'est pas

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 356.

⁴⁰⁸ I. KANT, *Critique de la faculté de juger*, A. RENAUT (trad.), Flammarion, Paris, 2015, p. 231.

⁴⁰⁹ G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 358.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 356.

⁴¹¹ *Ibid.*

le surpasement qui caractérise la vie comme poussée ou volonté de puissance. C'est l'équilibre, l'harmonie, le frais : *Pishi*.

La catégorie de liberté mineure

Pour illustrer l'idée d'une liberté mineure, Eyder donne l'exemple de la vision romantique que l'artiste se fait de la liberté. L'art libre est vécu comme une absence de compromis que l'on exprime banalement dans une phrase telle qu'« être libre comme l'air ». Il est également possible de constater cette expérience de la liberté dans l'expérience quasi mystique que fait l'occidental quand il est entouré de la nature du páramo et dit : « qu'est-ce qu'on se sent libre ! ». Nous nous permettons de développer cette piste pour dire que dans les deux cas, l'absence de compromis est l'idée mobilisée pour exprimer l'expérience que peut faire la volonté d'une absence de contraintes lui permettant d'aller où elle veut de la même façon que l'air qui occupe et parcourt à sa façon les espaces qu'il traverse. L'espace vide du páramo procure la tranquillité et l'harmonie nécessaires pour se retrouver soi-même. Ou alors, il est vécu comme le sublime d'une nature qui dépasse l'humain par sa force et son immensité. Ces deux sentiments correspondent, comme Kant l'a montré dans la troisième critique, d'un côté au jugement esthétique sur le beau dans la nature : « il (l'esprit) est dans un état de calme contemplation » ; et d'un autre côté à la représentation du sublime dans la nature : « l'esprit se sent *ému* »⁴¹². Ce dernier est particulièrement intéressant puisqu'il est en même temps un sentiment de déplaisir et de plaisir qui correspond à « la perception interne d'une inadéquation de toute mesure sensible vis-à-vis de l'évaluation des grandeurs (de la nature) par la raison (...) qui éveille en nous le sentiment de notre destination suprasensible »⁴¹³. Peut-être que la liberté procurée par le face-à-face du páramo est cette sorte d'élévation (*sublimis*) par la raison qui fait comprendre à l'humain que sa nature et sa destination est au-delà des contraintes imposées par la sensibilité. La précision avec laquelle Kant décrit le sentiment du sublime est étonnamment adéquate ici pour décrire ce qu'il faudrait peut-être comprendre par l'expérience d'une liberté mineure.

En effet, l'impuissance propre du sujet face à la nature, dit Kant, « fait surgir la conscience d'un pouvoir illimité du même sujet et que l'esprit ne peut juger et apprécier esthétiquement que par son impuissance »⁴¹⁴. S'il s'agit bel et bien de la faculté de juger le sublime et de la qualité de ce sentiment en tant que ressenti par l'humain devant la nature, le paradoxe d'un pouvoir illimité qui surgit de l'expérience de l'impuissance permet de thématiser l'expérience de la liberté mineure au moins en deux sens : d'abord, comme une expérience où l'impuissance devant la nature révèle la liberté comme puissance suprasensible du sujet au lieu de révéler la puissance de la nature elle-même. Autrement dit, face à la puissance et la grandeur de la nature qui feraient placer en elle la source du sublime (ce qui élève) et du plus grand respect, le sujet Kantien ne perçoit que la propre impuissance de sa raison pure autonome mais en tire la conséquence d'une supériorité qui ne pouvait pas être rendue perceptible par

⁴¹² I. KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 240.

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 241.

rien d'autre que par l'insuffisance de son propre pouvoir sans limites dans la présentation des grandeurs (des objets sensibles)⁴¹⁵. Nous pouvons voir à présent l'étonnante correspondance entre une liberté mineure et l'attitude du sujet Kantien que Eyder nous a indiqué avec son exemple. Il s'agit d'une attitude qui face à la nature, ne saisit rien d'autre que sa propre petitesse. Le sujet ne voit rien d'autre que lui-même. La nature fait miroir :

« La véritable sublimité devrait être recherchée uniquement en l'esprit de celui qui juge, et non pas dans l'objet naturel – cette disposition de l'esprit se trouvant suscitée par le jugement qui est porté sur l'objet. Qui donc voudrait appeler sublimes des masses montagneuses informes, accumulées les unes sur les autres en un sauvage désordre, avec leurs pyramides de glace, ou bien la sombre mer déchaînée, etc. ? »⁴¹⁶

À partir de cette expérience, le sujet se rend compte qu'il n'est rien d'autre qu'un « pâle petit point bleu dans l'univers » et réalise l'absurdité de sa condition humaine. Ceci lui permet de faire l'expérience de la liberté qui consiste à sentir qu'il est prédestiné par la raison à s'élever au-dessus de sa condition sensible dans laquelle il trouve la source de ses angoisses. Or, cette condition sensible est pourtant aussi celle de la nature devant laquelle il a trouvé la condition de son élévation et par rapport à laquelle il s'élève. La nature, tout comme le sujet Kantien trouve sa puissance à partir de son impuissance, se trouve à son tour, dans une dialectique inversée, dépossédée de sa puissance, impuissante alors que puissante :

« certes, nous avons trouvé dans le caractère incommensurable de la nature et dans l'incapacité de notre pouvoir à saisir une mesure proportionnée à l'évaluation esthétique de la grandeur de son domaine notre limite propre, mais pourtant aussi, en même temps, dans notre pouvoir de raison une autre mesure, non sensible, qui comprend sous elle cette infinité elle-même comme une unité, vis-à-vis de laquelle tout dans la nature est petit - en sorte que nous avons découvert en notre esprit une supériorité sur la nature même dans son incommensurabilité »⁴¹⁷.

La liberté mineure, pourrions-nous dire, consiste en l'expérience de cette élévation par-dessus la nature (ou tout au-moins la conscience de cette prédestination), rendue possible par la réduction de son infinité à n'être rien d'autre qu'une unité de mesure de la raison : la nature comme domaine autonome, indépendant et homogène est en elle-même une forme de domination de la nature par la raison sur fond de laquelle il est possible de faire l'expérience de la liberté comme détachement de celle-ci.

Le deuxième sens de la liberté mineure qui est corrélatif du premier, concerne l'expérience du néant que l'homme fait comme fondement de soi-même. C'est Sartre qui précise cette idée lorsqu'il dit que :

« La liberté coïncide en son fond avec le néant qui est au cœur de l'homme. C'est parce que la réalité-humaine *n'est pas assez* qu'elle est libre, (...) La liberté, c'est précisément le néant qui est

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 238.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 244.

été au cœur de l'homme et qui contraint la réalité-humaine à se *faire*, au lieu d'*être*. (...) Ainsi, la liberté n'est pas *un* être : elle est l'être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être »⁴¹⁸

L'impuissance que le sujet transforme en puissance n'est, dans cette perspective, rien d'autre que le néant d'être qu'il transforme en liberté. C'est parce que devant la réalité naturelle il ne voit rien d'autre que sa propre réalité humaine, que cette réalité naturelle elle-même perd sa puissance d'offrir quoi que ce soit que cette réalité humaine puisse *recevoir* ou *accepter* sous la forme d'un dehors ou un dedans,⁴¹⁹. La liberté humaine se constitue ainsi exclusivement comme l'acte de *choisir* en tant qu'acte qui tire du néant comme fondement de soi (c'est-à-dire de cette compréhension de soi comme n'étant rien d'autre que soi-même et qui ne peut tirer quoi que ce soit que de soi-même) aussi bien son indétermination et sa détermination, que sa virtualité et son actualité. La liberté est donc l'acte d'arrachement du fond du néant de soi comme fondement actuel et virtuel du choix.

Détachement ou absence de compromis par rapport à une nature incommensurable pourtant inférieure à la destination globale de l'esprit qui est capable de la réduire à une unité de raison, et arrachement du fond du néant comme fondement de soi sous la forme du choix ; conformément les deux gestes qui fondent l'expérience de la liberté mineure comme des dispositions qui permettent de la rapprocher au geste d'isolement qui caractérise le paradigme de la substantialité que nous avons défini comme étant celui auquel se rapporte l'abstraction comme opération conceptuelle caractéristique de la pensée occidentale. Naturellement, si ces expériences modernes de la liberté ne sauraient coïncider avec l'expérience de la liberté indigène qu'on doit concevoir comme majeure, elles ne sauraient non plus coïncider avec ce qui était à l'œuvre dans la défense de la liberté chrétienne des indigènes. Mais il faut dire que ces expériences modernes ne sont pas totalement étrangères à la liberté chrétienne.

