

Le arcane des sociétés postcoloniales

Javier Sanjinés C.

Dans un article (1995) très suggestif sur le souvenir qu'elle avait conservé du passé dans le Pérou des premiers temps de la colonie, Sabine MacCormack raconte qu'au début du XVII^{ème} siècle, un gentilhomme cultivé de Lima s'entretenait de questions savantes avec son ami, le magistrat royal du district de Hatunjauja et évoquait le sujet des croyances andines concernant l'immortalité de l'âme et de la résurrection du corps. Le magistrat royal lui raconta alors une histoire qui lui était arrivée peu avant, lors d'une tournée administrative dans la vallée de Jauja. Il avait rencontré un très vieil homme qui portait des *quipus* dans ses bras, semblables à ceux qu'utilisaient les Incas pour enregistrer leurs informations numériques et

narratives et lui demanda pourquoi il portait ces *quipus*. Le vieil homme lui répondit qu'il s'agissait des comptes qu'il conservait pour les remettre à l'Inca quand celui-ci reviendrait d'outre-tombe et qu'il lui demanderait alors un rapport minutieux sur tout ce qui s'était passé dans la vallée pendant son absence.

Bien que cette réponse puisse être interprétée comme un exemple de superstition, l'histoire rapportée par le magistrat royal montre combien, malgré les longues années écoulées depuis l'invasion espagnole et le fait que presque tous les témoins étaient morts de vieillesse depuis longtemps, le passé inca conservait une vivante réalité.

Il est sûr que ce n'était pas ce passé indigène enregistré dans les *quipus* qui intéressaient les espagnols et les créoles de cette époque. Comme ils relevaient de la hiérarchie de valeurs originaire de Castille, suivant laquelle les charges dignitaires s'obtenaient par lignage, fortune et une certaine éducation, les créoles et Espagnols établis dans les Andes n'éprouvaient que du mépris envers les connaissances andines du passé et avaient adopté le système de mémoire européen. Ainsi remplaçaient-ils les *quipus* par des manuscrits en espagnol et la mémoire subalterne cédait sous le poids du raisonnement eurocentrique qui finissait par s'imposer à la société coloniale.

L'impact de la mentalité européenne sur la conscience andine fut considérable. Sabine MacCormack affirme que le poids historique de la présence hispanique sur les Andes a presque entièrement étouffé la voix du narrateur

quechua (p.18). Comme il ne pouvait en être autrement, les historiens coloniaux rédigeaient leurs textes en obéissant à des principes théoriques et conceptuels bien différents de ceux qui gouvernaient la culture quechua. Et c'est ainsi que deux mémoires contrastées, deux modes d'appréhender le passé andin se firent face sous la colonisation espagnole. Bien entendu, eut lieu d'abord l'antinomie initiale du langage et du mode d'enregistrement, soit au moyen du *quipu*, soit de l'écriture espagnole. Mais plus encore, les deux visions, celle de la métropole et la subalterne divergeaient dans leur contenu car l'ordre social et économique andin était conditionné par un ensemble de forces tout à fait nouveau quand les Espagnols assumèrent le contrôle politique des Andes. Et enfin, les questions que se posaient les Espagnols concernant le passé étaient radicalement opposées aux questions posées par le peuple andin puisque le contexte culturel et l'expérience historique étaient tout autre.

Le problème qui touche cet exposé n'est pas tant lié au fait que l'esprit européen, originaire de Castille, déformait l'histoire locale, mais bien plutôt de l'application de catégories historiographiques qui ne tenaient pas compte de ce qui ne leur était pas familier. En effet, le manque d'expérience du temps circulaire andin et celui du fonctionnement du système économique de complémentarité et de réciprocité conduisit les historiens à ne se concentrer que sur des thèmes accessibles à la mémoire européenne concernant le passé, lui-même ordonné par

le temps historique. En conséquence, la connaissance du processus historique européen provenant d'Espagne allait réprimer et reléguer la connaissance andine à un second plan.