D'un côté, l'expérience du sublime qui révèle chez Kant la nature et la destinée suprasensible de l'homme et de sa liberté, est à proprement parler une élévation qui rappelle la destinée et la nature divine en quelque sorte de la raison en l'homme. Que le sensible et la suprasensible, autrement dit, l'empirique et le transcendantale différent de nature est un reflet de la différence qu'il y a entre le créateur et ses créatures ou comme le dirait Lajo par rapport à la tradition néo-platonicienne, entre l'Un et ses émanations, parfaites quant à leur origine, mais imparfaites pour autant qu'elles s'en éloignent. Toute la tradition chrétienne est fondée sur cette proximité à Dieu dans laquelle il faut persévérer et qui est en même temps un éloignement de la nature et ses dérivés, sources de péché. D'un autre côté, le néant comme fondement existentiel de la réalité humaine qui définit la liberté comme choix proprement humain, est la conséquence d'un détachement, une distance ou tout au moins une frontière hiérarchique pourtant déjà à l'œuvre, si bien que pas toujours actualisé, dans la division entre l'homme et le divin et l'homme et la nature pour autant qu'il est apparenté au divin. L'existentialisme actualise dans la figure de la liberté, la virtualité du détachement des hiérarchies qui forme la réalité-humaine comme naissance d'un

⁴¹⁸ J.-P. SARTRE, A. ELKAÏM-SARTRE (éd.), *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 2012, p. 495.

⁴¹⁹ *Ibid.*

nouveau monde libéral sur les ruines de la culture chrétienne et comme réaction à celle-ci.

La catégorie de liberté majeure

À la question de savoir s'il était possible de thématiser la question de la liberté majeure à partir de la connexion avec les grands principes de la philosophie Andine, Eyder nous a mis en garde quant à l'idée de chercher une unité et une universalité, ce qui est un trait de la rationalité occidentale et sa tendance à l'homogénéisation. Il faut s'appuyer sur des caractéristiques particulières du territoire et moins sur des concepts généraux. Il faut donc penser la liberté majeure non pas comme étant andine sans plus, mais depuis les Andes et prenant en compte la particularité de chaque société. Il faut donc prendre garde à généraliser la particularité du Quechua-Aimara. Il n'existe pas un *Panandinisme*. Voilà qu'au chapitre précédant nous nous lançons dans une entreprise de définition de la conceptualité Misak par rapport au paradigme relationnel de la pensée Andine *en général*, et que nous devons à présent limiter sa portée. Si les principes sont les mêmes, dit Eyder, ce qu'il faut élucider c'est la façon dont les fils des Andes ont appris chaque principe à partir des particularités du territoire. En ce sens, une recherche depuis et à partir du territoire s'avère nécessaire. Cette indication pointe au moins deux choses : la première, que la recherche sur la pensée Misak ne peut être qu'une recherche située qui exige la connaissance du territoire Misak : Guambia. C'est une leçon que nous apprenions déjà de taita Avelino Dagua pour qui la pensée est liée au parcours du territoire. C'est aussi une leçon pour la pensée en général. La deuxième indication est qu'une recherche sur la liberté ne peut se faire qu'en rapport au territoire : le *Nupirau*. Le Nupirau est donc le point de départ et l'aboutissement de la liberté majeure en dehors duquel elle ne saurait exister.

Si nous revenons à l'expérience romantique de la liberté procurée par l'art, Eyder dit que le détachement du compromis est pour le Misak une perte de puissance sur lequel s'est développée la société mais non pas les peuples originaires. Si nous comprenons la liberté comme détachement et arrachement, alors la liberté majeure est là où moins de liberté il y a puisqu'elle s'articule au devoir majeur de soutenir la vie de façon permanente. La liberté majeure, nous dit Eyder, va donc au-delà de la liberté mineure qui en un sens se limite à l'expérience « d'être libre comme l'air » et ne voit pas que l'air est articulé à des fonctions concrètes articulées à la minga des esprits. La nature n'est donc pas cet espace où l'on trouve le calme du vide propice à ne se retrouver que soi-même. La nature est pleine de compromis et de liens entre une infinité d'entités et des forces auxquelles s'articule la vie humaine. Tandis que la liberté mineure se donne comme expérience du détachement et d'arrachement, la liberté majeure doit se donner dans l'expérience du compromis, du rapport, bref de la relationnalité en tant que droit procuré par le devoir majeur de soutenir la vie de façon permanente. Est-ce la liberté majeure un droit obtenu en échange du devoir majeur ? Si oui, en quoi peut consister la liberté majeure en tant que droit octroyé par le devoir majeur de soutenir la vie de façon permanente ?

La double spirale et l'escargot de l'histoire : le déroulement et l'enroulement comme mouvement de la liberté majeure

Permettons-nous encore un mot sur la liberté à partir de la dualité Majeur/Mineur avant de clôturer cette partie. Quand Guattari et Deleuze disent qu'il s'agit de deux usages ou modalités différents, il faut dire qu'il ne s'agit pas moins d'un couple, d'une parité qui dans la conceptualité Misak est complémentaire ou tout au moins ne doit pas être contradictoire. Si la liberté majeure doit être comprise par rapport au compromis envers la vie du Nupirau, ceci ne veut pas dire que dans la société Misak les gens ne puissent pas faire un usage mineur de la liberté. Ce qu'il faut comprendre c'est que de même que « les langues mineures n'existent pas en soi (mais) par rapport à une langue majeure, ce sont des investissements de cette langue pour qu'elle devienne elle-même mineure »⁴²⁰, la liberté mineure n'existe que comme un détachement du nupirau (territoire et communauté). La liberté mineure n'est possible que comme un détachement et un arrachement du territoire, ce qui peut être compris comme une déterritorialisation. D'un autre côté, la liberté majeure est celle qui correspond à une relationnalité forte avec le territoire, à l'engagement avec celui-ci, ce qui peut être compris comme une territorialisation. Pourtant, aussi bien que comme « détachement de » que comme « engagement avec », déterritorialisation et territorialisation ont comme point central de référence le territoire. Ainsi, la liberté, qu'elle soit majeure ou mineure ne peut pas être comprise en dehors de cette référence territoriale comme fondement de toute socialité.

Si nous reprenons une idée que nous avons laissé en suspens déjà trop longtemps, il est possible de comprendre la déterritorialisation et la territorialisation à partir du sens littéral du fait de *développer* et d'*envelopper* en tant qu'opérations de pensée (p. 62) mais aussi comme fondement de l'idée de communauté proprement Misak, comme l'indique mama Barbara Muelas lors d'un entretien que nous avons eu avec elle. Dans la société Misak, le Nupirau c'est le centre, le « *nak chak* » qui veut dire foyer ancestral. Celui-ci, comme le montre taita Avelino Dagua, dénote aussi bien la maison ancestrale que le continent (*nak chak*, *nak Kuk*, maison, foyer)⁴²¹ ou encore le cœur de la montagne, le *mantrøsrøk ketasrø*. Mais le *nak chak* est l'origine de la communauté et de la gouvernance. C'est par rapport à ce centre de gouvernance et de vie que le *développement*, le *déroulement* ou la *déterritorialisation* que la liberté mineure est en quelque sorte un détachement, un isolement, une autonomie. Mais ce détachement n'en est jamais en réalité un. Il est en même temps *enroulement* et *enveloppement* sur soi. C'est aussi en quelque sorte une *reterritorialisation* localisée ailleurs, peut-être sur l'espace interne d'une ipséité.

Mais à Mama Barbara Muelas de rappeler que déroulement et enroulement, développement et enveloppement, déterritorialisation et reterritorialisation, ne sont jamais des mouvements ou des opérations séparées, soient-elles mentales. C'est la spirale, rappelle-t-elle dans l'entretien, qui est toujours double et qui indique le

⁴²⁰ G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 132.