Les historiens espagnols relevèrent le défi d'inclure les *quipus* et les traditions orales des différentes *ayllus* royales dans leur propre histoire continue. Ils créèrent ainsi une narration historique crédible pour l'Espagne mais qui n'eut jamais lieu dans les Andes. Autrement dit, en incorporant les registres des *quipus* conservés par les *ayllus* royales sous l'empire Inca dans une narrative unique, ils traduisirent l'ensemble du contenu des valeurs de la réalité andine en un monde étranger exprimé dans la langue dominante de l'occupant. Le fait est que, non seulement ils déturpèrent l'histoire inca mais, en appliquant des catégories historiographiques éloignées des évidences rencontrées, les historiens finirent par négliger le surnaturel qui ne leur était pas familier au profit des thèmes usuels de l'historiographie européenne. C'est précisément cette relation conflictuelle entre les arcanes et ce qui est connu, entre le surnaturel et le séculier, qui fait l'objet de cette présente étude. Bien entendu, ce conflit va au-delà du choc civilisatoire qui s'est produit pendant la colonie. Nous verrons ci-dessous combien c'est un thème important dans l'espace de notre modernité conflictuelle. Nous verrons également que c'est un sujet essentiel pour le fonctionnement des sociétés postcoloniales, en particulier pour celles qui sont marquées par de profonds mouvements sociaux

branchant la modernité sur des demandes issues de passés sublaternes régis par le “temps des dieux”.

I

Le conflit culturel posé par la traduction du surnaturel vers le séculier nous oblige à réfléchir sur le fait que la modernité n’explique pas vraiment notre passage ici-bas. La décision problématique de tout laisser “entre les mains de l’histoire” est aujourd’hui en crise parce que la sphère publique séculière doit céder devant l’évidence que le surnaturel, le métalogue possède des arguments qui influencent directement la vie quotidienne. Nous sommes obligés de revenir sur les postulats qui nous conduisaient à une nette distinction entre le public et le privé, le religieux et ce qui est du monde Il n’est donc pas trop audacieux de parler, de nos jours, de la nécessité de construire une “culture de l’intégration” , pensée par la raison publique contemporaine. Elle pourrait dépasser les deux aspects que l’historicisme paraît avoir oublié: la complémentarité du séculier et du religieux, y compris le respect effectif et réel envers les droits humains et la responsabilité de chacun d’entre nous vis-à-vis du bien-être des autres. Il me semble que cette “culture de l’intégration” requiert la Loi de l’Amour et que “l’agapisme” imaginé par le philosophe Charles Sanders Peirce¹

1 Pierce pose “l’agapisme” comme doctrine dans *Evolutionary Love*. Pour lui, la Loi de l’Amour est la seule qui soit vraiment

à la fin du XIX^{ème} siècle n'est pas un concept superficiel ne méritant que l'oubli. Bien au contraire, ce concept est, dans l'actualité, repensé et actualisé.

J'ai bien conscience qu'il peut sembler ingénu de vouloir opposer "l'évolution de l'amour" à l'avarice générée par le système capitaliste. Cependant, et pour autant que puisse paraître farfelue la proposition de Pierce, elle constitue un principe religieux essentiel sans lequel la doctrine chrétienne elle-même n'aurait plus de raison d'être. Par ailleurs, et en accord avec ce principe, la science elle-même a cessé de signifier une foi aveugle dans la raison séculière par l'invocation du perfectionnement continu de la connaissance et se dirige vers une meilleure compréhension de la totalité humaine. M'attachant à poursuivre cette réflexion sur la solidarité fondée sur l'amour, j'accompagne les observations que mène Craig Calhoun au sujet de *A Secular Age*, l'oeuvre la plus récente de Charles Taylor, le théoricien multiculturaliste canadien qui insiste en repenser l'agape, la loi de l'amour.

Un des arguments majeurs du livre de Taylor sur lequel insiste Calhoun (Calhoun, 2008, p. 303-17) est que le sécularisme européen s'est habitué à considérer le mon-

opérative sur la planète. En accueillant la haine, non en opposé mais en tant qu'état imparfait de l'amour, Pierce polémique autour de "l'évangile de l'avarice" et regrette que le sentimentalisme ait cessé d'être fondamental dans le comportement humain.

de comme une réalité immanente dont la transformation est presque impossible. À cette immanence, Taylor oppose la transcendance, c'est à dire le besoin d'aller au-delà du monde présent en cherchant à le modifier, spirituel et matériellement. En ancrant son esprit dans ce monde, dans ce qu'il appelle "la transcendance spirituelle du matériel", Taylor affirme que le monde actuel souffre de graves limitations: d'abord, l'étroitesse de l'ego individuel nous pousse à tout réduire à la nécessité de satisfaire nos propres demandes en oubliant le bien commun. Dans sa critique de la modernité, Alain Touraine réfléchit, lui aussi, sur le divorce provoqué par cette étroitesse entre le spirituel et le temporel (1995, p. 104). Si le premier est guidé par le besoin de satisfaire des nécessités collectives, le deuxième reste limité au gain individuel. Ce conflit conduit à formuler la question liée au thème de l'ego: Comment sa petitesse pourrait-elle être surmontée et comment dissiper l'illusion d'un ordre social qui omet l'urgence de construire des valeurs éthiques qui défendent la vie car elles proviennent d'un passé lointain, même à l'encontre de la technologie et de la continuité des intérêts collectifs en passant par dessus la discontinuité de l'individuel? Taylor répond à cette question par le besoin de construire un "au-delà" terrestre, "agapaste", amoureux, qui transcende les limitations de l'ego individuel, obstacle à l'amélioration de la condition humaine.

La seconde limitation serait constituée par la perte de la notion du bien commun et, avec elle, ce que Taylor

conçoit comme l'absence d'un horizon moral capable de surpasser les gains matériels mesurés quantitativement. Transcender la frénésie humaine réduite à l'accumulation de biens représenterait un impératif catégorique exigeant que l'intérêt propre de l'individu cesse de s'interposer devant celui de la communauté humaine. S'il en était ainsi, l'"agapaste" prétend que l'être humain transcende la passivité avec laquelle il assume le monde en se limitant à l'observer tel qu'il est. Hannah Arendt parlait déjà du devoir qui est le nôtre de "faire le monde", et non seulement de l'observer comme si nous n'en étions que les spectateurs.

Quelles répercussions pourraient provoquer cette transformation proposée par Taylor dans des sociétés postcoloniales en grandes difficultés de construire des sphères publiques authentiques qui soient génératrices du bien commun? Possédons-nous des exemples de la manière de construire le bien commun en équilibrant le présent séculier avec des passés subalternes qui reposent sur le religieux et le surnaturel? Est-il possible de franchir les limitations de la traduction imposée par la modernité?

II

Dans son livre *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonia boliviana* (1999), la chercheuse en sciences sociales Zulema Lehm établit une connexion intéressante entre le mouvement millénariste de la Recherche de la Sainte Colline qui eut lieu au sein de la popula-

tion *mojeña* des basses-terres de l'Orient et de l'Amazonie bolivienne et la Marche Indigène pour le Territoire et la Dignité de la fin de la dernière décennie du siècle dernier. Les deux événements, et en particulier la Recherche de la Sainte Colline, ont ravivé l'intérêt des sciences sociales pour l'étude du messianisme et du millénarisme. Comme nous allons le voir, et en ceci réside le principal mérite de la recherche de Zulema Lehm, cette connexion permet à l'auteure de riposter à l'évolutionnisme historiciste dont les positions considèrent que les mouvements millénaristes sont anachroniques et qu'ils doivent être supplantés par les mouvements politiques modernes. À l'inverse de cette position dominante, le travail de Zulema Lehm montre combien le mouvement millénariste est un recours du passé, récupéré par le présent, le slogan "Ici et de suite" de la Marche pour le Territoire et la Dignité. Elle montre également que le séculier ne présente pas les ruptures radicales qui l'écarteraient du surnaturel, comme d'aucuns le supposent.