⁴²¹ L. Obando Villota – A. Dagua Hurtado, *Pensando y educando desde el corazón de la montaña: la historia de un intelectual indígena Misak: Avelino Dagua Hurtado*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2016, p. 33

mouvement du Nupirau : elle va et vient, elle s'enroule ici et se déroule là. Le mouvement de la spirale qui guide le principe du Nupirau (communauté et territoire : une et même chose) indique que ce qui s'est formé au sein de la communauté, sort et s'enroule à l'extérieur de celle-ci, mais a pourtant le droit de revenir. Nous pensons que la liberté majeure doit être pensée à partir de ce double mouvement de la spirale ou de l'escargot où le centre et la périphérie ne sont jamais déliés mais sont toujours connectés par le fil de la vie qui se déroule, dans la première spirale, à partir du centre vers la périphérie dans un mouvement de déterritorialisation, pour s'enrouler à nouveau dans la spirale seconde de la périphérie vers le centre dans un mouvement de reterritorialisation. Ceci vaut aussi pour la conceptualité qui dans le paradigme essentialiste voudrait figer une des deux figures pour en faire des concepts sans mouvement, sans dynamique sans épaisseur. A l'opposé, la conceptualité Misak est dynamique. Le centre y est mais relié par un fil à la périphérie envers laquelle il se déroule. Le centre et la périphérie sont remplacés par la double spirale qui justement n'est rien d'autre que la figure de l'escargot mais aussi de plein d'éléments physiques et naturels qui enseignent au Misak la forme de la vie.

Dans un article intitulé *L'escargot Guambiano et le Big Bang : deux conceptions sur l'origine du temps et de l'histoire*, Luis Guillermo Vasco montre comment le concept d'escargot Misak, qui n'est pas celui de la spirale comme concept abstrait propre à la géométrie⁴²², non seulement est présent partout dans l'univers comme dans le grand nuage de Magallanes dans la voie lactée ou la galaxie d'Andromède ; la forme que prennent les ouragans, les étoiles naissantes ou les disques d'accrétion autour des trous noirs ; ou encore la forme des ammonites, l'ananas regardé d'en haut, le centre du tournesol ou l'ADN. Mais l'escargot est aussi un concept qui sert à expliquer l'origine du temps et de l'histoire de la même façon que le Big Bang. Tous les deux font référence à l'origine de la vie et de l'existence (procréation, conception, genèse) par l'énorme quantité d'énergie qu'ils accumulent et qui est par la suite répandue dans de flux expansifs⁴²³ :

« Les Guambianos disent que leur *Kuarimpøtø* (chapeau traditionnel que nous avons connu sous le nom de *tampalkuari*) propre est un escargot et qu'en lui il est possible de lire l'histoire. L'origine de l'histoire se trouve dans le centre, point de départ du processus de tissage du chapeau (...) l'escargot se déroule à partir de ce centre jusqu'à atteindre la circonférence externe qui le délimite. Et, après, il s'enroule encore dans la direction contraire, jusqu'à arriver de nouveau au centre. Dans ce double mouvement se déplie l'histoire »⁴²⁴

Vasco conclut qu'entre la théorie du Big Bang et l'escargot Misak il y a une similitude fondamentale du point de vue formel mais aussi du point de vue essentiel⁴²⁵. Contre l'idée des peuples sans histoire de quelques anthropologues ou encore celle d'une « histoire froide » comme chez Lévi-Strauss, Vasco affirme que les Misak « au contraire ont dans leur vie une conscience de l'histoire plus ample et plus vigoureuse que la

⁴²² L. G. VASCO URIBE, *El caracol Guambiano y el Big Bang: dos concepciones sobre el origen del tiempo y de la historia*, p. 8.

⁴²³ *Ibid.*, p. 30.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 40.

nôtre, comme il peut se voir dans leur *Kuarimpøtø*, qui leur permet d'aller avec elle tout le temps »⁴²⁶. Ce que Vasco veut essentiellement montrer, comme lui-même le dit :

« c'est que ces connaissances, qui ont été considérées comme folkloriques ou exotiques ou, dans certains cas, même récemment, comme des religions, et qui étaient décrites par les religieux eux-mêmes comme des superstitions, coïncident dans leurs résultats avec les connaissances les plus récentes des scientifiques de notre époque sur l'origine du temps (...) La question c'est : comment ces sociétés, considérées comme illetrées, arriérées et dont les connaissances sont rejetées comme du folklore, de la culture, de l'exotisme, de la superstition ou de la religion, ont-elles pu acquérir de telles connaissances des siècles avant nous ? »⁴²⁷.

Il est clair que cette dernière question est en réalité l'affirmation qui guide tout notre travail. On est là devant quelque chose de très grand, d'incommensurable, qui dépasse le seuil de l'implantation coloniale de la philosophie Européenne en Amérique. C'est le Nu isuik ou pensée majeure indigène des Misak qu'il faut prendre au sérieux comme le rappelle Eduardo Viveiros de Castro⁴²⁸. Ainsi, tandis que l'expérience de la liberté mineure se fait seulement par la déterritorialisation et l'enroulement vers soi et pour soi, l'expérience de la liberté majeure comprend les deux mouvements justement comme des mouvements dans la dynamique plus large de l'escargot : l'histoire est un escargot qui marche, diraient les Misak. La liberté comme autonomie n'est qu'un moment du marcher où l'escargot s'enroule sur lui-même mais jamais vraiment délié du fil de la vie à laquelle il se rapporte comme hétéronomie sans servitude. C'est pourquoi il n'y a pas vraiment d'opposition entre majeur et mineur comme le montrent les sociétés indigènes de la Sierra Nevada de Santa Marta : les Arhuacos, Kogis, Wiwas et Kankuamos qui font partie de la culture Tairona. Ils sont les frères aînés ou frères majeurs car ils ont la charge de garder l'équilibre du monde depuis la Sierra. Les occidentaux sont les frères mineurs qui doivent écouter leurs conseils sur la nature. S'ils les écoutent et les suivent, comme les Misak suivent le passé non pas parce que les frères majeurs seraient du passé mais parce qu'ils portent en eux la sagesse du monde, il est possible que les occidentaux fassent l'expérience de la liberté majeure.

La double spirale de l'escargot comme principe de temporalité et d'action

Dans le domaine de l'action, contrairement à l'indétermination du futur qui guide le choix comme acte libre dans la tradition occidentale, la réalité humaine Misak reçoit et accepte du rapport au territoire le sens de son devenir, ce qui ne veut pas dire déterminisme mais guide, orientation, conseil. Ceci est particulièrement frappant dès lorsqu'on considère la temporalité Misak. Si l'indétermination du choix peut être comprise à partir de l'existentialisme Sartrien comme corrélative à l'indétermination absolue d'un Futur-néant qui se présente comme « possibilité de présence à l'être par-delà l'être »⁴²⁹ et comme guide car il est ce qui « constitue le sens de mon Pour-soi présent » sans le prédéterminer « puisque le Pour-soi est toujours délaissé dans cette

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 41, 42.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 59.

⁴²⁸ E. VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 166.

⁴²⁹ J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 167.

obligation néantisante d'être le fondement de son néant »⁴³⁰. Si ce futur-néant est possibilité et sens du choix comme acte libre dans la tradition occidentale, l'agir Misak sont guidés non pas par le futur mais par le passé justement parce qu'il n'est pas vide ou néant et parce qu'il renvoie à autre chose que soi :

« Pour les Guambianos, le passé, *metrapsrø*, est devant puisqu'il est connu et nous le pouvons voir et, parce qu'il existe, nous pouvons le mesurer. *Wentøsrø*, l'équivalent au futur de l'espagnol, est derrière et nous ne pouvons pas le voir »⁴³¹

Si le passé *metrapsrø* est sens et possibilité de l'agir Misak, nous devons considérer que liberté majeure doit en quelque sorte être comprise par rapport à ce passé qui guide la vie des Misak avec l'antiquité millénaire des temps historiques les plus reculés : « le morphème *srø* intensifie une antiquité très lointaine et fait référence au temps passé peu importe son éloignement ou proximité avec le temps d'aujourd'hui »⁴³². Naturellement, il ne s'agit tout simplement d'une inversion du passé et du futur mais d'un changement complet de la temporalité. « Dans la cosmovision *misak* le temps n'est pas linéal, c'est-à-dire ; ne se conçoit pas avec un début et une fin, mais comme un continuel devenir »⁴³³. Avant et après ne correspondent pas à un passé ou un futur mais à un « déroulement » et « enroulement » de cercles spatio-temporels à chaque fois plus amples qui ont comme point de référence la maison jusqu'à aborder la totalité de l'espace-temps infini. *Metrap*, « devant », et *wentau*, « derrière », sont les fils invisibles de l'espace-temps infini qui donnent vie à l'escargot. »⁴³⁴.

Dans cette perspective, le passé n'est pas un temps mort mais un temps vivant qui guide le déroulement de l'action, et le futur par son incertitude n'est pas un temps mort non plus mais là où s'enroule ou se constitue l'agir qui servira de guide pour d'autres après, c'est-à-dire comme centre à partir duquel l'action se déroule. Le passé n'est pas mort et la mort n'est pas une fin tout comme le futur n'est pas la vie et la vie n'est pas un commencement. Une phrase courante dans les sociétés occidentales telle que « les enfants sont le futur de la société », n'a strictement aucun sens pour les Misak en tant que Misak. L'action de la liberté majeure prend place dans le lieu d'un devenir constant qui se déroule et s'enroule et que nous pouvons appeler *møysro*, le grand présent : lieu où s'articulent tous les temps et espaces⁴³⁵. Or, la dimension de l'agir est aussi à proprement parler la dimension politique, comme le remarque Johnny Calderon qui rappelle que l'action est guidée par les principes complémentaires du *Nu Isuik* ou « pensée grande ou majeure de l'indigène » et du *Nu Maramik* qui signifie « faire des choses grandes suivant ce que les anciens cherchaient »⁴³⁶.

⁴³⁰ *Ibid.*

⁴³¹ B. MUELAS, *NUISUIK: Unaaship, munchip, puchip, uto marop, lasrup. Temporalidad espacial, medición y conteo entre los misak*, op. cit., p. 27.

⁴³² *Ibid.*, p. 18

⁴³³ *Ibid.*, p. 6

⁴³⁴ *Ibid.*.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁴³⁶ J. A. CALDERÓN MÉNDEZ, *Nu Isuik - Nu Maramik: filosofía y política de la planificación territorial Guambiana, Resguardo Indígena de Guambia - Colombia* Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2018, p. 9

Pishi, fraîcheur et harmonie comme déterminations de la liberté majeure

Le concept de *Pishi* est un concept qui permet de préciser le sens dans lequel nous devons comprendre le devoir majeur envers la vie du Nupirau et par extension la liberté majeure. Les majeurs disent de ce concept qu'il faut surtout tenir compte de « son sens de tranquillité, de calme, de paix, de fraîcheur, du fait que les choses sont comme elles doivent être, vont dans la direction correcte et il n'y a pas de problèmes »⁴³⁷. Or, loin d'être un concept simplement quotidien, *Pishi* est un concept transversal (aussi bien physiologique, moral, politique et épistémologique) et concret dans le sens que nous avons défini, c'est-à-dire qui procède par la mise en relation de tous ces domaines seulement distincts en apparence. C'est pourquoi les majeurs disent qu'il « possède un contenu très grand et englobe beaucoup de choses »⁴³⁸. Du point de vue politique le *Pishi* exprime l'harmonie, la stabilité, le calme et la tranquillité comme situation de bien-être territorial :

« Le rôle principal des sages traditionnels, des autorités et des anciens est de maintenir ce bien-être social, ce calme, cette situation de tranquillité. Et le rôle de tous les Guambianos est de faire les choses comme elles doivent être faites pour que la stabilité ne soit pas rompue et que tout soit en paix, sans conflit, conformément au *mayaelø*, au *lata-lata*, au *linchap*. »⁴³⁹

Un autre texte intitulé « *Systèmes juridiques Tukano, Chami, Guambiano, Sikuaní* » confirme cette idée en montrant que le système juridique Misak peut être globalement entendu comme l'effort social pour chercher et maintenir le « *Tari'ime* »⁴⁴⁰ ou équilibre cosmologique entre « *namig* » (l'énervé) et « *ku'sheig* » (le calme) qui doit être tenu pour que le monde fonctionne⁴⁴¹. Le système juridique de la société Guambienne est dans cette perspective entièrement fondée sur les obligations de réciprocité⁴⁴² cherchant à maintenir cet équilibre. Si nous n'avons nulle part ailleurs lu ou entendu parler de « *namig* », « *ku'sheig* » ou « *Tari'ime* », il n'est pas pourtant pas difficile de rapprocher ces concepts à l'idée de rafraîchissement, qui, dans la pensée Misak, signifie ne pas être trop froid ou trop chaud, car le chaud, c'est quand on est en colère (*namig*), il ne faut pas être froid non plus. Il est important, comme le dit taita Avelino Dagua, de « se lever frais et de se coucher frais ». Or, le concept de *pishi*, comme on le sait, fait partie du langage naturel qui montre que la philosophie politique Misak est complètement reliée au Nupirau, c'est-à-dire une philosophie naturelle. C'est de l'eau même que les Misak apprennent le concept de *Pishi* ou c'est plutôt l'eau qui le leur enseigne :

Telle est l'eau des lagunes d'où vient la vie. Quand tout va bien, les lagunes sont tranquilles, leur surface est calme, rien n'agite leurs eaux, qui brillent comme des miroirs. Si quelque chose ne va pas, si quelqu'un cause des ennuis, si les prescriptions ne sont pas suivies, si certaines personnes traversent le páramo avec leur *papø* ou sans tenir compte des actions nécessaires pour

⁴³⁷ A. DAGUA HURTADO – M. ARANDA – L. G. VASCO URIBE, *Guambianos*, op. cit., p. 213.

⁴³⁸ *Ibid.*

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 213-214.

⁴⁴⁰ C. C. PERAFÁN SIMMONDS – L. J. AZCÁRATE G. – H. ZEA SJOBERG, *Sistemas jurídicos: tukano, chami, guambiano, sikuaní*, Ministerio de Cultura: Instituto Colombiano de Antropología e Historia: Colciencias, Bogotá, 2000, p. 190.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 187, 189.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 215.

le faire en paix, la lagune se fâche et se met en colère, ses eaux deviennent agitées, le nuage du páramo descend et enveloppe tout, le páramo arrive avec force et bat sans relâche, le vent attaque violemment et la foudre fait entendre son cri. *Pishimisak* s'est mis en colère et il faut se rafraîchir, se rafraîchir avec *kasrak*, la joie de *Pishimisak* - une plante de la lande - pour retrouver le calme. »⁴⁴³

Pishi fait aussi référence au caractère Misak : « Les Guambianos sommes des gens *pishi*, des gens de paix, frais et calmes. (C'est) notre vrai caractère, notre fraîcheur, (...) notre besoin de rétablir les conditions de stabilité sociale et personnelle, celles qui permettent aux choses d'être telles qu'elles devraient être. »⁴⁴⁴. Finalement, *Pishi* est aussi liée à l'idée de rafraîchissement ou harmonisation qui est une pratique de curation ou de préparation lors d'un passage d'un état à un autre, réalisée par les *Mørøpik* ou médecins traditionnels. Cette harmonisation, nous dit mama Barbara Muelas lors d'une conversation, est importante pour que la nature réponde avec douceur et est centrale dans l'éducation propre qui est basée sur le respect de la nature et de l'esprit, chaque élément de la nature a un esprit et doit être respecté afin d'être équilibré. Nous apprendrons plus tard lors d'une conversation informelle avec la coordinatrice académique de la Misak Université Lucy Tunubalá, que la langue *Namtrik* est une langue qui ne connaît pas les gros mots et où le parler est doux, même envers quelqu'un qui doit être puni ou grondé.