La Recherche de la Sainte Colline est un mouvement millénariste qui répond aux espoirs de libération de la population de Mojos, opprimée par une société néo-coloniale insensible à la souffrance d'autrui. Sacré, mais aussi profane, ce mouvement, comme tout millénarisme, se caractérise, pour Zulema Lehm, par son caractère terrestre, collectif, imminent, total et miraculeux (Lehm, 1999, 131).

Le but de la Recherche de la Sainte Colline est la découverte d'une "terre sans mal" qui ne peut attendre l'ar-

rivée du Messie. Il s'agit d'un endroit, d'un lieu dans la forêt tropicale des régions boisées proches de l'Amazonie bolivienne, au sud-ouest du département du Beni et l'ouù devrait se tenir l'utopie d'un futur prometteur pour la population *mojeña*. Surmontant la domination des blancs et des métis, source du mal qui disparaîtra en hypothèse lors d'un cataclysme semblable à celui qu'attendait au Pérou du XVI^{ème} siècle le mouvement millénariste connu sous le nom de Taqui Oncoy, les habitants de Mojos rencontreraient leur paradis sur cette Colline Sacrée et débiterait alors pour eux un temps d'abondance, de paix et de liberté. Ce mouvement millénariste contient un message anticolonial contre la domination du secteur blanc-métis envahisseur du territoire de Mojos, secteur qui a arraché aux indigènes la possibilité d'administrer leur terre en pleine autonomie. Mais Zulema Lehm observe également que ce mouvement offrait la particularité de restaurer l'équilibre entre les communautés originaires elles-mêmes, qui surmontaient ainsi leurs conflits internes grâce à la revitalisation permanente de la culture de Mojos.

L'articulation entre la doctrine chrétienne et les croyances guaranis et *mojeñas* pré-hispaniques a permis à l'idéologie de la Sainte Colline de motiver un vaste secteur indigène qui travaille sur les plantations de caoutchouc et de constituer un excellent instrument pour l'évolution du mouvement millénariste en mouvement social fondé sur l'exploitation socio-économique de la popula-

tion de la région. Cette connexion entre les deux mouvements, millénariste et social, les écarte des processus historiques linéaires d'interaction répétée entre le séculier et le surnaturel.

Après plusieurs congrès départementaux, des rencontres et réunions de conseils municipaux des peuples originaires du Beni, la Marche Indigène pour le Territoire et la Dignité prenait la route le 15 août 1990. La consigne était de monter à La Paz et d'y présenter la protestation du peuple de Mojos, qui revendiquait son territoire et le droit à l'auto détermination.

Bien que chacun de ces deux mouvements ait été mutuellement relié et engagé dans cette Marche, leur nature n'était pas la même. Si l'objectif du mouvement de la Recherche de la Sainte Colline était de pénétrer en forêt en s'éloignant de tout contact avec la société nationale, celui du nouveau mouvement social était sa reconnaissance par l'État; il était aidé en cela par l'appui important des moyens de communication sociale. Tout simplement, la Marche pour le Territoire et la Dignité se proposait de faire son entrée pacifique dans la sphère publique.

Autorisée par l'État, la Marche allait soulever une vague de solidarité insolite dans l'histoire de la Bolivie. Elle reçut l'appui du syndicalisme ouvrier, avec la COB, Centrale ouvrière bolivienne et celui des organisations non-gouvernementales composant la Coordination de Solidarité avec les Peuples indigènes et les paysans andins des zones tropicales. En son point culminant, les participants

furent accueillis par des représentants des peuples andins Aymara, Quechua et Chipaya, venus de leur région respective pour fêter cette “rencontre interculturelle” qui peut être considérée comme un exemple de la “culture d’intégration” décrite par Taylor. Au point le plus élevé de la Cordillère des Andes occidentales se situe le Sommet de l’Altiplano, passage vers la capitale, La Paz. Tous fêtèrent le rituel andin de la *wilanch’a* — sacrifice d’un lama en hommage à la Pachamama — dans une ambiance de recueillement et de réflexion prophétique perçue par tous les participants d’origine andine et non seulement par les participants de Mojos, plus imprégnés par l’idéologie millénariste de la Recherche de la Sainte Colline. Comme le fait remarquer Zulema Lehm, on peut dire également que la réunion du Sommet allait signifier la rencontre de deux traditions millénaristes, andine et amazonienne, en liant le contenu utopique des deux propositions avec l’espoir en un monde meilleur, construit par une nouvelle participation collective.

Consacré à la conquête de l’irruption du peuple de Mojos dans la sphère publique et à la lutte pour les droits des citoyens, le caractère séculier de la Marche contrastait avec la nature surnaturelle de la Recherche de la Sainte Colline, bien que celle-ci n’en soit pas moins une force politique importante. En effet, la Recherche de la Sainte Colline qui revendiquait la récupération de son territoire, coïncidait avec le but de la Marche. S’est produit ainsi un processus au cours duquel la traduction du

surnaturel alimentait les demandes séculaires du mouvement social. De la même façon, les dirigeants originaires interprétaient les aspirations surnaturelles que recherchaient la Sainte Colline, dont ils traduisaient les demandes et les rendaient intelligibles pour que l'État et la société civile puissent en prendre connaissance. Comme nous le voyons, nous nous nous trouvons devant une interaction intéressante entre le surnaturel et la sphère publique séculière: le processus de traduction du millénarisme en codes de ce siècle sous-entend également le processus inverse: notre monde d'aujourd'hui participait à la recherche millénariste, à la quête du surnaturel.

Nous pourrions dire que les problèmes de traduction abordés par Sabine MacCormack dans son analyse du passé inca allaient être surmontés par le mouvement millénariste étudié par Zulema Lehm: aussi bien la Recherche de la Sainte Colline que la Marche pour le Territoire et la Dignité sont parvenues à échanger le séculier et le surnaturel à partir de la même matrice culturelle millénariste et représentent un bel exemple de la manière dont le caractère religieux créait l'idéologie qui allait permettre aux dirigeants indigènes de réclamer le droit à la citoyenneté qui avait été refusée à la population *mojeña* tout au long des siècles de domination coloniale. Pendant que les responsables du nouveau mouvement revendiquaient que leurs demandes historiques soient entendues, ceux qui étaient en quête de la Sainte Colline édifiaient l'idéologie qui permettrait que leur mission soit ancrée dans le

urnaturel. Dans cette entreprise, les deux forces — séculière et surnaturelle — se retrouvaient pour un “Ici, et de suite” qui, pour leurs dirigeants, impliquait la traduction des demandes séculaires en un code millénariste. Ce code, adressé au “monde intérieur”, légitimait leur conduite et permettait de reproduire le nouveau mouvement social.

III

L'analyse de Zulema Lehm permet de constater que la soumission à la modernité n'est pas une condition indispensable pour que les secteurs sociaux opprimés fassent leur entrée dans la sphère publique de l'organisation de la vie nationale. De même, nous devons prendre soin lorsque nous affirmons que tout mouvement historique doit se construire par étapes en succession linéaire. L'histoire subalterne décrite par Zulema Lehm et que confirment les formulations théoriques, comme par exemple celles de Pierce et de Taylor, qui proviennent d'autres latitudes, soulève la question de la croyance que le dépassement du non-moderne, du surnaturel, doit continuer d'être la condition *sine qua non* qui permet l'accès à la citoyenneté. De même, nier l'existence du surnaturel revient à demeurer dans le domaine d'une histoire et d'une politologie qui ignorent, en général, le projet historiographique de la subalternité. En conséquence, il me semble que les divers faits présentés dans cet exposé, étudiés par Sabine MacCormack et Zulema Lehm, lancent un regard critique sur la moder-