Il nous est possible de conclure que le concept de *pishi*, pour autant qu'il contient la particule *pi* qui renvoie à l'eau comme origine et fondement existentiel Misak ; est un concept central de la philosophie politique Misak par rapport auquel se définit la justice, les droits et les devoirs majeurs du Misak envers le Nupirau. Ainsi comprise la fraîcheur, l'harmonie, la tranquillité et la stabilité sont des bien-être qui peuvent être compris comme des droits octroyés par les devoirs envers la vie du Nupirau, sans qu'il soit pour autant possible de comprendre la relation droit-devoir comme un échange. Si cela est vrai, il nous est possible de rapporter la liberté majeure Misak au concept de *Pishi*, au moins comme condition de possibilité de son exercice ou même, peut-être, comme la liberté majeure telle quelle. Nous devons pourtant nous méfier d'une définition de la liberté majeure comme une sorte d'action tout simplement personnelle qui pourrait ressembler au choix. Au moins provisoirement nous pouvons dire que chez les Misak être libre c'est être *Pishi*. Si la liberté peut être comprise en quelque sorte comme une réalisation de soi, le concept de *Pishi* exprime cette idée. Réalisation de soi mais avec le Nupirau.

La première et seule fois qu'apparaît le mot liberté dans le livre de philosophie Misak sur lequel nous nous sommes principalement appuyés pour cette recherche qui est *Les fils du boucle-en-ciel et de l'eau* est en rapport à cet équilibre du Nupirau et sa capacité de génération de vie. Tristement, le mot liberté est utilisé pour caractériser sa perte. Lors de l'arrivée des Espagnols et jusqu'après l'avènement des seigneurs terriens, le Nupirau, qui était complet, a été reparté, partitionné et en définitive cassé. Cette rupture a été d'abord économique rompant la verticalité de l'économie Misak qui s'exerçait sur tous les niveaux thermiques avec ses produits spécifiques : « L'invasion

⁴⁴³ A. DAGUA HURTADO – M. ARANDA – L. G. VASCO URIBE, *Guambianos*, op. cit., p. 214.

⁴⁴⁴ *Ibid.*

terrienne nous avait arraché les couches basses et chaudes, et avec eux, la possibilité de produire du maïs et du blé »⁴⁴⁵. Mais la rupture a été également celle de la parité complémentarité du territoire qui s'articule à partir des principes féminin et masculin qu'ensemble donnent la multiplication⁴⁴⁶ et sont la composition ou la complétude de tout ce qui existe. La rupture territoriale a été entre les terres femelles au sud du fleuve Piendamú et les terres mâles du nord⁴⁴⁷. Ainsi, ce qui unit, ce qui globalise, l'articulation ou le *tøm*, qui est la conjonction de deux principes opposés qui se mêlent comme une enfourchure ou *Utik* et a un sens générateur, procréateur⁴⁴⁸ ; a été transformé en « élément de séparation, qui dévertébrait l'espace occupé et, en conséquence, notre société »⁴⁴⁹.

« On peut penser que là, à l'enfourchure qui forment les deux fleuves principaux, s'engendre la vie de notre société, là résulte dotée de la vitalité capable de la reproduire, de la multiplier. Là aussi, notre territoire prend vie par l'union des deux parties, et avec elle, la capacité de donner vie à notre peuple. Il est clair que la perte de control de cet espace a dû affecter de manière grave nos possibilités de reproduction du *Nupirau*. On devait alors le récupérer pour pourvoir transiter par lui avec liberté, en parcourant son *utik*, son enfourchure. »⁴⁵⁰

On voit clairement que l'invasion Espagnole a eu le sens d'une rupture territoriale et que cette rupture a des dimensions économiques, vitales et existentielles pour le peuple Misak. La rupture territoriale a été une rupture du *Nupirau* et de ses capacités génératives qui à avoir avec la liberté majeure non seulement comme capacité de transiter l'intégrité communautaire du territoire mais aussi de reproduire cette intégrité. Le *Nupirau* et l'agir Misak dans sa capacité de faire histoire ont une relation dynamique et réciproque : « Notre histoire est, pour l'essentiel, une histoire de la dynamique territoriale, autour de laquelle bougent ses autres éléments. L'histoire est dans le territoire et doit se lire en lui, mais à son tour le crée »⁴⁵¹. La liberté Misak n'est pas en ce sens l'exercice d'une volonté individuelle qui exprime la nature rationnelle de l'homme et sa destinée suprasensible qui l'unit à Dieu, mais le résultat d'un jeu réciproque avec le *Nupirau* où se constitue l'histoire de la communauté.

La liberté majeure ne peut en conséquence être comprise que comme *liberté ancrée* dans la territorialité. C'est aussi le concept de concept Misak : « Notre existence ne se pense pas de manière abstraite comme être dans le temps ; le même verbe être, en tant que tel, n'existe pas dans notre langue, le *wam*. Toujours nous sommes dans une position donnée dans l'espace »⁴⁵². Si les verbes en Namtrik ne sont que positionnels comme l'existence Misak, nous devons considérer que le concept concret de liberté majeure est aussi un concept positionnel ou ancré. Voilà un autre sens pour la concrétude conceptuelle Misak. La liberté comme concept Misak ne peut pas être comprise que comme la création des relations nécessaires à la fraîcheur du *Nupirau*. Le calme et la

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 233.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 233.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 235-236.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 234.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 236-237.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁵² *Ibid.*

tranquillité sont en ce sens des marqueurs de l'émancipation qui s'établit sur la base de l'harmonie du Nupirau. C'est pourquoi la liberté chrétienne que les protecteurs d'indiens se sont efforcés pour imposer aux indiens qui était en réalité plus une lutte contre les encomenderos et un souci authentique pour les respect et l'effectivité des valeurs chrétiens ; est en réalité une liberté mineure. Il faudrait ajouter également que la spiritualité Misak est liée au Nupirau et que l'idée d'un Dieu transcendant ne pouvait qu'avoir le sens d'une abstraction. L'imposition d'une spiritualité non territoriale a certes contribué à protéger l'intégrité physique des indigènes mais a été en même temps un oubli des principes qui régissent le Nupirau et une cassure de la liberté majeure au profit d'un sens mineur qui la rendant personnelle et privée dans l'exercice de la raison et volatile et abstraite non seulement dans l'isolement de ce principe comme fondement de la nature humaine mais aussi de sa destination suprasensible comme perfection divine vis-à-vis de laquelle la nature n'est parfaite que comme dérivation ou émanation.

CONCLUSION

La liberté indigène comme nous l'avons montré est un problème central qui divisera la conscience ibérique aux arbores de la colonisation du continent Américain. En Colombie, le premier évêque de Popayán, Don Juan del Valle est une figure importante et un peu oubliée du « protectorat d'indiens ». Nous avons montré comment cette institution cristallise ouvertement la position indigéniste opposée à l'esclavage et aux abus commis contre la population indigène. La position indigéniste peut être comprise en ce sens comme une position égalitaire défendant la reconnaissance d'humanité des indigènes par analogie avec celle des Espagnols. « L'égalité comme principe inébranlable de la tradition chrétienne »⁴⁵³ guide cette reconnaissance. Cette humanité est profondément enracinée dans une anthropologie philosophique qui place dans la nature rationnelle de l'homme la source de sa liberté. La théorie Aristotéliciennes des trois prudences permet la reconnaissance de cette rationalité chez les indigènes aussi bien que le droit à la liberté personnelle de disposition des terres, biens et main d'œuvre.

Or, le jusnaturalisme comme tradition courante à l'université de Salamanque postule que les droits humains découlent des nécessités naturelles de l'homme qui s'organisent hiérarchiquement en fonction des besoins spirituels qui lient l'homme à Dieu par la raison, jusqu'aux besoins charnels de subsistance matérielle. L'homme est en effet un être animé, doué de corps et d'âme, de connaissance et volonté. Si Dieu est partout dans la nature et ses créatures, celles-ci se trouvent organisés en fonction de la perfection de son créateur au plus près duquel se trouve l'homme par sa dimension spirituelle, chargé de gérer la création. La rationalité participe de la perfection divine dans la recherche du bien et de la justice en tant que principes moraux qui se trouvent en elle comme des fins propres qui guident l'agir humain mais aussi le choix de ses gouvernants. La raison est autonome et l'arbitre libre pour organiser la nature en fonction des besoins de la création. Dans ce sens, la liberté est l'autonomie dans la recherche des exigences naturelles pour la survie de l'homme ce qui implique aussi bien la domination des terres que la soumission volontaire à un gouvernant avec qui on fait un pacte, une promesse pour la recherche du bien commun.