nité et rejettent le parcours linéaire implicite dans l'historicisme. Ils sont, en outre, des exemples de bien d'autres événements sociaux dans lesquels il est possible que le surnaturel répugne à disparaître. C'est ainsi que, partiellement influencés par des mouvements insurgents Aymara, se produisent de très nombreux cas du retour de croyances et de mythes ancestraux mélangés à l'action de forces en présence et qui assènent un coup sérieux à l'historiographie traditionnelle. Voilà pourquoi qualifier les pratiques ancestrales de réminiscences vétustes d'un mode de production antérieur qui doit être dépassé nous ramènerait à une conception historique évolutive et à un cadre historiciste qui n'explique pas bien la réalité. Ce cadre modernisateur nous empêche en effet de répondre de manière créative aux défis posés par la participation récente de mouvements originaires prometteurs à la pensée politique et à la philosophie.

Alimentée par des logiques ancestrales, l'action des masses paysannes nous oblige à remettre en question l'idée suivant laquelle la modernité capitaliste inaugurée par les mouvements nationalistes construit nécessairement des relations bourgeoises de pouvoir que l'on pourrait considérer hégémoniques. Si la modernité andine juxtapose le bourgeois au pré-bourgeois, si le séculier cohabite avec le surnaturel et si tous se placent dans la sphère du politique, ce n'est pas parce que le capitalisme et la modernité politique seraient restés "incomplets". Suivant ici l'opinion de Ranajit Guha, il s'agirait plutôt d'un capi-

talisme d'État qui n'a pu réussir à construire des relations hégémoniques de domination; bien au contraire, nous vivons à l'intérieur d'une "domination sans hégémonie" (Guha, 1997) des élites modernisatrices qui n'ont pu parvenir à ce que leurs intérêts de classe soient assumés et adoptés par les grands secteurs nationaux. Comme l'observe également Chakrabarty (2000), c'est une erreur de penser, sous l'influence de la modernité, que l'humanité constitue une totalité guidée par un temps historique séculaire et homogène. À cette conception occidentale qui simplifie les choses au point de les effacer s'oppose le fait de penser la modernité politique dans, et à partir des sociétés postcoloniales. Ceci implique nécessairement d'admettre l'opposé: le temps historique n'est pas intégral et n'advient pas non plus de lui-même. Le discours linéaire et présomptueux de la modernité, celui des avancées de l'espèce humaine entraînée par la technologie vers de nouvelles et mirifiques destinées historiques se trouve-t-il sérieusement remis en question. Voilà pourquoi nous disons que la pensée européenne est nécessaire mais inadéquate; qu'il faut la rénover "à partir" des périphéries, aussi bien européennes que postcoloniales.

Partisan de l'esprit des études de Pierce et de Taylor sur l'évolution de l'amour, je pense qu'il est possible de réincorporer les valeurs humaines au fonctionnement de l'économie. Traiter du thème nous conduit, au-delà de la théorie occidentale du "capital social" qui escorte la vision monothéiste de l'économie, à accepter l'altérité et la

polarité des économies indigènes créatrices de liens sociaux qui mettent en circulation le don, la parole, les sentiments et les rituels, tous éloignés du raisonnement logocentrique de l'Occident.

La théorie économique fondée sur la séparation scientifique entre le qualitatif (les valeurs religieuses) et le quantitatif (les valeurs fiduciaires) — séparation introduite dans la pensée occidentale par la modernité européenne à partir des travaux de Galilée et de Newton — dissimule le fait colonial car elle “réduit” et conduit l'altérité (le mode indigène de percevoir le monde) à un système étranger qui se croit unique et irremplaçable et adjectivise son seul signifiant: le Capital” (Medina, 2004, p. 6).