C'est en vertu de cette conception rationnelle autonome de la nature humaine que s'est organisée la défense des indigènes. Mais rapidement on voit que la reconnaissance de l'humanité indigène par analogie avec celle des Espagnols est asymétrique. Non seulement ce sont les espagnols qui disposent tous les termes de l'analogie et tous les principes de l'humain, mais l'analogie en elle-même, qui se veut égalitaire et proportionnelle, comporte un troisième terme indissociable des analogants et qui est condition même de l'opération d'analogie : Dieu et non pas n'importe quel Dieu mais celui des chrétiens. On voit bien de quel côté penche la balance de l'analogie et le pivot de la reconnaissance d'humanité. L'analogie thomasienne comme opération conceptuelle ne sert qu'à confirmer l'attribution ontologique de l'existence entre Dieu et ses créatures. Ceci explique que la reconnaissance d'humanité par analogie passe en réalité par la reconnaissance première du dieu chrétien comme père de la création et

⁴⁵³ T. TODOROV, *La conquête de l'Amérique*, op. cit., p. 204-205.

maître du monde. C'est à travers ce cadre ontologique chrétien que la liberté indigène sera reconnue comme un droit qui n'est autre que celui des envahisseurs mêmes. Toute la lutte indigéniste peut être comprise comme la défense de l'égalité entre indigènes et espagnols dans la matrice de valeurs des Espagnols et comme imposition de cette matrice.

Or, les dispositions indigénistes de la liberté exposent de manière vertigineuse cette asymétrie dans la reconnaissance de l'humanité et la lutte indigéniste puisqu'elles contredisent les principes mêmes de la conception de la liberté humaine en fonction de sa nature rationnelle. Les indigènes sont libres de disposer de leurs biens et de leurs terres mais le continent même est placé sous la juridiction du roi d'Espagne par ordre de la bulle papale d'Alexandre VI. L'ordre spirituel gouverne sur le temporel et les terres américaines sont sous la juridiction espagnole à condition d'y répandre l'évangile et d'élargir les frontières de la chrétienté. C'était la finalité première des encomenderos dont la corruption a été dénoncée par les missionnaires pour être devenue une fonction ne favorisant que l'esclavage. Mais la disposition des terres, des biens et de main d'œuvre de la part des indigènes continue à être soumise à la juridiction des encomenderos et au contrôle des protecteurs d'indiens pour autant que les encomiendas accomplissent leur fonction première : dispenser les offices divins. Les indigènes devaient rétribuer avec le fruit de leur travail l'endoctrinement de l'idéologie de l'envahisseur qu'ils n'avaient pas demandé et qu'ils n'étaient pas libres de refuser. Les indigènes n'étaient pas véritablement libres de disposer de leurs terres, main d'œuvre et biens comme ils n'étaient pas non plus libres de vivre selon leurs normes de vie, qualifiés désormais comme hérésies.

Le principe thomiste de l'écoute volontaire de l'évangile par la « volonté du gentil » prêché par Las Casas n'était qu'une première approche qui n'a jamais véritablement été respectée et qui s'est accompagnée des pratiques punitives comme le plumage, le fouetage, la séparation des enfants de leur cercle familial pour faciliter l'assimilation de l'évangile aussi bien que la surveillance et contrainte de la part de huissiers de l'église pour assister aux offices. Corrélativement, le protectorat d'indigènes réunira les populations indigènes en « peuples d'indiens » pour faciliter non seulement leur protection vis-à-vis des espagnols mais aussi l'évangélisation. Ces peuples seront mis sous la juridiction des encomenderos devenus protecteurs d'indiens qui en réalité seront les maîtres. Les caciques y seront contraints par les protecteurs de faire bâtir des centres de culte chrétien. Le peuples d'indiens a été une réduction du territoire indigène désormais morcelé dans des enclos où l'évangélisation était facilitée comme le moyen privilégié pour la civilisation des sauvages. Si l'égalité chrétienne de Las Casas a pu démontrer l'aptitude anthropologique des indigènes pour accepter l'évangile, la soumission aux protecteurs d'indiens était condition nécessaire pour actualiser cette aptitude. Les sauvages n'étaient pas des sauvages par nature mais seulement par accident, ce qui a guidé en définitive l'attitude paternaliste de l'indigénisme et la condition indigène comme celle d'un mineur.

Ainsi, il est possible de dire que la force du protectorat d'indiens a été en même temps celle de sa domination sur les indigènes dans la prédication de l'évangile et la conversion au christianisme que le contrepoids exercé contre les abus des

encomenderos et autres acteurs de la conquête et colonisation. Ceci est attesté, comme nous l'avons montré, par la similitude entre la praxis du protectorat et celle de l'inquisition. Juan del Valle lui-même était inquisidor ordinaire et l'efficacité de son action a été aussi bien la menace de l'excommunication et du procès inquisitorial contre les encomenderos, que son intransigeance envers les « hérésies » indigènes. La défense de la liberté chrétienne des indigènes a été en conséquence rendue possible au moyen d'une praxis indigéniste sinon en rapport d'identité ou moins en rapport de familiarité avec la praxis inquisitoriale.

Dans cette perspective, il nous est possible de dire que si l'égalité chrétienne aura permis un contrepoids fondamental à la violence matérielle de la colonisation pour préserver l'intégrité et la liberté physique des indigènes, cette liberté a eu comme condition la colonisation spirituelle et l'assimilation culturelle. En Colombie comme ailleurs en Amérique l'opposition colonialiste et indigéniste, que Todorov appellera de manière plus radicale esclavagiste et colonialiste, a été surtout une opposition entre missionnaires et encomenderos, c'est-à-dire entre les Espagnols eux-mêmes pour la liberté de l'indigène. Mais il s'agit d'une liberté qui exclut l'expérience de la liberté propre du tiers directement concerné laquelle s'exprime selon d'autres principes de vie et de pensée que ceux du christianisme. La liberté chrétienne indigéniste ne correspond pas à la liberté indigène et néglige de ce point de vue ce qu'elle est censée protéger. Ceci montre que le problème de la liberté indigène tel qu'il est abordé par l'historiographie philosophique Colombienne en tant que problème « originaire » de l'identité philosophique nationale ; néglige la perspective indigène qui se rattache à une tradition qui précède de loin ce commencement colonial et qui lui est étranger. Ce problème dans lequel les philosophes du groupe de Bogota placent le début de la philosophie Colombienne, n'est donc pas ni un « début » ni une origine à proprement parler.

Mais ce faux-début frappe de force, saute à la figure, puisqu'il est révélateur de ce que Marc Maesschalck appelle un « trou » dans la modernité. C'est la première modernité qui y est concernée, d'après le qualificatif donné par Enrique Dussel, qui commence avec l'invasion du continent Américain et que l'historiographie philosophique Colombienne raconte comme origine philosophique. Ce que l'historiographie philosophique Colombienne passe sous silence, laisse comme un espace vide est en réalité un trou dans le récit qui mène vers les réalités indigènes et leur histoire. Au lieu de restituer au moins des brins de leur pensée face à ce problème qui concerne l'existence même des peuples originaires et de montrer ainsi les discordances entre la philosophie de l'école de Salamanque avec celle des philosophies indigènes, on se contente de ne voir dans le trou qu'un reflet de soi-même, à défaut de ne voir rien du tout : *terra nullius*. On se contente de réduire le trou à une trace, celle du passé : « avant, ici, il y avait des indigènes... ». L'historiographie philosophique Colombienne du groupe de Bogotá, celle qui est allée le plus loin dans l'interrogation de l'identité philosophique nationale dans la perspective de ce qu'ils ont appelé *l'histoire des idées*, se contente de raconter l'histoire de ces grands premiers hommes qui ont défendu les indigènes. L'histoire en somme de ces premiers Espagnols qu'il faudrait considérer comme les premiers américains parce qu'ils étaient concernés par des problèmes posés par le continent américain. Ces figures sont l'expression première de ce que le

continent américain donne à penser pour la première fois à la philosophie, cette tradition qui est mobilisée dans la conquête, la pacification et la colonisation, aussi bien pour les actions génocidaires que pour les actions ethnocidaires : la spiritualité de l'ethnocide, dit Clastres, c'est l'éthique de l'humanisme ⁴⁵⁴. Pourtant, ce que le continent Américain a élaboré depuis des millénaires, ce qu'il a donné à penser aux Américains originaires et les traditions de pensée qu'y ont été tissées, sont laissés même pas à l'oubli, mais comme la trace de quelque chose qu'on n'a jamais voulu comprendre depuis qu'on a voulu remplacer ou déformer les toponymies Misak, Nasa, Runa Simi, Muisca, etc. par le nom d'Amérique. De sorte, que le problème de la liberté indigène n'est même pas encore un trou dans une tradition de colmatage où l'on n'essaye rien d'autre que de créer l'espace propice à la répétition du même, mais l'espace à ciel ouvert, « le grand présent » Misak, que l'on commence à refermer par l'histoire de ces grands humanistes, qui en défendant les indigènes ne défendaient que des potentiels chrétiens. Ces mêmes grands humanistes qui ont défendu la liberté des indigènes ont effacée la liberté indigène au profit de la liberté chrétienne et avec elle la possibilité même pour la philosophie de donner un autre sens à ce mot. Prendre le début de l'invasion Européenne en Colombie comme le début de l'histoire philosophique nationale revient ainsi à considérer uniquement l'héritage Européen comme valable, aussi bien que l'institution Européenne de la philosophie comme la seule forme de philosophie possible.

Si la liberté chrétienne ne correspond pas à la liberté indigène, elle peut être comprise cependant comme une « imposition favorable » à la conservation de la « vie nue » indigène mais non pas à son épanouissement. Car la liberté chrétienne était en réalité une conséquence de ce qui était véritablement fondamental pour les indigénistes : faire entrer les indigènes dans le cadre de socialité chrétienne sans quoi l'institution et le maintien du cadre même de l'expansion coloniale en Amérique serait menacé. Alfredo Gomez-Müller dit à cet égard : « Ils (les indigènes) ne sont pas « esclaves » au sens juridique du terme, mais ils sont contraints à travailler pour les nouveaux maîtres, et leurs « droits » formels sont en général subordonnés -sauf exception- aux « droits des envahisseurs »⁴⁵⁵. La défense de la liberté indigène peut en conséquence être comprise comme une lutte pour éviter la continuation d'actes génocidaires ; mais en même temps comme la défense d'un cadre de socialité qui a eu l'ethnocide comme condition transcendante.

Face à ce constat, la nécessité s'est imposée de penser, ou moins d'essayer d'approcher cette catégorie occidentale de liberté à partir de la tradition de pensée Misak, un des peuples directement concernés par l'agir du premier évêque de Popayán. Mais une telle tâche ne pouvait être possible sans aborder le concept de concept de la pensée Misak. Nous avons montré que la conceptualité Misak peut être comprise comme étant caractérisé par sa concrétude par rapport à une conceptualité occidentale caractérisée par son abstraction. Mais loin de considérer qu'il s'agit d'une incapacité des indigènes à l'abstraction ou d'opposer comme le fait Vasco le concret plutôt à l'idéal ajoutant le problème de l'identification de l'abstraction à la nature même de la pensée, nous avons

⁴⁵⁴ N.

⁴⁵⁵ A. GOMEZ-MULLER, *Communalisme andin et bon gouvernement: la mémoire utopique de l'Inca Garcilaso*, Libertalia, Paris, 2022, p. 22.

montré qu'il est possible de comprendre la conceptualité concrète comme répondant au paradigme andin de pensée et de vie. La notion de paradigme nous permet de montrer que la formation et fonction des concepts n'est pas la même d'un paradigme à l'autre qui, quant à lui exprime quelque chose comme une expérience du monde. Le paradigme exerce un rôle modélisateur qui est à la fois cognitif que normatif et qui guide la pensée aussi bien dans les problèmes qu'elle se pose que les solutions qu'elle élabore. Mais le paradigme indique également quelles entités peuplent le monde. Quand un paradigme change, ce n'est pas l'interprétation du monde qui change mais les structures mêmes de la perception et de l'intuition. Mais la pensée Misak ne procède pas elle-même par des problèmes et solutions mais plutôt par un tissage de relations. C'est déjà un autre concept de paradigme.

La concrétude et l'abstraction sont en ce sens deux opérations conceptuelles guidées par des paradigmes différents : l'abstraction procède par isolation et est guidée par le paradigme de substantialité qui consiste à définir ce qui ne tient que par soi-même comme opération conceptuelle. La concrétude de son côté procède par établissement de relations. Ce paradigme de la relationnalité est présent également dans d'autres sociétés andines et semble être un principe commun. Dans celui-ci, l'établissement des relations est guidé par un principe de correspondance qui s'oppose aux diverses modalités du principe de causalité en ce qu'il s'agit d'une relation bidirectionnelle de codétermination et non pas unidirectionnelle de détermination souvent hiérarchique. Dans cela, la conceptualité Misak s'oppose à l'idée Néo-Platonicienne d'émanation de l'Un aussi bien qu'à l'attribution de l'existence par analogie avec le divin. L'autre principe fondamental est celui de la parité complémentaire qui indique que l'univers même n'en est pas un puisque toute forme de vie trouve son origine dans le rapport complémentaire et générateur des contraires : mâle-femelle, jour-nuit, etc. L'univers est un principe impaire et incomplet dans le paradigme andin de vie et de pensée. Si ces principes guident la relationnalité comme opération conceptuelle Misak, il nous est possible de dire que le Misak concept ne définit pas un centre substantiel de signification mais établit des relations, cherche la paire complémentaire comme principe de génération.

Si cela est vrai, alors le concept de liberté Misak ne décrit pas un principe d'action ou un fondement existentiel autonome, mais un principe d'action complémentaire. La Misak liberté, que nous avons appelée majeure en correspondance avec le devoir majeur de soutenir la vie du Nupirau en permanence, est le complément de quelque chose d'autre que nous avons identifié au Nupirau. Les catégories de majeure et mineure empruntés à Guattari et Deleuze et discutés à partir de la pensée Misak, permettent de distinguer entre une liberté mineure, individuelle qui se définit comme détachement de la nature et arrachement de soi à son propre fondement de néant. Cette liberté mineure peut être comprise comme une thématization de l'émancipation correspondante à l'opération conceptuelle d'abstraction qui caractérise le paradigme de la substantialité occidentale. Une telle conception existentialiste de la liberté est certes loin de celle du XVIème siècle mais elle s'inscrit néanmoins dans la même tradition substantialiste où l'unité générique a changé de centre. Elle se place désormais au cœur du sujet ou plutôt au néant du sujet.

D'un autre côté, la liberté majeure, se définit comme engagement, compromis envers le Nupirau, ce qui veut dire avant tout qu'elle correspond à l'idéal de socialité Misak d'harmonie, d'équilibre et de fraîcheur. Le concept de *Pishi* exprime cet idéal aussi bien comme devoir envers le Nupirau que comme droit de fraîcheur, tranquillité et calme. En ce sens, le concept de *Pishi* peut être compris comme une détermination de l'agir Misak et en conséquence de la liberté majeure. Si nous réduisions le concept de *Pishi* à l'expérience de jouissance d'un droit individuel, ce qui caractérise la liberté mineure, nous pourrions dire que le calme, la tranquillité et la fraîcheur correspondent à l'expérience de la liberté Misak. Être libre c'est être *Pishi*. Mais puisque la conceptualité concrète Misak pose qu'un concept est fondamentalement relationnel, *Pishi* comme expérience de liberté mineure ou comme droit est le correspondant de son complément : l'équilibre, l'harmonie et la fraîcheur comme engagement envers le Nupirau. Ensemble, l'enroulement dans le Nupirau et le déroulement de soi constituent la liberté majeure du Misak. Dans ce sens, nous pouvons dire que la liberté majeure est une liberté conçue comme hétéronomie sans servitude par rapport au Nupirau comme condition de toute émancipation sociale, politique, épistémique, spirituelle, etc.