Conscients du fait colonial, de ce qu'Edgardo Lander a dénommé la “colonialité du savoir” (Lander, 2000) et qui nous oblige à voir le monde du point de vue épistémique occidental, nous devrions commencer à penser à partir de la “différenciation coloniale” (les communautés originaires et leurs modes de production éthique et économiques); d'une liminalité frontière critique qui relie la rationalité économique moderne avec des valeurs et des savoirs qui ont été minimisés ou supprimés pendant des siècles de domination coloniale. Il s'agit de savoirs non épistémiques, suivant le canon de la modernité, tels que les dons, les rituels, les croyances religieuses et, en général, les savoirs non académiques.

En nous écartant du raisonnement critique occidental, nous devons relativiser le sécularisme, l'empirisme

et l'individualisme, c'est à dire les valeurs dominantes de la modernité. Étant donné qu'elles nous donnent les instruments théoriques pour rationaliser la production, le travail et la consommation (Medina, 2004, p. 6), il conviendrait de les faire entrer en conflit avec le principe de la complémentarité des opposés qui adoucit et équilibre le poids des échanges économiques avec la réciprocité. Si "l'occidentalité bolivienne a démontré que seule, en excluant la composante indigène du pouvoir, elle n'a pu réussir à construire un État national, ni à industrialiser le pays et encore moins à homogénéiser la population" (2004, p. 7), la composante indigène n'a pas fait preuve non plus, de son côté, de la capacité suffisante pour configurer une stabilité en accord avec la logique de la globalisation actuelle. Voici pourquoi il semblerait que "dans les circonstances et corrélations de force actuelles, nous sommes condamnés à cohabiter comme onde et particule et donc de nous penser à partir du principe de la complémentarité des opposés" (2004, p. 7).

Il existe naturellement de nos jours bien des différences entre le mode de perception de Pierce concernant la modernité — depuis la société occidentale de la fin du XIX^{ème} siècle — et la perception qu'en ont, aujourd'hui, les sociétés pauvres, périphériques et encore colonisées. Appartenant à des temps différents, nous vivons aussi différentes traductions philosophiques et épistémologiques de la modernité. En écrivant ces pages, j'ai bien conscience qu'il n'est pas possible d'ignorer la subalter-

nisation historico-épistémologique des intellectuels post-coloniaux et que, par conséquent, on ne peut pas prendre Pierce et Taylor comme “modèles” d’interprétation de notre réalité. Si nous le faisons, nous cacherions encore la différenciation coloniale en encensant des intellectuels qui, sans aucun doute, ont contribué de manière décisive à la critique de la modernité mais chez qui la différenciation coloniale ne peut revêtir la même force oppressive et violente que pour ceux qui souffrent de la subalternisation. Théoriser à partir de Pierce et de Taylor doit être fait en parallèle, en tenant bien compte de leur critique de la modernité et de son modèle économique, modèle inspiré dans le contexte d’une civilisation chrétienne dont la vision temporelle de l’histoire remonte à la pensée de Saint Augustin.

En effet, le code séculier du temps historique des humanités, indifférent aux dieux et aux esprits, finit par devenir, pour la mentalité rationaliste, un univers irremplaçable dans lequel les “différenciations” ne sont pas reconnues par le code et où l’*agentia* historique des dominés leur est refusée. Mais les dieux, les dons, les rituels, expriment la différence du subjugué, la différence coloniale qui se refuse à se laisser mourir. S’agissant d’opposés, c’est une tâche difficile que de vouloir traduire ce monde magique dans le langage séculier de l’histoire. C’est la même chose que de traduire en un langage universel ce qui, en réalité, appartient au champ des différenciations.

Les *apus*, dieux de la montagne, ne sont-ils pas inscrits dans des pratiques qui sont aussi réelles que la croyance dans les idéologies qui gouvernent la vie moderne? Et cependant ils sont invoqués au cours de rituels communautaires qui n'appartiennent pas au monde des croyances rationnelles. En Bolivie, la *ch'alla*, rituel de bénédiction des taxis et des autobus est aussi réelle que l'assurance tous risques pour les voitures; mais il est bien difficile de la traduire dans le langage des transactions commerciales modernes. Naturellement, la traduire ne serait que la preuve de la pauvreté d'une approximation fonctionnaliste qui fausse complètement son sens, mue qu'elle est par l'"explication" de la narrative séculière. Dès lors qu'il existe un conflit entre les cultures, il est donc difficile de traduire ces mondes particuliers en catégories économiques et sociologiques universelles. Il est aussi difficile de croire à des histoires qui parlent de passés mythiques qui sautent par dessus la continuité linéaire de l'histoire.

L'histoire institutionnelle, celle du temps linéaire, et la subalterne, celle du "de suite!", ne courent pas parallèlement: elles vivent entrelacées, opposées. Cet entrelacement n'est pas un heurt, mais un "processus de mobilisation sociale partie d'en bas et de transformation politique venue d'en haut" (Gilly, 2004, p. 37). Surgit ainsi une activité extraordinaire qui devient visible quand on s'y attend le moins, comme l'Ange de l'histoire et réapparaît, étoile fugace, sur chaque nouvel imprévisible présent.

On pourrait s'attendre à ce que cette interaction répercute également au niveau de la modernité et que sa dévotion à la formule de Newton s'attache plus au sens de la "gravitation" qu'à celui de la "gravité" (González, 2004). Tout comme l'amour et la réciprocité, la gravitation nous rapproche là où la gravité nous tue en raison de la condamnation physique (mécanique) de la chute des corps. Comme Pierce s'en était bien rendu compte il y a plus d'un siècle et comme nous le rappelait récemment Touraine, il ne s'agit pas de se prosterner à plat-ventre devant le gavage de l'égo mais bien plutôt de parvenir à ce que la vie grave dans "l'orbite de la dignité", bien loin de la discrimination et de l'exercice excluant de la subordination.

Traduction: Anne Marie Davée

BIBLIOGRAPHIE

- CALHOUN, Craig (2008). "Secularism, Citizenship and the Public Sphere". In: *Subjetividades colectivas y globalización: fronteras, diásporas y naciones*. XVIII Conférence de l'Académie de la Latinité. Rio de Janeiro, Educam.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, N.J., Princeton University Press.

- GILLY, Adolfo (2004). "Historias desde adentro: la tenaz persistencia de los tiempos". In: HYLTON, Forrest *et. al.* *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena.* La Paz, Muela del Diablo editores.
- GODOY, Ricardo (1984). "Small Scale Mining Among the Jukumani Indians of Bolivia". Tesis de doctorat. Nueva York, Universidad de Columbia.
- GONZÁLEZ, Nelson (2004). "La caída de la inteligencia". *El Juguete Rabioso*, año 3, n. 97, 1 al 14 de febrero, p. 3.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. [(1615) 1987]. *Nueva crónica y buen gobierno.* Madrid, John V. Murra Ed.
- GUHA, Ranajit (1997). *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India.* Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- LANDER, Edgardo (2000). "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". In: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.* Compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires, CLACSO.
- LEHM ARDAYA, Zulema (1999). *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía boliviana. La Búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad.* Santa Cruz de la Sierra, APCOB-CIDDEBENI_OXFAM AMERICA.
- MACCORMACK, Sabine (1995). "“En los tiempos muy antiguos...? Cómo se recordaba el pasado en el Perú de la Colonia temprana”. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, n. 7, p. 3-33.
- MEDINA, Javier (2004). "Dominique Temple y la teoría de la reciprocidad". In: *Teoría de la reciprocidad.* Tomo I. *La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos.* Publicáu en *El Juguete Rabioso*, año 3, n. 97, 1 al 14 de febrero de 2004, p. 6-7.
- PEIRCE, Charles Sanders [(1893) 1935]. "Evolutionary Love". In: *Scientific Metaphysics.* Vol. VI. *Collected Papers.* Cambridge, Mass, Harvard University Press, p, 190-215.
- TOURAINÉ, Alain (1995). *Critique of Modernity.* Oxford, Blackwell.