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE, GOMEZ-MULLER, A. (éd.), *Ethique à Nicomaque*, LGF, Paris, 2003.
- BEUCHOT, M., *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Anthropos, Barcelona 1994^{1. ed.}
- — —, *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*, Editorial San Esteban, Salamanca 2013.
- BRISSON, L. – PRADEAU, J.-F., *Le vocabulaire de Platon*, Ellipses, Paris 1998.
- CALDERÓN MÉNDEZ, J. A., *Nu Isuik - Nu Maramik: filosofía y política de la planificación territorial Guambiana, Resguardo Indígena de Guambia - Colombia* Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México 2018.
- CASTRO-GÓMEZ, S., *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2005^{1. ed.}
- — —, *Crítica de la razón latinoamericana*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2011.
- CLASTRES, P., *De l'Ethnocide*, «Homme» 14/3 (1974), p. 101-110 [https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1974_num_14_3_367479].
- DAGUA HURTADO, A. – ARANDA, M. – VASCO URIBE, L. G., *Guambianos: hijos del aroiris y del agua*, CEREC : Los Cuatro Elementos : Fundación Alejandro Angel Escobar : Fondo Promoción de la Cultura, Santafé de Bogotá, 1998.
- DAGUA HURTADO, A. – TUNUBALÁ VELASCO, G. – VARELA GALVIS, M. – MOSQUERA FRANCO, E., *NAMUI KØLLIMISAK MEREI WAM : LA VOZ DE NUESTROS MAYORES*, Molano Publicidad, Bogotá, 2012.
- DELEUZE, G., *Différence et répétition*, Presses Univ. de France, Paris, 2011.
- DELEUZE, G. – GUATTARI, F., *Mille plateaux*, Éditions de minuit, Paris, 1980.
- DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques Objections et réponses: suivies de quatre lettres*, Flammarion, Paris, 2011.
- DESCOLA, P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2018.
- DUCAT, P. – MONTENOT, J., *Philosophie, le manuel*, Ellipses, Paris, 2013.
- DUSSEL, E. D., *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del « mito de la modernidad »: conferencias de Frankfurt, octubre de 1992*, Ediciones Antropos, Bogotá, 1992.

- EBOUSSI-BOULAGA, F., *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie essai*, Présence africaine, Paris, 1997.
- ESTERMANN, J., *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, ISEAT, La Paz, 2012.
- FOUCAULT, M., *Les Mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Éditions Gallimard, Paris, 1966.
- FRIEDE, J., *Don Juan del Valle, primer obispo de Popayán*, «Estudios Segovianos»/IV (1952), p. 39-58 [https://estudiossegovianos.es/?page_id=1620].
- — —, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios : estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*, Editorial Universidad, Popayán, 1961.
- — —, *El indio en la lucha por la tierra: historia de los resguardos del macizo central colombiano*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2010.
- GOMEZ-MULLER, A., *Communalisme andin et bon gouvernement: la mémoire utopique de l'Inca Garcilaso*, Libertalia, Paris, 2022.
- HEGEL, G. W. F. – SIMHON, A., *Qui pense abstrait ?*, Hermann éd, Paris, 2007.
- KANT, I., *Critique de la faculté de juger*, RENAUT, A. (trad.), Flammarion, Paris, 2015.
- KUHN, T. S., *The structure of scientific revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, IL , 1996.
- LAJO, J., *Qhapaq Ñan: la ruta Inka de sabiduría*, Centro de Estudios Nueva Economía y Sociedad, Quito, 2005.
- LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988.
- LEMISTRE, A., *Les origines du « Requerimiento »*, «Mélanges de la Casa de Velázquez» 6 (1970), p. 161-209.
- LÉVI-STRAUSS, C., *La pensée sauvage*, Presses Pocket, Paris, 2010.
- MANSION, S., *La première doctrine de la substance : la substance selon Aristote*, «Revue Philosophique de Louvain» 44/3 (1946), p. 349-369 [https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1946_num_44_3_4064].
- MARQUÍNEZ ARGOTE, G., *Ideología y praxis de la conquista : denuncia de Montesinos y Las Casas*, Nueva América, Bogotá 1990.

- — —, *La filosofía colonial de los siglos XVI, XVII y XVIII en el Nuevo Reino de Granada*, «Universitas Philosophica» 12/23-24, 2014. [<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11539>].
- MARQUÍNEZ ARGOTE, G. – SALAZAR RAMOS, R. J. – RODRÍGUEZ ALBARRACÍN, E. – ZABALZA IRIARTE, J. – HERRERA RESTREPO, D. – TOVAR GONZÁLEZ, L., *La filosofía en Colombia: historia de las ideas*, Ed. El Buho, Bogotá, 1992.
- MONTAGNES, B. – HUMBRECHT, T.-D., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, les Éd. du Cerf, Paris, 2008.
- MUELAS, B., *NUISUIK: Unaaship, munchip, puchip, uto marop, lasrup. Temporalidad espacial, medición y conteo entre los misak*, Vasco Uribe, Luis Guillermo, Bogotá, 2018.
- MUELAS HURTADO, L. – URDANETA, M., *La fuerza de la gente: juntado recuerdos sobre la terrajería en Guambía, Colombia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia, 2005.
- OBANDO VILLOTA, L. – DAGUA HURTADO, A., *Pensando y educando desde el corazón de la montaña: la historia de un intelectual indígena Misak: Avelino Dagua Hurtado*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2016.
- PACHÓN, X., *Los Guambianos y la Ampliación de la Frontera Indígena*, dans C. CAILLAVET (éd.), *Frontera y poblamiento: estudios de historia y antropología de Colombia y Ecuador*, Institut français d'études andines, 1996, p. 283-314 [<http://books.openedition.org/ifea/2511>], consulté le 26/10/2022.
- PERAFÁN SIMMONDS, C. C. – AZCÁRATE G., L. J. – ZEA SJOBERG, H., *Sistemas jurídicos: tukano, chami, guambiano, sikuani*, Ministerio de Cultura : Instituto Colombiano de Antropología e Historia : Colciencias, Bogotá, 2000.
- PETERS, E., *Inquisition*, Free Press ; Collier Macmillan, New York : London, 1988.
- RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.
- SAFATLE, V., *Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão*, «Discurso» 49/2 (29/12/2019), p. 21-41 [<https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/165473>], consulté le 13/5/2023.
- SALAZAR RAMOS, R. J., *Filosofía de la Pacificación en Colombia*, El Buho, Bogotá 1984.
— — —, *Filosofía de la Conquista en Colombia*, El Buho, Bogotá, 2015.
- SARTRE, J.-P., ELKAÏM-SARTRE, A. (éd.), *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 2012.
- TODOROV, T., *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, Seuil, Paris, 1982.

VASCO URIBE, L. G., *Jaibanás: los verdaderos hombres*, Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, Bogotá, Colombia, 1985.

— — —, *Cosas-conceptos, mapas-parlantes e investigación solidaria* (2018) [<http://luguiva.net/admin/pdfs/Cosas-conceptos,%20mapas%20parlantes%20e%20investigacion%20solidaria.pdf>]. Consulté le 20/4/2023.

— — —, *Conceptos básicos de la cosmovisión Guambiana en relación con sus procesos de lucha* [<http://luguiva.net/admin/pdfs/CONCEPTOS%20BASICOS%20DE%20LA%20COSMOVISION%20GUAMBIANA%20EN%20RELACION%20CON%20SUS%20PROCESOS%20DE%20LUCHA.pdf>]. Consulté le 16/4/2023.

— — —, *El caracol Guambiano y el Big Bang: dos concepciones sobre el origen del tiempo y de la historia*. [<http://luguiva.net/admin/pdfs/EL%20CARACOL%20GUAMBIANO%20Y%20EL%20BIG-BANG.%20DOS%20TEORIAS%20SOBRE%20EL%20ORIGEN%20DEL%20TIEMPO%20Y%20DE%20LA%20HISTORIA.pdf>]. Consulté le 5/5/2023.

VIVEIROS DE CASTRO, E., *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie poststructurale*, PUF, Paris, 2009.

YALANDA CUCHILLO, M. D., KAAMPÁWAM KØN, NAMUY NUPIRAU MANANASRØMKUTRI MANANASRØMKATIK MANTØTØ KØMPA MISAK-MISAK PIISHINTØ MAYAELØ ØSIK KUALMAMIKWEY ASIK: *Origen de la sabiduría y conocimientos de la norma de vida ancestral Misak-Misak y sus interrelaciones con la salud y la enfermedad integral del macrocosmos*. Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2016.

ZAMBRANO, C. V. – GALEANO REY, J. P. – UNIVERSIDAD DE LOS ANDES (BOGOTÁ, COLOMBIA) (éd.), *Antropología y derechos humanos: memorias del simposio « Derechos humanos en la construcción de las Américas »*, Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, Bogotá, 1994.

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial