

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

GÉNÉALOGIE DE LA RÉCONCILIATION DANS LES AMÉRIQUES : DE LAS
CASAS À GUAMAN POMA DE AYALA

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR

JEAN-PHILIPPE DESMARAIS

NOVEMBRE 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier plusieurs personnes qui m'ont encouragées et qui ont reconnu mon potentiel. Merci à Jean-François Côté, mon directeur, de m'avoir communiqué un intérêt passionné, dès les premières esquisses de recherche que je lui ai présentées, jusqu'à la toute fin de la rédaction de ce mémoire. Cette reconnaissance fut absolument déterminante pour mon cheminement, elle m'a permis de dépasser l'angoisse et de trouver le courage de me questionner en profondeur et de m'exprimer d'une manière authentique. Merci pour tes patientes lectures et corrections, mais aussi pour ton mentorat épistémologique qui m'a permis d'explorer de nouveaux chemins fondamentaux de la pensée sociologique. Je suis aussi très reconnaissant du fait que tu m'aies présenté Yves Sioui Durand (la personne et ses écrits), une rencontre passionnante qui a certainement marqué ce mémoire et ma personne.

Je remercie également Leila Celis et Leila Inksetter, professeures au Département de sociologie de l'UQAM, pour leurs encouragements et leurs commentaires. Merci également à Johann Michel pour ses commentaires !

Je remercie mes parents, Nicole et François, pour leur soutien et leurs encouragements. Finalement, je remercie du fond du cœur mon amoureuse, Laurence Morin, qui a fait un énorme travail de lecture, de commentaires, de corrections et pour les débats qu'on a eus qui ont grandement favorisé la structuration de ce mémoire. Je te remercie aussi pour ta bonne humeur contagieuse, pour tout ton soutien émotif qui a su me remonter le moral lorsque j'en avais le plus grand besoin. Merci à vous tous.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
LISTES DES FIGURES	vi
RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I PRÉMISSSES : FINITUDE, PRÉJUGÉS, TRADITIONS ET TRANSCULTURATION DE LA RÉCONCILIATION DANS LES AMÉRIQUES . 8	
1.1 Le conflit d'interprétation et d'orientation de la réconciliation comme structure historique conférant le sens du devenir des Amériques	8
1.2 « La réconciliation est morte, vive la réconciliation ! » : dialectique du dépassement de l'eurocentrisme et de la transculturation de la tradition euro- américaine	15
1.3 Généalogie herméneutique du concept de réconciliation : l'historicisation conceptuelle comme transformation ontologique	21
1.4 Le conflit d'interprétation sur le sens de l'œuvre de Las Casas et de Guaman Poma de Ayala	43
CHAPITRE II DE LA « CONVERSION » DE LAS CASAS : ÉMERGENCE DU PATHOS DE LA RÉCONCILIATION AMÉRICAIN	59
2.1 Éléments de contextualisation	64
2.2 Le mythe de la conversion providentielle de Las Casas	66
2.3 La transformation de l'ethos du jeune Las Casas : l'origine pastorale du pathos de la réconciliation	68
2.4 Le sermon de Montesinos	69
2.5 Excursus théorique : les concepts de pouvoir pastoral et de parrêsia	74
2.6 Pouvoir pastoral, parrêsia prophétique et sacrement de pénitence et de réconciliation dans la transformation de l'ethos du jeune Las Casas	84
2.7 Conclusion : herméneutique du sujet de la réconciliation	90

CHAPITRE III « DE LA LIBERTÉ DES INDIENS ET DE LA FAÇON DONT CES DERNIERS DEVAIENT ÊTRE GOUVERNÉS » : STRUCTURATION DU COLONIALISME MODERNE DANS LE MEMORIAL de 1516.....	96
3.1 Éléments de contextualisation historique.....	100
3.2 Excursus théorique : les notions de gouvernementalisation, de dispositifs disciplinaires, de mécanismes biopolitiques et de hiérarchisation nécropolitique	107
3.3 Analyse du Memorial de remedios para las Indias (1516).....	112
3.3.1 Sécurisation biologique de la vie des colonisés	113
3.3.2 La face cachée de la biopolitique coloniale : la nécropolitique comme reproduction stratifiée de la colonisation génocidaire	125
3.3.3 Redéfinition de la hiérarchie racialisante : le cas des esclaves africains .	129
3.4 Conclusion : herméneutique du « Protecteur des Indiens »	137
CHAPITRE IV SOTÉRIOLOGIE DE LA RESTITUTION ET CONTRE-CONDUITE PASTORALE DANS LE CONFESIONARIO.....	140
4.1 Éléments de contextualisation : genèse de la sotériologie de la restitution	143
4.1.1 Du Memorial à De unico vocationis modo (1516-1527)	144
4.1.2 De unico vocationis modo à la bulle Sublimis deus (1527-1537)	151
4.1.3 L'échec des Nouvelles Lois et la lutte des pastorats.....	155
4.2 Analyse du Confesionario : mise en action de la doctrine de la restitution	157
4.2.1 Gouverner la restitution par la parrêsia confessionnelle : obligations et modalités procédurales pour la confession des colonisateurs	159
4.2.2 Lois et actions : fonder la doctrine de la restitution par la contestation pastorale de l'autorité civile	166
4.3 Conclusion : De la contre-conduite pastorale lascasienne ou Comment conduire les Espagnols à la restitution ?... et ses limites.....	175
CHAPITRE V L'ÉMERGENCE D'UNE TRADITION JURIDIQUE TRANSCULTURELLE DE LA RÉCONCILIATION : LE DIALOGUE ENTRE LAS CASAS ET GUAMAN POMA DE AYALA	179
5.1 L'émergence de la doctrine de la réconciliation comme restitution chez Las Casas	183
5.2 La notion de tradition juridique	184

5.3 Déconstruction juridique de l'eurocentrisme dans l'œuvre de maturité de Las Casas	186
5.4 Émergence d'un dialogue transculturel de la réconciliation dans l'œuvre de Guaman Poma de Ayala.....	198
5.5 Auteur et traducteur de la solidarité de l'ordre symbolique et des formes d'autorité traditionnelles incas	202
5.6 « Il n'y a pas eu de conquête »	206
5.7 L'horizon de la réconciliation chez Guaman Poma de Ayala.....	211
5.8 Conclusion sur le dialogue décolonial interrompu et l'invention d'un projet politique transculturel	213
CONCLUSION.....	219
ANNEXE A EXTRAITS SÉLECTIONNÉS DE LA DÉCLARATION DES NATIONS UNIES SUR LES DROITS DES PEUPLES AUTOCHTONES	234
BIBLIOGRAPHIE	238

LISTES DES FIGURES

3.1 Schéma idéologique du <i>Memorial</i> : structuration du colonialisme moderne.....	p. 136
----------------------------------------------------------------------------------------	--------

RÉSUMÉ

Ce mémoire propose de suivre l'itinéraire original du projet de la réconciliation avec les peuples autochtones, lequel est situé, dans le contexte des Amériques, dans l'œuvre de Bartolomé de las Casas (1484-1566) ainsi que du dialogue auquel elle fut conviée par l'œuvre de Felipe Guaman Poma de Ayala (~1536-1616). Depuis une perspective généalogique transnationale et transculturelle et une approche méthodologique herméneutique à caractère dialectique, il s'agit d'interpréter, en regard de la problématique de la réconciliation, les transformations éthico-ontologiques qu'expriment ces textes classiques et fondateurs, en identifiant les contradictions (sociales, institutionnelles, sociétales) qui motivent ses transformations de la sémiologie coloniale et de juger si ces nouvelles propositions les dépassent ou ne font que les médiatiser (permettant leur reproduction).

Le premier chapitre vise à circonscrire la problématique de ce mémoire. Le deuxième chapitre se penche sur l'avènement du pathos de la réconciliation chez Las Casas et prend appui sur les écrits autobiographiques de ce dernier dans l'*Historia de las Indias*. Le troisième chapitre vise à élucider le sens des premières orientations réformatrices de Las Casas, que j'interprète comme l'invention du colonialisme moderne, exprimées dans le *Memorial de remedios para las indias* (1616). Le quatrième chapitre explore le traité pastoral de Las Casas, intitulé le *Confesionario* (1552), qui exprime un changement d'ethos en relation à l'ordre colonial qu'il entend subvertir en réinvestissant la *parrêsis* confessionnelle. Finalement, le dernier chapitre reconstruit la signification juridico-politique d'un texte de maturité de Las Casas, le *Tratado de las doce dudas* (1564) et interprète la signification du dialogue transculturel par lequel il fut interpellé dans *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1616) de Felipe Guaman Poma de Ayala.

Mots-clés : réconciliation, Bartolomé de las Casas (1484-1566), Felipe Guaman Poma de Ayala (~1536-1616), sociologie herméneutique, généalogie, transculturation, (dé)colonialité.

INTRODUCTION

Exposing the mindset that perpetuates “benevolent” colonialism [...] urges settlers to take responsibility for decolonizing themselves and their country [...] Words must be accompanied by concrete action at all levels of Canadian society. If such actions are to be transformative, they cannot be predicated on good intentions but must be rooted instead in a fundamental recognition of the human dignity and right to freedom of self-determining Indigenous peoples.

Taiaiake Alfred

Ce mémoire a eu comme point de départ contingent l'énigme que représentait Bartolomé de las Casas (1484-1566) dans l'historiographie coloniale américaine (transnationale), et la perception intéressée d'une résonance de ce conflit d'interprétation historique dans notre monde contemporain, à l'ère de la réconciliation au Canada. Après avoir été généreusement invité à partager mes réflexions sur Las Casas dans le cadre d'un colloque du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones intitulé « Pour une réelle réconciliation¹ », j'ai fait le pari de me diriger vers une recherche exploratoire conçue comme *généalogie de la réconciliation*. Étant motivé par les judicieux conseils de mon directeur à employer une méthodologie de type herméneutique pour dépasser le moment interprétatif de la *critique* et rejoindre une perspective *réflexive* – étant donné que plusieurs critiques décoloniales de Las Casas avaient déjà été faites² – je transformai ma perspective épistémologique et

¹ Ce colloque s'est tenu le 26 et 27 avril 2018 au Musée de la Civilisation de Québec. Je tiens à remercier le Cercle Kisis, l'Institution Kiuna, le Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ), l'Association des étudiants autochtones de l'Université Laval (AÉA) et le Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA) de l'Université Laval, ainsi que toutes les personnes qui ont organisé cet événement fort stimulant.

² Je reviendrai sur cette critique aux chapitres I et V.

méthodologique pour former une question de recherche à la fois assez générale, sans préjugés théoriques, mais que je trouvais aussi très ambitieuse et souvent angoissante, puisque je ne savais absolument pas comment y répondre. Cette question de recherche est celle-ci : *quelle est la signification et quel est le sens de l'œuvre de Las Casas pour le monde contemporain à l'ère de la réconciliation ?* Pour répondre à cette question – et dans le but de quitter le domaine de la critique des idéologies qui inflige une séparation ontologique entre le sujet-chercheur et l'objet-critiqué – je devais me distancier de l'analyse des contradictions dans les *représentations* de Las Casas pour rejoindre une autre perspective, celle de la phénoménologie, qui est fondée sur la proposition de « retourner à la chose elle-même³ ». La « chose » qui m'intéressait était devenue la signification de l'œuvre de Las Casas et le moyen d'accès à ce phénomène était de lire les textes qu'il a écrits. Cela appelait donc une méthodologie herméneutique, puisque la signification de ces textes, datant de plusieurs siècles, n'était plus du tout claire et intuitive, mais demandait un réel travail d'interprétation et d'actualisation depuis ma perspective de chercheur situé historiquement et socialement. Je découvris enfin que la signification des textes de Las Casas n'exprime pas seulement les contradictions de la société et de la subjectivité de son auteur – il serait plus précis de parler de *ses subjectivités*, au pluriel, puisque son ethos se transforme profondément par le parcours de la réconciliation qu'il suivra, ce que démontrera ce mémoire – mais que certains principes formalisés dans ses textes de maturité, notamment des principes juridiques internationaux contestant la doctrine de la découverte, seront actualisés par les écrits de l'auteur inca Felipe Guaman Poma de Ayala (~1536-1616). Lorsque j'ai pris connaissance de ce dialogue anachronique caractérisé par un contact des esprits de part et d'autre de la différence coloniale, cela m'a fait réinterpréter la signification et le

³ « Retourner aux choses elles-mêmes, cela veut dire qu'il faut savoir se défaire de l'emprise déformante des théories et des interprétations unilatérales des phénomènes, pour retourner à l'essentiel, à ce qui se maintient à travers toutes les interprétations ». Grondin, J. (1993) La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique. *Philosophiques*, 20(2), p.384. Cependant, l'herméneutique gadamérienne qui oriente ce mémoire diverge de la proposition épistémologique d'Husserl par le fait qu'elle ne propose pas de réduire le texte à une essence, mais vise plutôt à entrer en dialogue avec celui-ci pour tenter de saisir, à travers ce jeu (dialectique), la chose qu'il présente. Gadamer, H.-G. (2018). *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. (É. Sacre, trad.). Paris : Éditions du Seuil.

sens de l'œuvre de la réconciliation lascasienne. Bien qu'à son départ, l'orientation de la réconciliation dans œuvre de Las Casas est imbriquée aux dispositifs coloniaux (chapitre II, III et IV), son œuvre de maturité créa les brèches symboliques essentielles pour qu'advienne un dialogue transculturel fondé sur le projet de la réconciliation comme justice restitutive et réparatrice (chapitre V). Ces brèches, provoquées par des critiques *parrèsiastiques* du paradigme ontologique colonial qu'est l'eurocentrisme dans les Amériques, constituent un défi à la structure historique des sociétés américaines en projetant la possibilité historique – ce qui signifie la suspension de la naturalité de l'ordre colonial réifié par le concept de « race » – d'une transformation radicale de cette structuration historique racialisée par son dépassement vers un avenir de coexistence basé sur la reconnaissance des sociétés autochtones, un processus révolutionnaire fondé sur une réciprocité dialogique transculturelle. Ce conflit ancestral des orientations de la réconciliation dans les Amériques fut actualisé récemment dans l'avènement de l'ère de la réconciliation au Canada, qui, bien qu'enracinée dans une conjoncture spécifique qui relève d'enjeux différents, trouve néanmoins des échos historiques en regard des contradictions originaires entre le colonialisme et la réconciliation problématisées dans l'œuvre de Las Casas.

Comme le souligne Daniel Castro, « [Las Casas] is a legacy that reaches into the political and philosophical foundations of modern Indoamerican nation-states⁴ ». Ce mémoire propose d'élargir l'horizon d'interprétation de cet héritage au-delà du domaine ontologique limité des États-nations (et du domaine épistémologique de la critique des idéologies) pour reconnaître que les œuvres de Las Casas, notamment par son ancrage juridique qui lui confère une efficience historique, constitue une médiation historique fondamentale pour saisir la structuration spécifique des sociétés américaines ainsi que des subjectivités euro-américaine. Le but de ce mémoire est de dévoiler la réforme fondamentale du « Texte » des Amériques amorcée par les écrits de Las Casas et de

⁴ Daniel Castro. (2007). *Another Face of Empire: Bartolomé de las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*. Durham: Duke University Press, p.179.

s'immiscer, en tant que chercheur participant à ce mouvement éthique, à l'intérieur de cette tradition pour juger, de manière réflexive et historique, de l'émergence, du présent et de l'avenir du projet de la réconciliation avec les peuples autochtones.

Bref, ce mémoire offre une interprétation et une réflexion sociohistorique de l'origine du projet et de la tradition juridique de la réconciliation transculturelle dans les Amériques, que je reconstruirai à partir de l'interprétation des textes de Las Casas au 16^e siècle, en tentant de comprendre les transformations de sa vision du monde et de son ethos qu'ils expriment, puis par le dialogue auquel ils furent conviés par l'œuvre de Guaman Poma de Ayala.

L'argumentaire se compose de cinq chapitres. Le premier s'attache à circonscrire la problématique de recherche. D'abord, j'entends éclaircir la signification de mon objet de recherche et la manière dont j'entends l'aborder. Je définis mon objet comme la structure agonistique des orientations de la réconciliation exprimée dans l'œuvre de Las Casas, œuvre comprise comme intervention déterminante dans l'ordre symbolique sociétal qui informe le devenir des Amériques jusqu'à aujourd'hui. J'entre ensuite en dialogue avec quelques interventions contemporaines, notamment des perspectives autochtones, sur l'orientation passée, présente et future du projet de réconciliation au Canada, dans le but de démontrer l'actualisation contemporaine des conflits d'orientations de la réconciliation. J'explore ensuite l'ubiquité ontologique et sociologique du concept de réconciliation dans le contexte d'institutionnalisation du pouvoir pastoral chrétien dans les Amériques, au lendemain de 1492. Dans ce contexte, le concept de réconciliation doit être compris comme structurant deux domaines séparés : d'abord, le sens même de l'identité euro-américaine – la mise en scène collective du *pourquoi?* – ensuite, l'orientation du gouvernement euro-américain; *comment exercer l'ordre colonial?* À partir de cette compréhension, pour transformer le mode (colonial) d'exercice du gouvernement dans les Amériques, il importe de transformer le sens de l'identité euro-américaine (identité qui plonge ses racines dans

son *historicité* contingente), et l'histoire de Las Casas et de Guaman Poma de Ayala nous enseigne que la réinterprétation décoloniale du concept de réconciliation aurait la potentialité d'affecter symboliquement l'orientation de notre société et de nos subjectivités, en ouvrant la possibilité d'un dialogue transculturel par un projet de justice visant la création d'une société dépassant l'opposition réifiante entre cultures allochtones et autochtones, par la reconnaissance et la restitution des formes de gouvernements traditionnels autochtones. Je termine ce premier chapitre en abordant les conflits d'interprétation à propos de la signification des œuvres de Las Casas et de Guaman Poma de Ayala.

Les quatre autres chapitres rassemblent l'essentiel de l'analyse. Dans le chapitre II, je me penche sur l'énigme de la conversion du jeune Las Casas (en 1514), et propose d'interpréter l'avènement de l'œuvre lascasienne en tant que réponse à un pathos de la réconciliation qui fut instillé dans sa conscience par le contre-pouvoir pastoral dominicain qui lui refusa la confession étant donné qu'il était un *encomendero* et qu'il participait, en cela, à la déshumanisation (par la réduction à l'esclavage) et à la destruction (par la structure génocidaire de la dépossession coloniale) des peuples autochtones, le confrontant ainsi par l'exercice d'une *parrêsia*. Ce chapitre vise d'abord à déconstruire le mythe hagiographique dominant d'une conversion miraculeuse et solipsiste, participant à la représentation du jeune Las Casas comme saint, et ensuite, à reconstruire de manière sociologique cette conversion. Le pathos de la réconciliation, qui est la conscience des contradictions entre le colonialisme et la loi divine et naturelle (l'ordre symbolique chrétien), accompagnera Las Casas jusqu'à la fin de son parcours et motivera chacune des conversions éthiques et ontologiques exprimées dans ses textes subséquents.

Le chapitre III reconstruit le sens du traité *Memorial de remedios para las indias* écrit en 1516 par Las Casas en tant que conseiller du roi. Ce chapitre démontre que ce n'est pas pour reconnaître la dignité de l'altérité autochtone que Las Casas fut embauché par

le roi comme conseiller ayant le titre de « protecteur universel des Indiens », mais plutôt pour trouver un moyen de concilier deux dynamiques contradictoires du colonialisme naissant : la dynamique génocidaire qui détruit rapidement la force de travail colonisée et la dynamique financière métropolitaine qui dépend de l'exploitation de cette force de travail pour se reproduire. Ainsi, Las Casas concevra un plan de réformes dont le but était de faire vivre biologiquement les colonisés dans le contexte de la destruction de leur autonomie collective par l'élaboration de dispositifs visant leur dépossession territoriale et l'usurpation de leurs autorités institutionnelles (destruction de leurs économies, négation de leurs cultures et de leurs formes de gouvernements politiques, etc.).

Le chapitre IV retrace le réinvestissement de la *parrésia* confessionnelle (qui est à l'origine du pathos de la réconciliation) dans le traité pastoral *Confesionario* (écrit par Las Casas en 1552). On retrace d'abord l'avènement et les transformations de la sotériologie de la restitution depuis un traité missiologique de 1527, et j'interprète que, malgré la permanence théologique du pathos, le sens de cette conversion de la réconciliation dans l'œuvre de 1552 est de s'éloigner d'une rationalisation théologique pour amorcer une sécularisation essentielle (dans le sens de la loi naturelle) qui s'ouvre à la reconnaissance juridique du droit de propriété des Autochtones. Cette réinterprétation juridique de la conquête et du colonialisme instille, par la *parrésia*, une contradiction *sociétale* par la confrontation d'une contre-conduite pastorale au pouvoir civil, royal et ecclésial. La dynamique de la réconciliation n'équivaut plus à une conciliation ou harmonisation de la société coloniale (comme dans le *Memorial*), mais vise plutôt la contestation dans le but de déstabiliser cet ordre, pour le réformer.

Le chapitre V, finalement, qui constitue le dénouement de cette généalogie, reconstruit les transformations de l'éthos et de l'orientation de la réconciliation dans l'œuvre de maturité de Las Casas et interprète ce mouvement comme ouverture au dialogue transculturel, en reconnaissant l'entente relative qui liera cette orientation de la

réconciliation – comme restitution de la souveraineté temporelle des peuples autochtones – à celle proposée par Guaman Poma de Ayala un demi-siècle plus tard. Ce chapitre propose de saisir ce dialogue anachronique en tant qu'expression de l'avènement d'une tradition transculturelle fondée par une entente, de part et d'autre de la différence coloniale, sur les conditions juridiques présidant à la construction d'une société juste dans les Amériques.

CHAPITRE I

PRÉMISSES : FINITUDE, PRÉJUGÉS, TRADITIONS ET TRANSCULTURATION DE LA RÉCONCILIATION DANS LES AMÉRIQUES

Dans ce premier chapitre, je présenterai les bases qui ont permis de construire l'objet de recherche et la problématique qui l'oriente, afin de situer le mémoire historiquement, théoriquement et épistémologiquement. Il se déploie en quatre sections. Dans la première, j'aborde les différentes orientations et interprétations historiques de la réconciliation et je propose de penser ce conflit d'interprétation comme étant constitutif de la structuration historique et du sens du devenir des Amériques. Dans un deuxième temps, je reconstruis, à partir de l'horizon contemporain, ce que j'interprète comme l'actualisation de ce conflit d'interprétation sur la réconciliation et sur le sens du devenir de notre société. Dans un troisième temps, je spécifie le projet de connaissance de ce mémoire qui est de développer une réflexivité historique en rapport au projet de réconciliation. Enfin, j'aborde les débats sur la signification de l'œuvre de Las Casas en rapport à Guaman Poma de Ayala.

1.1 Le conflit d'interprétation et d'orientation de la réconciliation comme structure historique conférant le sens du devenir des Amériques

Cette recherche généalogique repose sur un questionnement général sur le présent état (néo)colonial du Canada sur de la prise de conscience de notre historicité individuelle et sociétale. Dans le rapport sommaire de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, on lit :

Pendant plus d'un siècle, les objectifs centraux de la politique indienne du Canada étaient les suivants : éliminer les gouvernements autochtones, ignorer les droits des Autochtones, mettre fin aux traités conclus et, au moyen d'un processus d'assimilation, faire en sorte que les peuples autochtones cessent d'exister en tant qu'entités légales, sociales, culturelles, religieuses et raciales au Canada. L'établissement et le fonctionnement des pensionnats ont été un élément central de cette politique, que l'on pourrait qualifier de « génocide culturel⁵ ».

En (re)connaissant cette réalité historique, ce passé à partir duquel est advenu le présent, la première question sociologique qui fonde ma réflexion est la suivante : comment interpréter le fait que notre société, qui a institué un génocide culturel envers les peuples autochtones au 19^e et au 20^e siècle, peut-elle au 21^e siècle se retourner et se transformer radicalement pour reconnaître l'aspect positif des collectivités autochtones et vouloir se réconcilier avec ses sociétés ? La première piste fondamentale pour saisir la spécificité de cette situation est de reconnaître l'échec de ce processus et la tentative d'élimination des peuples autochtones par l'État canadien – l'évènement cristallisant cette résilience est l'articulation (trans)nationale de la résurgence autochtone pour bloquer la législation du Livre blanc de 1969⁶. À partir de ce constat, il est opportun de

⁵ Commission de vérité et réconciliation du Canada. (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*. Canada. [www.trc.ca/assets/pdf/French_Exec_Summary_web_revised.pdf], p.1. Voir aussi : Woolford, A., Benvenuto, J. et Hinton, A. L. (dir.). (2014). *Colonial Genocide in Indigenous North America*. Durham/Londres: Duke University Press. Woolford, A. (2015). *This Benevolent Experiment: Indigenous Boarding Schools, Genocide, and Redress in Canada and the United States*. Lincoln: University of Nebraska Press. Wolfe, P. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387-409.

⁶Coulthard écrit : « [S]ince 1969 we have witnessed the modus operandi of colonial power relations in Canada shift from a more or less unconcealed structure of domination to a form of colonial governance that works through the medium of state recognition and accommodation ; [...] regardless of this shift Canadian settler-colonialism remains structurally oriented around achieving the same power effect it sought in the pre-1969 period : the dispossession of Indigenous peoples of their lands and self-determining authority ». Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 25. Le rapport de la Commission de vérité et de réconciliation du Canada va dans le même sens en stipulant : « Ces objectifs ont été réitérés en 1969 dans la politique indienne du gouvernement du Canada (plus souvent appelée le « Livre blanc »), qui voulait mettre fin au statut d'Indien et résilier les traités que le gouvernement fédéral avait négociés avec les Premières Nations. Le gouvernement canadien a poursuivi cette politique de génocide culturel parce qu'il souhaitait se départir des obligations légales et financières qui lui incombaient envers les peuples autochtones et reprendre le contrôle de leurs terres et de leurs ressources. Si chaque Autochtone avait été « intégré à la société », il n'y aurait plus de réserves, plus de traités et plus de droits autochtones ». *Op. cit.*, Commission de vérité et réconciliation du Canada. (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir...*p.3.

définir d'emblée l'hypothèse d'interprétation traversant ce mémoire et qui a trait au rapport qu'entretient la réconciliation aux concepts de (dé)colonialité.

La réconciliation vise à réparer ou corriger les contradictions qui découlent du colonialisme⁷ – ce concept étant compris comme l'expansion territoriale de la souveraineté d'un État qui se fait au détriment du droit d'autodétermination d'autres collectivités, par des dispositifs idéologiques, politiques et juridiques d'infériorisation et d'opposition des traditions (culturelles, politiques, juridiques, etc.) de ces collectivités altérisées par la médiation du racisme. Ainsi, le rapport sommaire de la Commission de vérité et réconciliation indique : « Nous continuons d'avoir la conviction que la Déclaration des Nations Unies [sur les droits des peuples autochtones] contient les principes et les normes nécessaires au rayonnement de la réconciliation dans le Canada du XXI^e siècle⁸ ». Je me base de manière centrale sur cette déclaration de l'ONU – dont certains extraits significatifs pour ce mémoire ont été sélectionnés et transcrits dans l'Annexe A (Extraits sélectionnés de la Déclaration des Nations Unies) – comme horizon normatif présidant à l'interprétation des différentes conceptions et orientations de la réconciliation, ainsi que sur le concept de « (dé)colonialité⁹ ».

⁷ Notamment le « génocide culturel » sur lequel s'est construite historiquement la nation canadienne, mais aussi les inégalités structurelles (socio-politique, économique, de santé, etc.) entre les citoyens autochtones et allochtones censés être égaux dans un contexte démocratique.

⁸ *Ibid.*, p.24.

⁹ Nous empruntons le néologisme « décolonialité » à Mignolo, W. et Walsh, C. (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham et Londres : Duke University Press. J'ai écrit à propos de cet ouvrage : « L'approche épistémologique proposée [par le concept de décolonialité] a comme visée critique de déconstruire l'eurocentrisme et son universalité, pour reconstruire et mettre en lien, par la communication interculturelle décoloniale, une pluriversalité à partir des savoirs historiquement niés [par le colonialisme] [...] Le concept de rationalité scientifique subit une déconstruction à partir du point de vue de ceux qui en ont été exclus, au profit de la reconstruction d'une épistémologie relationnelle des « histoires locales » dont le sens s'enracine dans le contexte d'une géopolitique de la connaissance eurocentrique. Le concept de décolonialité, tel qu'entendu par les deux auteurs, a comme problématique et impulsion le phénomène de la déshumanisation (p. 92) et corrélativement, les énergies, projets, désirs, luttes et concepts mobilisés par celles et ceux (aux niveaux existentiels et communautaires) qui vivent ce phénomène d'infériorisation et de négation systématique – les personnes qui vivent la « différence coloniale » (remplaçant le concept de « colonisé ») – pour tenter de se défaire de cette matrice coloniale de pouvoir (MCP) afin de créer de nouveaux modes d'existence dignes. On ne

Plusieurs éléments de cette Déclaration doivent être soulignés. D’abord, la doctrine affirmant la supériorité d’autorité et de pouvoir de l’État-nation en relation aux collectivités autochtones fonctionne par le mythe et l’institution du racisme, ce qui n’a aucune consistance juridique dans le contexte d’une société de droit. Cette proposition signifie en outre que la juridicité positive (moniste) des sociétés coloniales dépend de la négation des sociétés autochtones. Je montrerai dans ce mémoire que cette réflexion critique du droit colonial en référence à une tradition juridique pluraliste et transnationale fut amorcée dans les écrits de maturité de Las Casas (chapitre V). Ensuite, l’article 7 stipule que le transfert forcé d’enfants autochtones dans la société allochtone constitue une dynamique génocidaire, ce qui est décrié dans le contexte contemporain comme la continuation de la logique des pensionnats autochtones par les institutions provinciales de protection de l’enfance¹⁰. Troisième élément significatif : la réconciliation ne concerne pas seulement les collectivités autochtones, mais aussi la société en général qui doit cesser la propagande diffamatoire (notamment par les médias) envers les peuples autochtones (article 8), accorder le droit des Autochtones vivant à l’extérieur des réserves (qui forment la majorité de leur population) d’obtenir des enseignements dans leur langue et leur culture (article 14), puis de corriger les préjugés véhiculés par l’histoire nationale et les programmes éducatifs gouvernés par

s’intéresse plus, donc, au colonialisme comme tel, mais à sa justification (l’irrationalité des non Européens) et à son institutionnalisation [qui forme l’ontologie de la colonialité]. La décolonialité n’est pas seulement l’enjeu des personnes subissant la différence coloniale (existence dévalorisée et délégitimée par les systèmes de classification que sont la « race », le « genre », etc.) ; il s’agit de s’intéresser aussi aux fissures et possibilités internes de transformation de la MCP (p. 82-83), les possibilités de confrontation des « habitudes que la modernité/colonialité a implantées dans chacun de nous [...] dont la fonction est de nier, de se désolidariser, de défigurer et d’empêcher les savoirs, subjectivités, sensibilités et visions du monde [classifier comme différentes et à éliminer] » (p. 4). Bref, c’est une invitation aux groupes dominants à se questionner sur les tendances ethnocidaires de ses institutions. La décolonialité n’est pas simplement une entreprise critique – car la notion de résistance qu’elle mobilise n’est pas sa fin, mais plutôt le moyen pour entamer un processus de réexistence comme « redéfinition et re-signification de la vie dans des conditions de dignité et d’autodétermination, et simultanément en confrontant la biopolitique qui contrôle, domine et marchandise les sujets et la nature » (p.18). Il s’agit de replacer la valeur de la vie humaine, animale et environnementale au-dessus de la permanence des formes institutionnelles, lorsque celles-ci négligent et/ou tuent ». Desmarais, J.-P. (2020). Compte rendu de Walter D. Mignolo et Catherine E. Walsh, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, *Cahiers des Amériques latines*, 93(1), p.208-209.

¹⁰ Blackstock, C. (2007). Residential Schools: Did They Really Close or Just Morph into Child Welfare? *Indigenous Law Journal*, 6(1), 71-78.

les ministères de l'Éducation pour que l'enseignement (re)connaisse la dignité, la diversité, l'histoire et les aspirations des peuples autochtones (article 15). L'article 20 stipule qu'étant donné que le développement des sociétés autochtones a été et est toujours entravé par l'institution coloniale, la société dominante leur doit une indemnisation qui permettrait de financer le développement (et la reconstruction) de leurs institutions dans l'avenir. L'article 28 stipule que leur dépossession territoriale doit être réparée par la restitution de leurs territoires traditionnels, par une restitution financière et/ou par tout autre moyen qui pourrait convenir aux besoins des Autochtones contemporains. Cette conception juridique de la réparation des torts du colonialisme par la restitution a justement été proposée dès le 16^e siècle par Las Casas (chapitre IV et V). L'article 32 stipule que le « consentement » que l'État doit obtenir des peuples autochtones pour interagir d'une quelconque manière avec leurs territoires (traditionnels ou restitués) doit se faire par l'entremise « de leurs propres institutions représentatives », ce qui ne correspond pas au « conseil de bande » qui est une institution créée par la Loi sur les Indiens et ne relève généralement pas de leur droit d'autodétermination institutionnel. Je montrerai par ailleurs que cette notion (critique) de « consentement » a été développée juridiquement dans l'œuvre de Las Casas (chapitre V). Dernier élément significatif, les droits inaliénables d'autodétermination politique, juridique, culturelle, économique, sociale, etc. des peuples autochtones ne détruisent en aucun cas l'intégrité territoriale et l'unité de la souveraineté étatique. Ce dernier point fait aussi écho aux écrits de Las Casas et de Guaman Poma de Ayala en ce que leurs visions de la réconciliation, bien qu'elles déconstruisent le concept de souveraineté coloniale et reconnaissent la souveraineté inca, n'abolissent pas la prétention de souveraineté de l'Espagne, mais reconstruisent plutôt un concept de souveraineté qui permettrait une coexistence pacifique, une cohésion sociale basée sur le pluralisme politique et juridique.

Dans le but heuristique d'explorer cette piste de réflexion et de parvenir à former plusieurs autres questions plus précises et historiquement fondées – pour construire une

vision plus complexe et nuancée des nombreux défis que représente le projet de cette réconciliation – j’ai choisi de me pencher et de reconstruire l’émergence historique du projet de la réconciliation entre les Allochtones et les peuples autochtones dans les Amériques, tel qu’il est apparu au 16^e et au 17^e siècle dans les œuvres de Las Casas et Guaman Poma de Ayala. Cette reconstruction de l’émergence de la réconciliation vise la (re)connaissance des « textes¹¹ » fondateurs des sociétés et des identités américaines, par la (ré)interprétation d’une chaîne d’évènements historiques compris comme fragments de notre historicité, depuis une perspective transnationale et transculturelle. Dans une perspective dialectique qui questionne le *devenir* et non pas l’être, le sens historique des Amériques dépend de sa mise en récit culturelle et politique puisque le passé n’a pas de sens « en soi », mais seulement à travers sa dramatisation (mise en intrigue) en rapport aux problèmes du présent situé. Ainsi, l’objet de cette recherche n’est pas la réconciliation comme *utopie*, mais est envisagé comme une réflexion sur ce qui constitue en fait, de manière agonistique, le sens et la signification même du *devenir* des Amériques¹².

J’argumenterai dans les pages qui suivent que le concept de réconciliation doit être reconnu comme central au sens commun colonial au 16^e et 17^e siècle, en ce qu’il fonde métaphysiquement le mythe d’une conversion des colonisés aux modes de vie chrétiens européens. D’autre part, je vais démontrer que la réconciliation a été réinterprétée et réorientée juridiquement, dans les textes de Las Casas et d’Ayala, dans le sens de la restitution du droit des colonisés à reproduire leurs propres formes de vie, notamment à travers la reconnaissance de leur souveraineté politique, juridique et économique. Le point névralgique de la contradiction coloniale se reproduira cependant dans l’ambiguïté relative de ces expressions en ce qui a trait à la question de l’autonomie

¹¹ Legendre, P. (2001). *De la société comme texte : linéaments d’une anthropologie dogmatique*. Paris : Fayard.

¹² Je me situe ainsi dans le sillon épistémologique des ouvrages suivants : O’Gorman, Edmundo, 2007, *L’invention de l’Amérique. Recherche au sujet de la structure historique du Nouveau Monde et du sens de son devenir*. (F. Bertrand Gonzalez, trad.). Québec : Presses de l’Université Laval. Dussel, E. (1995). *The Invention of the Americas. Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*. (M. D. Barber, trad.). New York : Continuum.

culturelle autochtone, qui était problématisée à cette époque en rapport à la prétention universaliste de la « Vérité » chrétienne devant gouverner la vie pastorale de l'humanité entière. C'est la raison pour laquelle je me pencherai sur le concept d'eurocentrisme (et de colonialité, qui est un synonyme) pour problématiser mon interprétation, puisque cet enjeu touche à la fois l'ancestralité de la réconciliation au 16^e et 17^e siècle, ainsi que la réactualisation de ce projet dans le monde contemporain.

La reconnaissance de différentes orientations ancestrales agonistiques de la réconciliation dévoile que le sens historique des collectivités américaines émerge d'un conflit d'interprétation. La praxis de la réconciliation peut prendre la forme d'une injonction éminemment conflictuelle lorsque celle-ci s'oppose au contexte colonial institué de cet assemblage continental né aux lendemains de 1492. Cependant, il convient, avant de reconnaître le potentiel décolonial de la réconciliation, d'examiner les biais (ou préjugés) coloniaux qui sont imbriqués à l'histoire de ce concept, notamment son rapport à l'idéologie du pouvoir pastoral chrétien et de la conversion, ainsi que la cooptation et la dépolitisation de l'idéologie de la réconciliation par le biopouvoir étatique, deux phénomènes qui font également partie de la dialectique du devenir historique des Amériques, et qui constituent des enjeux et hypothèses d'interprétation centraux à cette recherche. En me penchant (aux chapitres II, III et IV) sur l'évolution de la pensée eurocentrique et coloniale de Las Casas – avant qu'il reconnaisse le droit d'autonomie gouvernementale aux peuples autochtones dans un traité de 1564 – j'entame une interprétation sur le sens symbolique et ontologique des transformations de l'orientation pastorale et biopolitique de la réconciliation vers une orientation critique visant à déconstruire l'eurocentrisme et la colonialité du devenir historique américain.

Le conflit d'interprétation, qui aux 16^e et 17^e siècles, opposait les orientations coloniales et eurocentriques de la réconciliation (pastorale et biopolitique) à une orientation critique de la réconciliation décoloniale (restitutive et réparatrice), est

aujourd'hui, à l'ère de la réconciliation canadienne, actualisé et constitué à nouveau la structure historique à partir de laquelle le devenir de notre société fait sens. J'aborderai maintenant l'actualisation contemporaine de ce conflit historique.

1.2 « La réconciliation est morte, vive la réconciliation ! » : dialectique du dépassement de l'eurocentrisme et de la transculturation de la tradition euro-américaine

À partir de la reconnaissance de l'historicité (dé)coloniale de la réconciliation – au sens où ce concept informe à la fois les processus de colonisation que les efforts de décolonisation, on peut mieux apprécier le scepticisme, nécessaire dans le contexte de la résistance du Canada à constitutionaliser les principes de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, qui identifie, par exemple, le discours de la réconciliation canadienne au nouveau paradigme du colonialisme¹³ ou comme nouvel outil idéologique de l'assimilation coloniale et de la stigmatisation des résurgences autochtones¹⁴. Un exemple significatif à cet égard est l'expression militante « *Reconciliation is dead* » dans le contexte de solidarité à la résurgence de la nation Wet'suwet'en.

Au niveau *conceptuel*, la réconciliation est souvent mobilisée dans la littérature contemporaine pour interpréter, depuis une perspective critique, l'idéologie hégémonique coloniale. La même notion peut à la fois se référer à l'idéal censé orienter la décolonisation. Cette dialectique de la réconciliation est brillamment exprimée par Mélissa Mollen-Dupuis lorsqu'elle affirme : « La réconciliation est morte, vive la

¹³ Alfred, T. (2005). *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Toronto: University of Toronto Press.

¹⁴ *Op. cit.*, Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition...* Wakeham, P. (2012). Reconciling "Terror": Managing Indigenous Resistance in the Age of Apology. *American Indian Quarterly*, 36(1), 1–33.

réconciliation!¹⁵ ». Le politologue Taiaiake Alfred déconstruit la réconciliation contemporaine :

La réconciliation [...] est imbriquée dans l'ordre des discours juridiques et politiques établis [...] [elle] n'est pas menaçante, exigeant simplement du colon une déclaration de regret et d'arrêter de pratiquer les formes de racisme les plus explicites – choses si faciles d'accepter pour [...] l'esprit libéral que [cette idéologie] a gagné un énorme soutien du public et du gouvernement [...] et est devenue le paradigme du colonialisme postcolonial¹⁶.

Le gouvernement euro-américain aurait intérêt à recouvrir ses pratiques néocoloniales d'un discours pacificateur, un jeu symbolique sur la *culpabilité blanche* et la reconnaissance de la *différence culturelle* qui ne transforme pas les inégalités matérielles héritière du colonialisme. Après avoir déconstruit cette forme historiquement située de la réconciliation, Alfred reconstruit ce que serait une véritable réconciliation en tant que justice transformatrice :

La logique de la réconciliation en tant que justice est claire : [la] restitution massive, y compris du territoire, des transferts financiers et autres formes d'assistance pour compenser les torts passés et les injustices persistantes¹⁷...

Alfred interprète que cette réconciliation en tant que justice, repose en premier lieu sur la résurgence sociale, culturelle et politique autochtone, qui pourrait produire l'évènement extraordinaire d'une discussion significative entre la société allochtone et les sociétés autochtones, créant une rupture avec la sémiose coloniale caractérisée par l'eurocentrisme. Deux obstacles bloqueraient selon lui l'émergence de cette brèche dialogique : d'une part, l'ignorance par les Euro-américains de leur historicité

¹⁵ Cité dans Yvon, A.-M. (2020, 14 février). Wet'suwet'en : « La consultation, ce n'est pas le consentement ». *Ici Radio-Canada*. Récupéré le 4 juillet 2021 de <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1523619/wetsuweten-consultation-autochtones-marlene-hale-reconciliation>.

¹⁶ *Op. cit.*, Alfred, T. (2005). *Wasáse...* p.151-152. Ma traduction.

¹⁷ *Ibid.*, p.152. Ma traduction.

relationnelle, qui résulte, d'autre part, du déni de la perspective historique des Autochtones. La condition de possibilité de la réconciliation consisterait en des actes rituels de confessions et de restitutions, praxis pouvant déconstruire concrètement l'institution du racisme. Une praxis collective articulant résurgence-dialogue-restitution-réconciliation représenterait selon Alfred, « la première étape vers la création de la justice et d'une société morale à partir du fondement raciste à la base des sociétés coloniales¹⁸ ».

La société dominante et les sujets allochtones peuvent et doivent – telle que le propose la citation de Taiaiake Alfred reproduite dans l'épigraphe exprimant l'esprit de la présente recherche¹⁹ – reconnaître leurs responsabilités dans le processus de réconciliation qui est de décoloniser ses conceptions et le rapport historiquement institué nous reliant aux peuples autochtones par des actions transformatrices à travers la *reconnaissance enracinée* de leur égale humanité, de leur liberté et de leur droit d'autodétermination. Si cette reconnaissance n'est pas un simple « instrument » pour médiatiser et reproduire les tensions et contradictions sociétales (coloniales), elle doit être interprétée en tant que (re)connaissance transformatrice, un bouleversement extraordinaire de la « logique de la fragmentation²⁰ » du monde colonial devant abolir sa dynamique génocidaire, en d'autres mots, provoquer un tournant ontologique de la société américaine. Si cette reconnaissance doit bouleverser l'institution coloniale à la racine de la société, elle doit néanmoins et paradoxalement provenir et s'exercer depuis la finitude ou l'enracinement historique et culturel de cette société. Ainsi, si l'on abandonne le paradigme de la *tabula rasa* propre au mythe du sujet rationnel abstrait

¹⁸ *Ibid.*, p.153. Ma traduction.

¹⁹ « Exposing the mindset that perpetuates “benevolent” colonialism [...] urges settlers to take responsibility for decolonizing themselves and their country [...] Words must be accompanied by concrete action at all levels of Canadian society. If such actions are to be transformative, they cannot be predicated on good intentions but must be rooted instead in a fundamental recognition of the human dignity and right to freedom of self-determining Indigenous peoples ». Taiaiake, A. (2010). Foreword. Dans Reagan, P. (2010). *Unsettling the Settler Within. Indian Residential Schools, Truth Telling, and Reconciliation in Canada*. Toronto/Vancouver: UBC Press., p.X.

²⁰ Trimikliniotis, N. (2012). Sociology of reconciliation: Learning from comparing violent conflicts and reconciliation processes. *Current sociology*, 61:2, p.247-248.

de la modernité, cette reconnaissance transformatrice que nécessite selon Alfred la réconciliation pourrait s'enraciner par une (re)découverte de la tradition polyphonique et transculturelle des Amériques que l'historiographie et la mémoire collective eurocentriques ont recouvert depuis les premières chroniques missionnaires jusqu'aux historiographies présidant à la construction des identités nationales euraméricaines modernes. Le dévoilement réflexif de cette histoire transculturelle de la réconciliation devrait participer au renouvellement de la tradition (euro)américaine, des subjectivités relationnelles la constituant ainsi qu'à transformer la signification du présent et le sens de son devenir.

Le « monde de la vie » eurocentrique de la colonialité, compris comme « schème d'interprétation ontologique, épistémologique et cosmologique à partir duquel une communauté appréhende le monde²¹ », ne peut pas simplement disparaître en s'en allant (comme le propose la *tabula rasa* du concept d'assimilation) : la tradition euro-américaine doit auparavant s'actualiser de manière critique et se réinventer positivement un nouveau paradigme d'existence, dans le but d'abolir l'ordre symbolique eurocentrique sclérosé qui s'ahurit en réaction aux dynamiques d'un monde autochtone qui se décolonise sous ses yeux. Il s'agit en un certain sens d'une proposition épistémologique correspondant formellement – bien que substantiellement différente en rapport à la différence coloniale – aux théories autochtones de la transformation décoloniale « premised on self-actualization, direct action, and the resurgence of cultural practices that are attentive to the subjective and structural composition of settler-colonial power²² ».

À partir de ce constat, je propose de penser un dépassement de l'eurocentrisme à partir d'une certaine interprétation critique du concept de transculturation²³. Diana Taylor

²¹ Mills, A. (2016). The Lifeworlds of Law : On Revitalizing Indigenous Legal Orders Today. *McGill Law Journal / Revue de droit McGill*, 61(4), p.851.

²² *Op. cit.*, Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition...*p.24.

²³ Ortiz, F. (2013). *Controverse cubaine entre le tabac et le sucre*. Montréal : Mémoire d'ancêtre.

interprète le concept de la transculturation en mettant l'accent sur sa capacité de dévoilement des dimensions politiques inhérentes aux expressions culturelles :

[C]e concept implique la transformation des frontières socio-politiques, et pas seulement esthétiques ; cela modifie les identités collectives et individuelles [...] D'une part, on délimite les processus par lesquels les symboles, le discours et [les] idéologie[s] se transforment lorsqu'une culture change à travers l'imposition ou l'adoption d'une autre, en examinant les forces historiques et socio-politiques qui produisent les significations à partir de leurs contextes locaux. D'autre part, la théorie de la transculturation est politique dans sa visée consciente de reconnaissance que toutes les expressions culturelles sont historiquement spécifiques en tant qu'elles se construisent en relation et en différenciation par rapport à d'autres sociétés²⁴.

²⁴ Taylor, D. (1991). *Transculturating transculturation*. *Performing arts journal*, 13(2), p.91. Ma traduction. Cette interprétation éminemment politique du concept de transculturation met l'accent sur les frontières (trans)culturelles : l'expression d'une culture aura comme effet, de marquer une relation (positive) et/ou une différenciation (négation) par rapport aux autres cultures avec lesquelles elle entre en contact (aux niveaux esthétique, normatif, voir ontologique). De plus, la transformation de cette frontière « externe » de l'altérité culturelle se traduira en une réinterprétation de sa propre frontière interne. Concrètement, la définition des cultures autochtones dépend en partie de son extériorité constitutive : la définition des cultures euro-américaines. Et inversement la définition des cultures euro-américaines se modifie par la transformation des cultures autochtones. Cette « frontière » est à la fois un mur, mais également, paradoxalement, un pont, puisque c'est à partir de cette frontière que les cultures en présence communiquent. Il y a dans les Amériques une tendance forte de nier ces ponts communicationnels entre les cultures dominantes (euroaméricaines) et minoritaires (autochtones). Les Euroaméricains ont prétendu que l'apport était unilatéral pour justifier leur suprématie, et ont nié l'apport historique déterminant des cultures autochtones pour les sociétés américaines. C'est en réaction à cette interprétation (synthétisé en anthropologie dans le concept d'acculturation) qu'Ortiz propose le concept de transculturation, pour reconnaître que les cultures minoritaires transforment positivement la matrice (trans)culturelle. Bien entendu, l'enjeu du génocide culturel marque au fer rouge cet enjeu sociologique et sociétal de la transculturation. Lorsqu'Ortiz forme ce concept, c'est pour dévoiler un processus qui est inconscient dans la société cubaine du 20^e siècle : sa culture nationale singulière doit être comprise comme étant le résultat d'un processus, la transculturation, qui produit de la transculturalité, soit une unité culturelle mixte. Mais Ortiz ne prend pas assez en considération les rapports de domination lorsqu'il théorise le concept au début des années 1940. La transculturalité, dans le contexte de la colonialité (soit la hiérarchisation institutionnalisée des cultures par l'eurocentrisme) serait concentrée, selon mon hypothèse, dans le domaine du frontalier et est marqué historiquement par un processus continu de conquête et de résistance spirituelles, selon le modèle paradigmatique de la colonisation chrétienne, qui se poursuit dans la nationalisation de l'État moderne. Ces résistances autochtones ont profondément marqué la culture euroaméricaine, et continueront de la marquer. Ce qui explique le pathos euroaméricain de la réconciliation. Le fait qu'aujourd'hui les résurgences autochtones soient justifiées par la Déclaration des droits des peuples autochtones de l'ONU révèle la dimension transculturelle de notre monde, puisque les normes onusiennes constituent également, pour une partie substantielle, l'horizon normatif du « monde occidental ». Les peuples autochtones opposent donc le monde eurocentrique (négation empirique) par la prétention d'universalisme de ce monde (idéalisme positif), puisque l'ONU peut être interpréter comme une institution de l'impérialisme occidental. Cette médiation onusienne qui oriente normativement la réconciliation trouve son référent archéologique dans le fait que Guaman Poma de Ayala emprunte

Étant donné la fermeture dogmatique du paradigme de l'eurocentrisme au dialogue transcivilisationnel – manifeste par la négation et la tentative de suppression institutionnelle de la validité (comprise comme universalité) des autres formes de connaissance²⁵ – le dépassement de l'eurocentrisme appelle donc un nécessaire travail d'examen et de réinterprétation de la tradition occidentale pour dévoiler ses aspirations dialogiques historiquement réprimées. Depuis cette compréhension théorique, la réconciliation ne se réduit pas à la décolonisation par la restitution des territoires ancestraux reposant sur le concept de « nation culturellement homogène », bien que cette dimension des revendications autochtones reste absolument fondamentale²⁶. Tout en reconnaissant la nécessité historico-politique de l'« essentialisme stratégique²⁷ », une réconciliation véritablement transformatrice viserait l'abolition de l'eurocentrisme ainsi que du mode de différenciation hiérarchique des cultures que ce système

à l'argumentaire juridique international lascasienne pour pétitionner le roi et demander des réformes politiques dans le monde colonial andin au 17^e siècle (chapitre 5). La thèse du chapitre 5 est que Las Casas et Guaman Poma de Ayala proposent de dépasser les limites frontalières de la transculturation (conquête/résistance spirituelle), lorsqu'ils proposent que les institutions politiques et juridiques autochtones doivent être revalorisées et reconstruites, pour amorcer un dialogue diplomatique avec les institutions politiques euroaméricaines. Ce mouvement qui fait passer le processus de transculturation des marges que sont les frontières culturelles vers les institutions politiques et juridiques, cela signifie le passage d'une ontologie de la transculturation à un discours juridico-politique du transculturalisme. C'est la proposition d'une nouvelle constitution (au sens large de discours normatif qui fonde l'institution sociétale et politique) des sociétés américaines. Sur un projet normatif contemporain qu'on pourrait qualifier de transculturalisme, voir : Borrows, J. (2020). *La constitution autochtone du Canada*. (trad. par D. Leydet, G. Nootens et G. Motard). Québec, Presses de l'Université du Québec. Borrows met entre autres l'accent sur la dynamique coloniale de l'opposition des traditions juridiques, puis des possibilités réalistes de leurs cohabitation dialogiques complémentaires dans le devenir de la réconciliation. La différence entre transculturation, transculturalité et transculturalisme est un éclaircissement conceptuel que mon directeur Jean-François Côté m'a enseigné. Je le remercie pour ses critiques fort pertinentes. Je reconnais que la définition que je développe de ces concepts dans ce mémoire est lacunaire. Idéalement, j'aurais dû en proposer un examen plus important.

²⁵ *Op. cit.*, Mignolo, W. et Walsh, C. (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis...* ; Henderson, J. S. Y. (2000). Postcolonial Ghost Dancing: Diagnosing European Colonialism. Dans Battiste, M., dir. *Reclaiming Indigenous Voice and Vision, Vancouver* (pp.57-76), Toronto: UBC Press. Koggel, C. M. (2018). Epistemic injustice in a settler nation: Canada's history of erasing, silencing, marginalizing. *Journal of Global Ethics*, 14(2), 240-251.

²⁶ Voir à ce sujet : Tuck, E. et Yang, K. W. (2012). Decolonizing is not a metaphor. *Decolonizing: Indigeneity, Education & Society*, 1(1), 1-40. *Op. cit.*, Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition...* *Op. cit.*, Alfred, T. (2005). *Wasáse...* Simpson, A. (2014). *Mohawk Interruptus. Political Life Across the Borders of Settler States*. Durham: Duke University Press.

²⁷ Escárcega, S. (2010). Authenticating Strategic Essentialisms: The Politics of Indigeness at the United Nations, *Cultural Dynamics*, 22(1), 3-28. Muldoon, P. (2008). 'The Very Basis of Civility': On Agonism, Conquest, and Reconciliation. Dans Kymlicka, W. et Bashir, B. (dir.). *The Politics of Reconciliation in Multicultural Societies*. (pp.114-135), Oxford et New York : Oxford University Press, p.114.

(re)produit, conditions de possibilité de la reconnaissance de l'autonomie politique des peuples autochtones. Dépasser la « logique de la fragmentation²⁸ » instituée pour créer les nouvelles bases d'une nouvelle société morale nécessite la révision de nos préjugés quant à la *nature* du conflit par sa traduction en *histoire transculturelle* du conflit.

Enfin, après avoir reconstruit schématiquement l'horizon contemporain des orientations agonistiques de la réconciliation, il convient, dans la prochaine section, d'explorer l'ancestralité de ce conflit au sujet de la réconciliation comme structure historique du devenir des Amériques.

1.3 Généalogie herméneutique du concept de réconciliation : l'historicisation conceptuelle comme transformation ontologique

Puisque l'idée du projet de réconciliation entre les Autochtones et les peuples autochtones émerge au 16^e et au 17^e siècle dans les Amériques, il convient de reconstruire le contexte ontologique à partir duquel fait sens cette problématisation sociale. D'abord, le concept de réconciliation était central à l'ordre symbolique chrétien et la praxis de la réconciliation faisait littéralement tenir ensemble ce monde à travers l'institutionnalisation au 13^e siècle du sacrement de pénitence et de réconciliation (la confession), qui était le dispositif et la technologie privilégiés à travers lequel se développa le pouvoir pastoral, constituant essentiellement la technologie d'expansion et de consolidation de l'empire spirituel de la chrétienté. D'un point de vue phénoménologique, la réconciliation était un point d'articulation conceptuelle fondamentale qui conférait, dans la « psychologie », la « sociologie » et la

²⁸ *Op. cit.*, Trimikliniotis, N. (2012). *Sociology of reconciliation*. .p.247-248.

cosmologie du monde chrétien, le sens historique et la signification objectale autant aux niveaux de l'ontogenèse que de la sociogenèse.

L'actualisation contemporaine du concept de réconciliation signifie bien sûr la réinterprétation réflexive de sa signification et de son sens, mais le peu d'études sur l'historicité du concept implique qu'une bonne partie de ses préjugés ontologiques restent inconscients, reproduisant ainsi des biais coloniaux, notamment en ce qui concerne le sens historique des collectivités américaines, c'est-à-dire l'orientation temporelle de la réconciliation :

Being temporally oriented suggests that one's experience, sensations, and possibilities for action are shaped by the existing inclinations, itineraries, and networks in which one is immersed, turning toward some things and away from others. More than a question of relations in space, orientation involves reiterated and nonconscious tendencies, suggesting ways of inhabiting the time that shape how the past moves toward the present and future. [...] [Sara Ahmed wrote: "The direction we take excludes things for us, before we even get there [...] Depending on which way one turns, different worlds might even come into view [...]"] [...] This persistent (and largely unwilled) regeneration of continuity not only happens "in time" but is the substance, felt, and force of time unfolding [...] We further might understand collective modes of orientation as a temporal formation that has its own frame of reference and processes of becoming [...] [Indigenous' temporal] orientation[s] open up 'different worlds' than those at play in dominant settler orderings, articulations, and reckonings of time²⁹.

Puisque l'orientation temporelle d'une collectivité est largement inconsciente et qu'elle fait partie d'un devenir autoréférentiel plus large (ce que je nommerais une tradition), une véritable réflexivité doit s'enraciner dans la reconnaissance de l'historicité de l'orientation temporelle de la réconciliation. Le projet contemporain d'une réconciliation décoloniale propose de créer un avenir de coexistence qui respecterait les cultures autochtones, cela implique de respecter les différentes orientations

²⁹ Rifkin, M. (2017). *Beyond Settler Time: Temporal Sovereignty and Indigenous Self-Determination*. Durham/Londres, Duke University Press, p.2-3

temporelles autochtones du point de vue de l'orientation (autoréférentielle) dominante allochtone. Cela appelle un examen réflexif de la réconciliation qui passerait nécessairement par une ouverture et une reconnaissance des interprétations autochtones de l'orientation temporelle de la réconciliation, donc une herméneutique dialogique et transculturelle³⁰.

Le fait que le concept de réconciliation soit actualisé dans notre monde contemporain témoigne du fait que notre spiritualité sociétale séculière est toujours enracinée historiquement et métaphysiquement dans cette tradition. Nous avons longtemps pensé que la modernité avait été un geste de destruction de la tradition (médiévale) – une *tabula rasa* culturelle – mais il conviendrait plutôt de dire que les révolutions modernes (ontologiques, épistémologiques, politiques, etc.) ont réinterprété leurs traditions en conservant de manière réflexive (comprenant un examen critique) et sélective une partie de celles-ci, notamment en ce qui a trait aux valeurs morales, à l'éthique, aux idéaux tels que la liberté, l'égalité, la répulsion de la tyrannie, etc., et en réinventant de nouvelles traditions par la production bricolée d'ordres symboliques rationnels inédits³¹ (les brebis du pastorat devenant le peuple protégé par l'État de droit, le symbole national remplaçant l'empire de la croix, etc.).

L'hypothèse épistémologique est que pour reconnaître le sens du présent (en rapport au passé et en anticipant un avenir), notre société et nous-mêmes en tant que sujets finis avons besoin de puiser dans le réservoir de sens que constitue l'historicité de notre monde commun. Tout comme notre monde, son historicité est contingente, puisqu'elle résulte de la création de formes symboliques (les récits socio-historiques), et dépend

³⁰ Dans le cas contraire de leur non-reconnaissance, cela signifierait la reproduction d'une orientation eurocentrique : « Such imposition can be understood as the denial of Indigenous temporal sovereignty, in the sense that one vision or way of experiencing time is cast as the only temporal formation—as the baseline for the unfolding of time itself. » *Ibid.*, p.2.

³¹ Gadamer, H.-G. (2018). *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. (É. Sacre, trad.). Paris : Éditions du Seuil, p.445-455.

de la recherche et du travail que chaque époque et que chaque groupe socialement différencié de la société³² doit produire pour dévoiler les fragments significatifs de son passé et ainsi pouvoir les (re)connaître en les réinterprétant en rapport à la spécificité de la conjoncture contemporaine – condition d’une réflexivité sociétale et de la transformation consciente de celle-ci. La recherche généalogique répond à un besoin du présent, et ne se confond pas avec la justification de l’ordre social par l’histoire, qui ne cherche pas du différent (nouveau) passé à dévoiler, mais à accumuler d’autres histoires qui semblent confirmer les mêmes interprétations. C’est précisément ce besoin d’une réflexivité en relation à la réconciliation dans le monde contemporain qui appelle le travail généalogique de ce mémoire.

En somme, dans le but de construire notre réflexivité en rapport à la problématisation contemporaine de la réconciliation, il faut retracer l’histoire de ce concept pour ensuite pouvoir débattre collectivement du sens de cette histoire à laquelle on appartient, et c’est précisément cette démarche et ses appuis épistémologiques que mobilise la présente recherche. La méthode adoptée pour constituer ce mémoire, qui consiste en un essai sur l’antagonisme des différentes conceptions de la réconciliation (pastorale, biopolitique et décoloniale-transculturelle) dans les Amériques, est l’exploration réflexive d’un fragment de cette polysémie métaphysique révélant la dialogicité et la vitalité (dynamique) des traditions américaines.

L’ère de la réconciliation contemporaine actualise un concept ancestral au fondement de notre tradition dans le but de reconnaître le sens de notre espace-temps collectif. En d’autres termes, le concept et projet (devenir) de la réconciliation confère la substance (un sens positif) à la critique (négative) de notre passé sociétal colonial ainsi qu’au *présent* état de statu quo néocolonial. Or, il est intéressant de prendre conscience que les propositions (originaires) de réorientation décoloniale du devenir sociétal américain

³² On se réfère à la théorie épistémologique du point de vue situé, puisque le « faire histoire » est toujours enraciné, phénoménologiquement, à l’expérience et la perspective socio-historique différenciée de l’auteur ou de l’autrice.

qu'expriment les écrits de Las Casas et d'Ayala prenaient aussi appui sur une réinterprétation du concept ancestral de réconciliation, qui, dans son acception chrétienne coloniale, entrait en contradiction avec le devenir du monde de la vie américain, contradiction qui se manifeste par la violence génocidaire coloniale. Bien que ces auteurs entament un travail fondamental de sécularisation et de politisation de la réconciliation, leurs réorientations ne dépassent pas totalement les biais eurocentriques (notamment en ce qui a trait à la conversion pastorale), reproduisant ainsi la colonialité du devenir de la réconciliation des Amériques.

Au 16^e et au 17^e siècle, le devenir historique des Amériques définissait son sens à partir d'un récit eschatologique qui actualisait en sa forme une conception de la temporalité issue du monde féodal. La spécificité américaine de ce messianisme était que cette forme symbolique liait métaphysiquement la réconciliation (a)temporelle (avec Dieu) à la réconciliation entre les différents ensembles culturellement, juridiquement et politiquement endogènes (du moins avant 1492). Cette conception du devenir colonial était imaginée à cette époque à travers l'idée d'une conversion et d'une réconciliation (ou communion) universelle abolissant le désordre colonial par la fondation de la cité de Dieu sur Terre, assujettissant tous les païens à l'unique Vérité, à un roi et à un code juridique³³. On peut par ailleurs définir cet espace-temps monologique comme le fondement ontologique de l'eurocentrisme, institution coloniale de la connaissance. L'interprétation providentialiste de la « découverte » et de la Conquête – appelée aussi la « doctrine de la découverte³⁴ » – est une manifestation idéologique ancrée dans cette temporalité de la réconciliation pastorale. Cette conception de la réconciliation comme conversion ou conquête spirituelle du Nouveau Monde par la chrétienté sera actualisée

³³ Cárdenas Bunsen, J. (2015). Manuscript Circulation, Christian Eschatology, and Political Reform : Las Casas's *Tratado de las doce dudas* and Guaman Poma's *Nueva corónica*. Dans Adorno, R., Boserup, I. (dir.). *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His "Nueva corónica"*. Birketinget: Museum Tusulanum Press, pp.69-81.

³⁴ Miller, R. J. (dir.). (2012). *Discovering Indigenous Lands: The Doctrine of Discovery in the English Colonies*, Oxford: Oxford University Press.

au 19^e siècle dans la construction des États-nationaux biopolitiques. L'exemple des pensionnats autochtones est révélateur à cet égard, et marquera profondément, de manière traumatique, le monde contemporain. Le paradoxe, qui n'est cependant pas une contradiction puisque notre ontologie se situe au niveau du devenir conceptuel et sociétal, est que l'actualisation contemporaine de la réconciliation a gagné en force éthique dans le contexte précis de la problématisation du génocide culturel qu'ont constitué les pensionnats autochtones, dispositif colonial prenant corps à l'intérieur même de cette conception eurocentrique de la réconciliation³⁵.

On peut se demander si le nécessaire travail d'examen de l'histoire de ce concept, de déconstruction des biais eurocentriques qu'il porte toujours en puissance et de reconstruction d'un nouveau sens qui correspondrait au besoin contemporain de décolonisation pour pérenniser notre monde démocratique a été fait ? Il m'apparaît que ce débat sur la réconciliation est bien entamé³⁶, ce qui permet à ce mémoire d'avoir été imaginé, de prendre appui, d'avoir un sens, en proposant une humble contribution historique et une perspective transnationale à ce riche champ de recherche.

Contrairement à un préjugé historique au sujet du 16^e et du 17^e siècle qui voient naître nos sociétés (et l'institution coloniale), le devoir de conversion pour la réconciliation n'a pas été uniquement pensé dans le sens unilatéral et eurocentrique du fardeau de la conversion chrétienne imposée aux colonisés. En d'autres termes, le paradigme eurocentrique de la réconciliation coloniale par assimilation ne s'est pas institutionnalisé sans oppositions allochtones ni ne s'est imposé simplement par la

³⁵ Plusieurs reconnaissent de manière critique que l'État canadien et les Églises chrétiennes ont significativement influencé la conception des objectifs de la Commission de vérité et réconciliation dans le sens d'un outil de sensibilisation du public. Niezen, R. (2017). *Truth and Indignation: Canada's Truth and Reconciliation Commission on Indian Residential Schools*, North York: University of Toronto Press. Nagy, R. (2014). The Truth and Reconciliation Commission of Canada: Genesis and Design. *Canadian Journal of Law and Society*, 29(2), 199-217. Jung, C. (2018). Reconciliation: six reasons to worry. *Journal of Global Ethics*, 14(2), 252-265. Costa, R. (2017). Discursive institutions in non-transitional societies: The Truth and Reconciliation Commission of Canada. *International Political Science Review*, 38(2), 185-199.

³⁶ Nous y reviendrons dans quelques instants.

force aux colonisés. Dans les œuvres de maturité de Don Felipe Guaman Poma de Ayala *El primer nueva corónica y buen gobierno*³⁷ et de Bartolomé de las Casas *Tratado de las doce dudas*³⁸, l'enjeu et le principal obstacle à la réconciliation se trouvaient du côté d'une *conversion radicale (visant la « racine ») de la société coloniale*, qui irait dans le sens d'un dépassement de l'institution de la conquête matérielle par la restitution de l'autonomie et de la liberté des collectivités autochtones. Cette réinterprétation réflexive du devenir historique des sociétés américaines restait néanmoins fidèle tout en subvertissant l'espace-temps des anciennes prophéties de la tradition chrétienne, en proposant que si le roi d'Espagne ne restituait pas la souveraineté aux Incas tyrannisés de manière illégitime par la vice-royauté du Pérou, le monde de la vie espagnol allait être détruit par un châtement divin³⁹. Selon la vision d'Ayala, qui s'exprime du point de vue de la noblesse andine convertie au christianisme, une refondation de la société par l'avènement de la justice divine (fin de l'histoire) dépendrait de la restitution de l'autonomie, de l'autorité, du pouvoir et de la liberté du monde traditionnel andin⁴⁰. Cependant, l'autonomie culturelle et symbolique du monde andin semble, dans cette conception (pastorale), entrer en contradiction avec l'idée même de réconciliation qui semble correspondre au concept d'assimilation :

[Guaman Poma] reveals [in numerous passages] his awareness that his reform program will necessarily be modified if it is to be adequate to the arrival of the end of time. As we know, in his plan to protect the [Andean peoples], Guaman Poma insists on separating them from the Spaniards, mestizos, and African slaves

³⁷ Guaman Poma de Ayala, F. (2009). *The First New Chronicle and Good Government. On the History of the World and the Incas up to 1615*. (R. Hamilton, trad.). Austin: University of Texas Press.

³⁸ Nous nous basons sur la traduction de ce texte dans : Mahn-Lot, M. (1991), *Bartolomé de las Casas. L'évangile et la force*. Paris : Cerf, p.170-178.

³⁹ *Op. cit.* Cárdenas Bunsen, J. (2015). Manuscript Circulation, Christian Eschatology, and Political Reform... Cárdenas Bunsen, J. (2017). The Legal Foundations of Las Casas's Warnings on the Destruction of Spain. *Revista de literatura hispánica*, 85(4), 52-70. Rivera-Pagán, L. N. (2015). A Prophetic Challenge to the Church: The Last Word of Bartolomé de las Casas. Dans *Essays from the Margins*. (1-26), Cambridge: The Lutterworth Press.

⁴⁰ Incluant la reconnaissance pratique de l'exercice du pouvoir politique, juridique, économique ainsi que de leurs « coutumes » ou normativité ancrée, leur historicité (rapport au passé) et leur historicité (rapport à l'avenir), leur épistémologie, leur ontologie, bref l'autonomie de leur formes symboliques épistémico-éthico-politiques. Il ajoute aussi comme conditions l'abolition des abus du colonialisme et de l'invasion militaire (ou soi-disant « conquête »), l'inclusion des Autochtones à l'ordre ecclésial (prêtre) et leur conversion universelle au christianisme.

[...] Nevertheless, this protective segregation will dissolve at the end of time, as the chronicler himself acknowledges: “With the passage of time, we will all become equal and be as one in the world; there will no longer be either Indian or black man. We will all be Spaniards, wearing one habit in the world, with one God, one shepherd, one king, as God declares [...]”⁴¹.

Malgré que cette interprétation andine du devenir américain semble à première vue eurocentrique, il est intéressant de souligner l’articulation ontologique des différenciations culturelles à la hiérarchisation politique, c’est-à-dire une compréhension historique (antinaturaliste) des identités. Le seul problème est que la contingence des identités culturelles se trouve du côté des non-Européens, tandis que la culture européenne ne pourrait pas disparaître, puisqu’elle est vue comme nécessaire ou, en fait, comme correspondant à la fin, l’aboutissement, de l’histoire des cultures. L’égalité correspond à la conversion des non-chrétiens à la Vérité instituée par l’empire chrétien.

La manière dont j’interprète cette citation (ainsi que tous les autres textes qui forment la substance de cette recherche généalogique) se situe dans un effort conscient de « fusion des horizons⁴² ». Ce concept herméneutique vise une inclusion du chercheur-situé dans l’espace-temps et la tradition auxquels participe de manière réflexive l’objet d’interprétation textuel. Cette « fusion des horizons » doit passer par l’abolition de la distinction abstraite et épistémologiquement inopportune entre l’historien-sujet et l’histoire-objet⁴³, pour permettre de s’ouvrir et d’écouter la vérité du texte en reconnaissant que l’auteur y exprimait une vision du devenir attachée à sa tradition (son passé en tant qu’altérité de son présent), que ce différent présent à partir duquel le sens de cette réinterprétation de la réconciliation s’enracine, constitue en fait notre propre altérité historique. Cette étrangeté doit être d’une part écoutée en tant qu’elle porte

⁴¹ *Op. cit.* Cárdenas Bunsen, J. (2015). Manuscript Circulation, Christian Eschatology, and Political Reform... p.80

⁴² *Op. cit.*, Gadamer, H.-G. (2018). *Vérité et méthode...*

⁴³ *Ibid.*

potentiellement une vérité historique pouvant éclairer notre présent. Le but de la fusion des horizons est en fait de dépasser l'étrangeté de notre passé, par un travail d'interprétation et de réflexion sur notre finitude historique, pour que cette altérité devienne familière, une médiation symbolique qui permet de (re)connaître notre finitude. C'est par ce processus que l'on se réapproprie notre tradition et que l'on comprend notre passé, ce qui signifie pouvoir s'orienter consciemment vers l'avenir. Le concept de tradition ne renvoie pas, à partir de cette orientation théorique, à la permanence (sclérose), mais à la transformation (ontologique) sociétale. Cette ontologie herméneutique déconstruit l'unilinéarité historique de la modernité par la reconnaissance que notre devenir dépend de notre historicité, que par notre passé se trouve constitué le présent, que l'avenir trouve ses sources par la réinterprétation du sens de ce passé. L'objet du travail d'interprétation du texte ne se réduit pas à identifier l'intention de l'auteur – puisque la subjectivité ne précède pas ontologiquement le texte – mais à saisir la (trans)formation du rapport au monde qu'exprime le texte. C'est en actualisant cette vérité (qui est une transformation ontologique) du texte pour *notre rapport au monde contemporain* (que l'on cherche à transformer) que l'on parvient à l'évènement de la fusion des horizons, c'est-à-dire une réappropriation de notre tradition et dialectiquement, une réinvention de soi et de notre rapport au monde contemporain. C'est cette perspective qui guide la démarche de ce mémoire, qui tente de comprendre le sens de notre devenir sociétal en revenant à l'invention ancestrale du texte des Amériques, aux 16^e et 17^e siècles.

Je reviens à la conception d'Ayala qui propose que la division sociale des Amériques en groupes culturellement différenciés s'abolisse au moment de la fin de l'histoire, processus de réconciliation miraculeuse conservant uniquement le monde de la vie européen. Cette orientation de la réconciliation – bien qu'elle constitue un élément de la textualité que Mignolo interprète comme l'avènement du paradigme décolonial de

la connaissance⁴⁴ – doit être interprétée réflexivement. Ceci présuppose une exploration critique des préjugés qu'elle véhicule, préjugés que l'on considère encore, bien qu'ils se soient profondément transformés par la sécularisation ontologique de la modernité, en tant que forme symbolique participant au procès agonistique d'interprétation du monde contemporain et de son devenir. Comme indiqué plus haut, on peut interpréter cette abolition des différences culturelles par la réconciliation de deux manières. D'abord, comme un processus d'assimilation, mais il serait réductionniste d'en rester-là. La proposition d'Ayala signifie aussi que la différenciation culturelle de la colonialité n'est pas une essence, mais est la conséquence d'une hiérarchisation politique et de l'injustice au fondement de la société. Pour lui, la justice bouleverserait les frontières cognitives et sociales réifiées dans le concept de « différence culturelle », et ce dispositif n'aurait plus de sens après l'avènement de la justice et la construction d'une société réconciliée.

Cette conception d'Ayala fait écho à la critique que Glen Sean Coulthard adresse à la théorisation de la décolonisation de Fanon. Dans son ouvrage *Red Skin White Masks*⁴⁵, Coulthard interprète l'évènement que constitue le Livre blanc de 1969, bien qu'il ne le codifie pas exactement dans ces termes, comme une tentative de réforme miraculeuse de la société, une réconciliation par une *tabula rasa* symbolique eurocentrique d'un monde profondément fractionné : abolir la Loi sur les Indiens, et les « Indiens » par le fait même, les convertissant à la citoyenneté universelle moderne. Le processus contemporain de la réconciliation libérale serait l'actualisation de cette forme eurocentrique de la réconciliation, mais déguisée en épouvantail multiculturel :

In writing this book I set out to problematize the increasingly commonplace assumption that the colonial relationship between Indigenous peoples and the Canadian state can be reconciled via a liberal “politics of recognition.” [...] I

⁴⁴ Mignolo, W. (2011). Crossing Gazes and the Silence of the “Indians”: Theodor De Bry and Guaman Poma de Ayala. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 41(1), p.173.

⁴⁵ *Op. cit.*, Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition...*

argued that this orientation to the reconciliation of Indigenous nationhood with state sovereignty is still colonial insofar as it remains structurally committed to the dispossession of Indigenous peoples of our lands and self-determining authority⁴⁶.

Coulthard souligne que le colonialisme n'est pas simplement une domination par la force, mais que ce rapport social se déploie à travers une technologie d'assujettissement psychique, une dialectique de méconnaissance des consciences qui produit des « formes de vie » par l'intériorisation des visions du monde dominantes naturalisant, par le racisme, les hiérarchies sociales⁴⁷ – une continuation de la conquête spirituelle entamée par le pouvoir pastoral (la réconciliation par la conversion chrétienne) et actualisée par l'idéologie raciste du processus de nationalisation assimilationniste de l'État moderne. La reconnaissance des peuples autochtones par l'État multiculturel est, en outre, imbriquée au processus historique de définition eurocentrique de l'autochtonie. Le cas particulier du Canada est caractérisé par sa définition constitutionnelle exclusive et réductionniste en termes d'ancestralité biologique et culturelle⁴⁸. Dans le contexte où c'est l'État néocolonial qui définit l'autochtonie et les droits que ce statut colonial possède, Coulthard propose comme condition de possibilité d'une dialectique de la reconnaissance des consciences réciproques, que les peuples autochtones doivent d'abord refuser cette méconnaissance aliénante dans le but *et avec la fin* d'auto-affirmer leur identité par la résurgence culturelle et politique, critiquant en cela l'orientation de la décolonisation de Fanon :

[Fanon] remains wedded to a *dialectical* conception of social transformation that privileges the “new” over the “old”. When this dialectic is applied to colonial situations, the result, I claim, is a conceptualization of “culture” that mimics how Marxists understand “class”: as a *transitional* category of identification that colonized peoples must struggle to *transcend* as soon as they become conscious

⁴⁶ *Ibid.*, p.151.

⁴⁷ *Op. cit.*, Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition...* p.152.

⁴⁸ Capitaine, B. (2018). Expressions ordinaires et politiques du racisme anti-autochtone au Québec. *Sociologie et sociétés*. 50(2), 77-99.

of its existence as a form of identification. This view does not provide much insight into either what motivates Indigenous resistance to settler colonization or into the cultural foundation upon which Indigenous noncolonial alternatives might be constructed⁴⁹.

⁴⁹ *Op. cit.*, Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition...*p.153-154. Je crois que cette interprétation de Fanon mériterait d'être nuancée, notamment en regard des précisions subséquentes de sa pensée dans *Les damnés de la terre*. Dans cet ouvrage, Fanon reconnaît la substance fondamentale du passé, mais il spécifie qu'il ne s'agit pas d'un passé culturel, disons, cosmopolitique (qu'il subsume sous la catégorie « racialisé »), mais que la recherche fondamentale pour la réflexion sur l'historicité doit se situer au niveau des conjonctures nationales spécifiques, ce qui le rapproche, il me semble, de l'orientation de Coulthard. Il écrit à ce propos : « Je concède que sur le plan de l'existence le fait qu'il ait existé une civilisation aztèque ne change pas grand-chose au régime alimentaire du paysan mexicain d'aujourd'hui [...] Mais, on l'a dit à plusieurs reprises, cette recherche passionnée d'une culture nationale en deçà de l'ère coloniale tire sa légitimité du souci que partagent les intellectuels colonisés de prendre du recul par rapport à la culture occidentale dans laquelle ils risquent de s'enliser. Parce qu'ils se rendent compte qu'ils sont en train de se perdre, donc d'être perdus pour leur peuple, ces hommes, la rage au cœur et le cerveau fou, s'achament à reprendre contact avec la sève la plus ancienne, la plus antécoloniale de leur peuple. Allons plus loin, peut-être que ces passions et que cette rage sont entretenues ou du moins orientées par le secret espoir de découvrir au-delà de cette misère actuelle, de ce mépris pour soi-même, de cette démission et de ce reniement, une ère très belle et très resplendissante qui nous réhabilite, à la fois vis-à-vis de nous-mêmes et vis-à-vis des autres. Je dis que je suis décidé à aller loin. Inconsciemment peut-être les intellectuels colonisés, ne pouvant faire l'amour avec l'histoire présente de leur peuple opprimé, ne pouvant s'émerveiller de l'histoire de leurs barbaries actuelles, ont-ils décidé d'aller plus loin, de descendre plus bas et c'est, n'en doutons point, dans une allégresse exceptionnelle qu'ils ont découvert que le passé n'était point de honte, mais de dignité, de gloire et de solennité. La revendication d'une culture nationale passée ne réhabilite pas seulement, ne fait pas que justifier une culture nationale future. Sur le plan de l'équilibre psychoaffectif elle provoque chez le colonisé une mutation d'une importance fondamentale. On n'a peut-être pas suffisamment montré que le colonialisme ne se contente pas d'imposer sa loi au présent et à l'avenir du pays dominé. Le colonialisme ne se satisfait pas d'enserrer le peuple dans ses mailles, de vider le cerveau colonisé de toute forme et de tout contenu. Par une sorte de perversion de la logique, il s'oriente vers le passé du peuple opprimé, le distord, le défigure, l'anéantit. Cette entreprise de dévalorisation de l'histoire d'avant la colonisation prend aujourd'hui sa signification dialectique. Quand on réfléchit aux efforts qui ont été déployés pour réaliser l'aliénation culturelle si caractéristique de l'époque coloniale, on comprend que rien n'a été fait au hasard et que le résultat global recherché par la domination coloniale était bien de convaincre les indigènes que le colonialisme devait les arracher à la nuit. Le résultat, consciemment poursuivi par le colonialisme, était d'enfoncer dans la tête des indigènes que le départ du colon signifierait pour eux retour à la barbarie, encanaillement, animalisation. [...] Cette plongée n'est pas spécifiquement nationale. L'intellectuel colonisé qui décide de livrer combat aux mensonges colonialistes, le livrera à l'échelle du continent. Le passé est valorisé. La culture, qui est arrachée du passé pour être déployée dans toute sa splendeur, n'est pas celle de son pays. [...] L'affirmation par le colonialisme que la nuit humaine a caractérisé la période antécoloniale concerne l'ensemble du continent africain. Les efforts du colonisé pour se réhabiliter et échapper à la morsure coloniale s'inscrivent logiquement dans la même perspective que celle du colonialisme. [...] Et il est bien vrai que les grands responsables de cette racialisation de la pensée, ou du moins des démarches de la pensée, sont et demeurent les Européens qui n'ont pas cessé d'opposer la culture blanche aux autres incultures. [...] Cette obligation historique dans laquelle se sont trouvés les hommes de culture africains de racialiser leurs revendications, de parler davantage de culture africaine que de culture nationale va les conduire à un cul-de-sac. [...] La négritude trouvait donc sa première limite dans les phénomènes qui rendent compte de l'historicisation des hommes. La culture nègre, la culture négro-africaine se morcelait parce que les hommes qui se proposaient de l'incarner se rendaient compte que toute culture est d'abord nationale et que les problèmes qui maintenaient Richard Wright ou Langston Hughes en éveil étaient fondamentalement différents de ceux que pouvaient affronter Léopold Senghor ou Jomo Kenyatta ». Fanon, F. (2002), *Les damnés de la terre*, Paris : La découverte, p.200-

Selon cette interprétation, la « culture » serait, dans la théorie de Fanon, le produit de l'aliénation coloniale et signifierait l'infériorité en rapport à la civilisation (selon la distinction entre *anthropos* et *humanitas*). Lorsque cette culture parvient à s'auto-valoriser et à affirmer sa liberté humaine en abolissant la domination coloniale exercée par l'Europe, cette aliénation psychique caractérisée par l'attachement passionné au soi-culturel-particulier se transcende en auto-abolissant ce particularisme pour retrouver un horizon identitaire universel. Cette conception relèverait, selon mon hypothèse, du mythe de la *tabula rasa* de la philosophie moderne qui prétend fonder la totalité de la société autour du concept de « nation » et de la subjectivité par le concept de « Raison ».

Dans le but de reconnaître l'autorité des traditions autochtones contemporaines qui constituent des connaissances fondamentales et nécessaires pour construire dans l'avenir une société juste et réconciliée – reconnaissance qui signerait le dépassement de l'eurocentrisme – on doit d'abord s'appuyer sur la déconstruction et la reconstruction des concepts d'autorité et de tradition en rapport à l'idéologie de la modernité européenne, programme qu'entreprend l'herméneutique philosophique d'Hans-Georg Gadamer dans son ouvrage *Vérité et méthode*. Je prends le temps de m'y arrêter pour qu'on puisse bien saisir la démarche qui anime ce mémoire. Gadamer expose cette réflexion conceptuelle à caractère généalogique comme suit :

Si l'on veut rendre justice au caractère historique fini de l'être humain, il faut réhabiliter fondamentalement le concept de préjugé et reconnaître qu'il existe des préjugés légitimes. Pour une herméneutique véritablement historique [...] la question fondamentale du point de vue de la théorie de la connaissance, peut donc être formulée ainsi : sur quoi doit se fonder la légitimité des préjugés ? Qu'est-ce qui distingue les préjugés légitimes de tous ceux, innombrables, qu'il appartient incontestablement à la raison critique de surmonter ? [...] [Pour la philosophie moderne de l'*Aufklärung*,] [l']autorité [...] est ce qui nous empêche absolument [...] [de] faire usage [de notre rationalité]. Cette répartition repose donc sur une opposition exclusive entre l'autorité et la raison [ce qui fait échos à la dichotomie

coloniale entre le « monde rationnel européen » et les « mondes traditionnels autochtones » : mon commentaire]. Ce qu'il importe de combattre [pour l'*Aufklärung*], c'est précisément ce parti pris erroné en faveur de ce qui est ancien, en faveur des autorités. [...] [et de soumettre] toute autorité à la raison [...] Dans la mesure où le crédit accordé à l'autorité remplace le jugement personnel, l'autorité est effectivement une source de préjugés. Mais cela n'exclut pas qu'elle puisse être également une source de vérité. C'est ce qu'a méconnu l'*Aufklärung* en discréditant purement et simplement toute autorité. Pour s'en assurer, on peut se référer à Descartes [...] [qui a] soustrait le domaine moral à l'ambition d'une reconstruction totale de toutes les vérités selon la raison. [...] Vouloir attendre de la science moderne et de ses progrès le moyen de fonder une morale nouvelle est évidemment inconcevable. En fait le discrédit jeté sur toute autorité n'est pas le seul préjugé consolidé par l'*Aufklärung* elle-même. Elle a aussi conduit à une déformation du concept d'autorité. Les concepts de raison et de liberté reçus de l'*Aufklärung* n'empêchaient pas de lier à celui d'autorité le contraire absolu de la raison et de la liberté, l'obéissance aveugle. [...] Or, l'autorité en son essence n'implique rien de tel. [...] [L] autorité des personnes n'a pas son fondement ultime dans un acte de soumission et d'abdication de la raison, mais dans un acte de reconnaissance et de connaissance : connaissance que l'autre est supérieur en jugement et en perspicacité [...] [statut qui] [...] doit nécessairement être acquis par quiconque y prétend. Elle repose sur la reconnaissance, par conséquent, sur un acte de la raison même qui, consciente de ses limites, accorde à d'autres une plus grande perspicacité. Ainsi comprise dans son vrai sens, l'autorité [...] n'a aucune relation directe avec l'obéissance : elle est directement liée à la connaissance. Sans doute appartient-il à l'autorité de pouvoir donner des ordres et se faire obéir. Mais ce n'est que la conséquence de l'autorité qu'on a. [...] Son fondement véritable est ici également un acte de liberté et de raison qui confère par principe une certaine autorité [...] Ainsi la reconnaissance de l'autorité est toujours liée à l'idée que ce qu'elle dit ne relève pas de l'arbitraire, étranger à la raison, mais peut être en principe compris. Ainsi l'essence de l'autorité doit être replacée dans le contexte d'une théorie des préjugés qu'il faut libérer de l'extrémisme de l'*Aufklärung*. [...] La réalité des mœurs, par exemple, possède et conserve dans une large mesure une autorité fondée sur la coutume et la tradition. Les mœurs sont librement reprises, mais nullement créées ou fondées dans leur validité par un libre discernement de la raison. [...] [L]a tradition aussi conserve un droit à côté des arguments rationnels, et continue d'influencer dans une large mesure nos institutions et notre comportement. Ce qui fait la supériorité de l'éthique des Anciens sur la philosophie morale des modernes, c'est qu'elle tient compte du caractère indispensable de la tradition pour fonder le passage de l'éthique à la « politique », l'art de bien légiférer. [...] Cependant le concept de tradition est devenu tout aussi ambigu que celui d'autorité, et pour la même raison [...] Le Romantisme [qui s'oppose au discrédit de la tradition par la philosophie moderne] conçoit la

tradition comme l'opposé de la liberté raisonnable et voit en elle une donnée historique qui relève de la nature. [...] [E]lle apparaît comme l'opposé abstrait de la libre disposition de soi, puisque sa validité, qui n'a pas besoin de donner ses raisons, nous détermine au contraire spontanément [...] sans que ni le doute ni la critique n'atteignent jamais l'apport du passé. [...] Il me semble cependant que le contraste n'est pas aussi absolu entre tradition et raison. Autant la restauration consciente de traditions ou la création consciente de nouvelles traditions sont problématiques, autant elle est également chargée de préjugés et jusqu'au fond d'elle-même fidèle à l'*Aufklärung*, la foi romantique dans les « traditions organiques » qui imposerait silence à toute raison. En réalité, la tradition ne cesse pas de porter en elle un élément qui relève de la liberté et de l'histoire même. La tradition, même la plus authentique et la mieux établie, ne se déploie pas grâce à la force d'inertie qui permet à ce qui est présent de persister ; elle a au contraire besoin que l'on y adhère, qu'on la saisisse et cultive. Elle est essentiellement conservation, au sens où celle-ci est également à l'œuvre en toute transformation historique. Or, la conservation est un acte de la raison [...] Même quand la vie, qui change, est soumise à de violents bouleversements [...] se conserve, sous le prétendu changement de toutes choses, une part du passé beaucoup plus considérable que l'on ne pense et qui retrouve dès lors autorité en s'alliant à ce qui est nouveau. En tout cas, la conservation n'est pas moins un acte de liberté que le bouleversement et l'innovation. [...] [D]ans la relation que nous ne cessons pas d'entretenir avec le passé, notre vœu n'est pas en vérité de prendre nos distances et d'être libres par rapport à ce qui est transmis. Nous ne cessons pas au contraire d'être dans la tradition et cette insertion n'est nullement un comportement objectivant qui nous ferait considérer la tradition comme quelque chose d'autre, d'étranger ; il s'agit toujours de quelque chose qui est à nous, modèle ou épouvantail, d'une reconnaissance de nous-mêmes...⁵⁰

Trois éléments fondamentaux découlent de cette réflexion gadamérienne et me sont utiles pour réfléchir les enjeux de la réconciliation. D'abord, l'idée qu'il faille abolir l'opposition dogmatique entre tradition et raison, ce qui est réitéré lorsqu'il écrit :

Voilà pourquoi toute herméneutique historique doit commencer par *abolir l'opposition abstraite entre tradition et science historique* [...] entre l'histoire [...] et le savoir historique [...] L'action [...] de la tradition restée vivante et celle de l'investigation historique forment une action unique [...] [I]l s'agit de

⁵⁰ *Op. cit.*, Gadamer, H.-G. (2018). *Vérité et méthode...* p.445-455.

reconnaître dans la tradition un facteur constitutif de l'attitude historique et d'en explorer la fécondité herméneutique⁵¹.

Cette opposition peut être interprétée en tant que dispositif idéologique qui émerge de la conquête d'une modernité qui rejette l'historicité (et réprime sa finitude), qui nie le fait qu'elle (re)crée par le fait même, une nouvelle tradition sécularisée remplaçant l'*autorité* symbolique de la croix et les emblèmes de la noblesse par ceux d'un drapeau national et d'une constitution républicaine. La raison humaine n'a pas accès aux choses elles-mêmes, mais se déploie à travers des structures symboliques finies historiquement et culturellement, auxquelles la subjectivité (individuelle et collective) est enracinée et à partir desquelles elle se déploie réflexivement. Les structures symboliques qui y sont fondamentales sont l'ontologie (qu'est-ce que le monde?), l'épistémologie (comment peut-on le connaître?) et l'éthique (comment doit-on agir dans ce monde?), qui forment les trois branches de la métaphysique. Ces formes symboliques *apriori* ont un fondement empirique qui est historique, et conséquemment sont des formes culturelles et symboliques, ce qui donne à l'empiricité une signification spécifique à travers cette médiation. Les préjugés constituent notre être-au-monde et exprime, bien qu'inconsciemment, la polyphonie de notre tradition. Dans une perspective historique antinaturaliste, le sens même de ces questions dépend de manière fondamentale du contexte ainsi que du positionnement socio-politique d'énonciation. C'est la recherche et l'interprétation du « bon sens » par un jugement réflexif à partir de cette tradition agonistique qui permet de dépasser les préjugés illégitimes du sens commun, réforme éthico-cognitive qui permet l'ouverture vers autre chose, l'avenir, et vers d'autres vérités (dialogicité). Cette tradition plurielle partagée est aussi la condition de possibilité du contact des esprits qui permet de convaincre.

⁵¹ *Ibid.*, p.453-455.

Le deuxième élément significatif tiré de la précédente citation de Gadamer est de prendre au sérieux le concept de tradition, respect qui fonde la possibilité de l'ordre politique. Lorsqu'il y a plusieurs traditions culturelles qui coexistent socialement, il devient évident que le politique, pour créer un ordre juste et non pas du désordre, doit prendre appui sur un respect des différentes traditions constitutives des mondes de la vie sociétale. C'est à travers les connaissances contenues dans la réserve de sens des traditions qu'une pluralité d'êtres humains en conflit peut s'articuler harmonieusement par une structure légale qui repose sur la reconnaissance de la légitimité de l'autorité des traditions autochtones.

Le troisième élément fondamental relève du fait que la tradition n'est pas exclusivement du passé, ne s'identifie absolument pas à l'ancestralité, mais appartient au présent en tant que défi, comme un travail de conservation ou de dévoilement du sens du présent, de l'idéal spirituel sociétal, du bon ordre politique, du bien et du mal, du gouvernement de soi et des autres qu'il convient d'exercer, etc. La société comme la subjectivité n'est pas une « chose faite », mais est toujours en (trans)formation. En ce sens, la tradition ainsi que la mémoire collective sont des œuvres qui appellent le travail de toutes époques et de toutes collectivités conscientes de sa contingence historique, de la possibilité de la dégénérescence des formes de sociation dans le sens contraire aux valeurs et idéaux de celles-ci. Le colonialisme ayant produit intentionnellement la dégénérescence des mondes de la vie autochtone en niant et voulant éliminer leur tradition, c'est logique que ce soient précisément ces collectivités qui aient le plus conscience de l'importance fondamentale de la conservation et de la résurgence de leur tradition pour construire un ordre sociétal correspondant à leurs conceptions de la justice. L'actualisation de la tradition est une dimension inhérente au réformisme et à la révolution politique, qui visent à reconstruire l'ordre de la société en référence à une tradition morale et politique. Cela implique que la tradition est intimement liée au devenir des sociétés. Depuis la (ré)interprétation du sens du passé par une conscience enracinée dans ce devenir historique (et non plus comme sujet extérieur qui construit

l'objectivité du passé), la compréhension comme réorientation (ontologique) est un évènement créateur (ou négateur) de possibles : « Personne ne peut contester que la science historique présuppose une référence à l'avenir. Une conception de l'histoire universelle est ainsi inévitablement une des dimensions de la conscience historique présente « dans une perspective pratique⁵² ». C'est en étant conscient des implications historiques (créatrices de possibles) de la praxis historiographique que Las Casas écrit dans le prologue de son *Historia de las Indias* : « quant aux histoires, si elles sont d'une extrême utilité au genre humain [...] elles peuvent également, lorsqu'elles n'obéissent pas à la vérité, être [...] cause de nombreux maux publics et privés : c'est pourquoi elles doivent être examinées, scrutées et polies avec [...] soin⁵³ ».

À partir de cette reconstruction du concept de tradition comme socle ou essence anthropologico-politique, on est plus à même, depuis une perspective allochtone, de saisir le sens des orientations autochtones de la réconciliation. Ainsi, pour Coulthard, c'est à partir de la résurgence (permanente) des traditions autochtones qu'une réconciliation est envisageable:

I argue that insofar as these reactive emotions [of resentment against colonialism] result in the affirmation and resurgence of Indigenous knowledge and cultural practices, they ought to be seen as providing the substantive foundation required to reconstruct relationships of reciprocity and coexistence within and against the psycho-affective and structural apparatus of settler-colonial power⁵⁴.

Le problème avec la conception néocoloniale actuelle de la réconciliation qui se caractérise par la culpabilité, les excuses (confessions) pour le *passé* colonial, la

⁵² Gadamer, H. G. (1982). Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie. Dans *L'art de comprendre*. Paris : Aubier-Montaigne, p.139.

⁵³ Las Casas, B. (2002). *Histoire des Indes*. (Volume 1). (J.-P. Clément et J.-M. Saint-Lu, trad.) Paris : Seuil. p.68.

⁵⁴ *Op. cit.*, Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition...* p.129

pacification et la création d'un présent multiculturel inclusif des peuples autochtones est qu'il tend à stigmatiser la résurgence, la colère et les luttes autochtones comme relevant du passé, de l'époque pré-réconciliation, ce qui reproduit l'exclusion politique des peuples autochtones de cette orientation de la réconciliation. Coulthard écrit à ce propos :

In the context of Canadian settler-colonialism, I contend that what gets implicitly represented by the state as a form of Indigenous *resentment* – namely, Indigenous peoples' seemingly pathological inability to get over harms inflicted in the past – as actually a manifestation of our *righteous resentment*: that is, our bitter indignation and persistent anger at being treated unjustly by a colonial state both historically and in the present. [...] [This] is actually a sign of our *critical consciousness*, of our sense of justice and injustice, and of our awareness of and unwillingness to *reconcile* ourselves with a structural and symbolic violence that is still very much present in our lives. [...] Indigenous peoples' individual and collective resentment [...] as an affective indication that we care deeply about ourselves, about our land and cultural communities, and about the right and obligations we hold as First Peoples⁵⁵.

Lorsqu'on conçoit naïvement et avec un esprit de panique réactionnaire la décolonisation comme la destruction de l'État canadien – ce qui est un préjugé non-fondé – il est évident que la décolonisation s'oppose à la réconciliation. Lorsqu'on se penche véritablement pour reconnaître le véritable sens des résurgences autochtones et la décolonisation qu'elles proposent, on s'aperçoit que la décolonisation est en fait la condition de possibilité de la réconciliation et de la perpétuation du monde démocratique, et je cite en ce sens Leanne Simpson qui écrit :

While theoretically, we have debated whether Audre Lorde's "the master's tools can dismantle the master's house," I am interested in a different question. I am not so concerned with how we dismantle the master's house, that is, which sets of theories we use to critique colonialism; but I am very concerned with how to (re)build our own house [...] I have spent enough time taking down the master's house, and now I want most of my energy to go into visioning and building our

⁵⁵ *Ibid.*, p.126.

new house. For me, this discussion begins with our Creation Stories, because these stories set the “theoretical framework,” or give us the ontological context from within which we can interpret other stories, teaching and experiences. These stories and their *Nishnaabeg* context are extremely important to our way of being...⁵⁶

Cette résurgence des traditions autochtones ne signifie pas le rejet du présent, mais au contraire, une confrontation enracinée et une appropriation réflexive du passé et du présent, en regard de l’avenir. La décolonisation n’est pas simplement l’abolition des injustices, elle vise essentiellement la *construction* d’une société juste. Alfred écrit à ce propos :

Onkwehonwe face the untenable politics and unacceptable conditions in their communities and confront the situation with determined yet restrained action, coherent and creative contention supplemented with a positive political vision based on re-establishing respect for the original covenants and ancient treaties that reflect the founding principles of the Onkwehonwe-Settler relationship. This would be a movement sure to engender conflict, but it would be conflict for a positive purpose and with the hope of recreating the conditions of coexistence. Rather than enter the arena of armed resistance, we would choose to perform rites of resurgence. These forms of resurgence have already begun [...] These new warriors understand the need to refuse any further disconnection from their heritage and the need to reconnect with the spiritual bases of their existence as Onkwehonwe⁵⁷.

Cette manière de concevoir le concept de tradition – de manière réflexive (impliquant la critique), en tant que *travail de réinterprétation* ontologique, épistémologique et éthique – me semble assez près de l’interprétation gadamérienne de ce concept. Coulthard semble confirmer cette proximité relative – tout en reconnaissant la

⁵⁶ Simpson, L. (2016). *Dancing on our Turtle’s Back. Stories of Nishnaabeg Re-creation, Resurgence and a New Emergence*. Winnipeg: ARP Books, p.32.

⁵⁷ *Op. cit.*, Alfred, T. (2005). *Wasáse...* p.21-22.

différence impériale qui les sépare – entre les « traditionalismes réflexifs » autochtones et l’herméneutique philosophique, notamment par le refus de l’opposition entre tradition et rationalité :

“We [must] choose to *turn away* from the legacies of colonialism [and the assimilative reformism of the liberal recognition approach],” writes Alfred in *Wasàse*, “and take on the challenge of creating a new reality for ourselves and our people.” For Simpson, decolonization requires that Indigenous communities reorient our collective labor from attempts to transform “the colonial outside into a flourishing of the *Indigenous* inside.” [...] For Alfred, the struggle to regenerate “traditional values” is assigned a far more substantive value [compare to Fanon] : “We have a responsibility to recover, understand, and preserve these values, not only because they represent a unique contribution to the history of ideas, but because renewal of respect for traditional values is the only *lasting solution* to the political, economic, and social problems that beseech our people. The same goes for Simpson: “Building diverse, nation-culture-based resurgences means significantly reinvesting in our own ways of being: regenerating our political and intellectual traditions; articulating and living our legal traditions; language learning; creating and using our artistic and performance based traditions. [Decolonization] requires us to reclaim the very best practices of our traditional cultures, knowledge systems and lifeways originally generated. [...] Alfred refers to these ethico-political practices of Indigenous resurgence as a form of “self-conscious traditionalism”- that is, a self-reflective program of culturally grounded desubjectification that aims to undercut the interplay between subjectivity and structural domination [...] As Alfred states [...]: “Working within a traditional framework, we must acknowledge the fact that traditions change, and that any particular notion that constitutes ‘tradition’ will be contested. A similar insistence on cultural dynamics informs Simpson’s work. Resurgence does not “literally mean returning to the past,” insists Simpson, “but rather re-creating the cultural and political flourishing of the past to support the well being of our contemporary citizen. For Simpson this requires that we reclaim “the fluidity of our traditions [...]” Acknowledging culture’s malleability, however, does not mean that we cannot still identify certain “belief, values and principles that form the persistent core of a community’s culture,” writes Alfred. It is this “traditional framework that we must use as the basis on which to build a better society.” The resurgence Alfred and Simpson advocate is a *critical one*: an intellectual, social, political and artistic movement geared toward a self-reflective revitalization of those “values, principles and other cultural elements

that are best suited to the larger contemporary political and economic reality.” Resurgence, in this view, draws critically on the past with an eye to radically transform the colonial power relations that have come to dominate the present⁵⁸.

C’est à partir de cette reconstruction du concept de la tradition qu’un dialogue transculturel est possible sur l’orientation de la réconciliation entre les Allochtones et les peuples autochtones. Le plus important, du point de vue allochtone, est de reconnaître l’eurocentrisme comme une tradition contingente qui ne totalise pas la culture euro-américaine. Que la tradition allochtone, en d’autres termes, puisse se transformer par une réinterprétation réflexive (critique) de son passé. L’eurocentrisme peut être compris comme une forme (contingente) d’ignorance instituée altérisante. Dans le but de construire un monde plurichronotopique⁵⁹ (qui respecte les différentes orientations des espaces-temps traditionnels), je propose de contester la colonialité du monde de la vie eurocentrique par une éthique d’ouverture à l’altérité, une épistémologie de l’écoute qui rend possible un foisonnement dialogique transformateur des frontières cognitives et politiques, mouvement du devenir ontologique relationnel de la décolonialité. J’estime que ce mouvement de dépassement de l’eurocentrisme – dont le foisonnement semble absolument indispensable au projet contemporain de la

⁵⁸ *Op. cit.*, Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks...* p.154-158.

⁵⁹ Ce néologisme synthétise le projet de connaissance conçu par cette recherche, qui propose, dans le contexte spécifique des sociétés américaines, de compléter l’herméneutique gadamérienne et la généalogie foucauldienne, par une herméneutique pluritopique inspirée des travaux de Mignolo, dévoilant la face cachée de la modernité qu’est la colonialité. Ce révisionnisme historique est un travail d’ouverture et d’écoute de la vérité et de l’expérience historique de ceux et celles dont les voix ont été censurées et exclues de la communauté politiques par la racialisation d’État. Ce travail de (re)connaissance de l’altérité devrait participer de manière dialogique à la formation d’un nouveau paradigme « pluriversel » de la connaissance historique. J’ajoute le « chrono » à la « pluritopie » mignolienne (synchronicité structurale) – devenant plurichronotopique (différentes orientations spatiotemporelles) – pour souligner l’importance du travail de reconnaissance de l’historicité et de l’historialité de l’altérité culturelle. Je me suis inspiré des travaux suivants : Mignolo, W. (2003), *The Darker Side of Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization* (2^e éd.). Ann Arbor: University of Michigan Press. Côté, J.-F. (à paraître). Hétérochronotopies des Amériques: résurgence de l’Amérindien dans le *Xajoj Tun Rabinal Achi* d’Ondinnok. Dans Lani, S. et Neiva, S. (dir.). *Hétérotemporalités des Amériques*. Bordeaux: Presses universitaires de Bordeaux, p.135-156.

réconciliation au Canada, a été amorcé dans le dialogue qui a (al)lié Las Casas et Guaman Poma de Ayala.

Cette section visait à reconnaître qu'une réinterprétation des traditions euro-américaines est aussi fondamentale que la résurgence des traditions autochtones pour le projet contemporain de la réconciliation au Canada, si ce projet entend dépasser l'aveuglement génocidaire que constitue l'eurocentrisme dans les Amériques. Ce mémoire propose d'examiner de manière critique les biais eurocentriques de l'histoire de la réconciliation dans le but de ne pas reproduire inconsciemment les mêmes contradictions dans le processus contemporain de réinterprétation de la tradition euro-américaine qu'appelle l'ère de la réconciliation. Dans la section suivante, je vais reconstruire le conflit d'interprétation au sujet du sens de l'œuvre de Las Casas, que je problématise (en suivant Rolena Adorno) en relation avec l'œuvre de Guaman Poma de Ayala, puis je présenterai la question de recherche qui guide ce mémoire.

1.4 Le conflit d'interprétation sur le sens de l'œuvre de Las Casas et de Guaman Poma de Ayala

Un des éléments ayant contribué à orienter l'objet et la méthodologie herméneutique de ce mémoire, soit de retourner lire les textes ancestraux fondateurs de l'imaginaire américain, sont notamment les interprétations décoloniales de Viveiros de Castro, de Daniel Castro et de Walter Mignolo sur la signification et le sens de l'œuvre de Las Casas. Le débat sur l'œuvre de Las Casas est beaucoup plus intense et polarisé que ne le sont les études sur Guaman Poma de Ayala. Sur ce dernier, il semble exister un consensus ou un paradigme d'interprétation, qu'exprime Mary Louise Pratt lorsqu'elle affirme :

Guaman Poma's *New Chronicle* is an instance of what I have proposed

to call an autoethnographic text, by which I mean a text in which people undertake to describe themselves in ways that engage with representations others have of them. Thus, if ethnographic texts are those in which European metropolitan subjects represent to themselves their others (usually their conquered others), autoethnographic texts are representations that the so-defined others construct in response to or in dialogue with those texts. Autoethnographic texts are not, then, what are usually thought of as autochthonous forms of expression or self-representation (as the Andean quipus were). Rather they involve a selective collaboration with and appropriation of idioms of the metropolis or the conqueror. These are merged or infiltrated to varying degrees with indigenous idioms to create self-representations intended to intervene in metropolitan modes of understanding. Autoethnographic works are often addressed to both metropolitan audiences and the speaker's own community. Their reception is thus highly indeterminate. Such texts often constitute a marginalized group's point of entry into the dominant circuits of print culture⁶⁰.

En contraste avec les études sur Guaman Poma de Ayala, les interprétations décoloniales de Las Casas visent la destruction du mythe de Las Casas comme « protecteur des Indiens ». J'argumenterai que, bien que ces herméneutiques du soupçon constituent un moment absolument nécessaire de l'interprétation – et constituent clairement en cela la condition de possibilité de ma propre réflexion – se révèlent réductionnistes lorsqu'elles tentent de déduire de l'interprétation d'un extrait la signification de l'œuvre entière. Ces interprétations renversent le mythe eurocentrique qui idéalise Las Casas par une narration hagiographique en son strict opposé : Las Casas deviendrait, selon certains auteurs contemporains, le symbole paradigmatique de la colonialité et de l'impérialisme spirituel, reflétant l'ethos paternaliste d'un colonialisme qui a bonne conscience. Je vais argumenter dans cette section que ces interprétations reproduisent une déformation idéologique par l'inversion radicale, mais non réflexive, de la valeur et du sens de l'œuvre de Las Casas.

⁶⁰ Pratt, M. L. (2002). Arts of the Contact Zones. Dans D. Bartholomae et A. Petrosky (dir.), *Ways of Reading* (6e éd.), Boston/New York: Bedford/St. Martins, p.690-691.

Viveiros de Castro propose que l'œuvre de Las Casas, en tant que fondateur de l'ethnologie⁶¹, devrait être interprétée comme le fondement de l'archéologie des sciences humaines, compris comme dispositif de savoir-pouvoir colonial, critiquant ainsi l'horizon eurocentrique de Foucault⁶²). La première limite de cette interprétation est que Viveiros de Castro se base, et commet en cela un réductionnisme important, sur un seul texte de Las Casas – dans lequel ce dernier réfute la théorie de la conquête spirituelle militariste de Juan Ginés de Sepúlveda⁶³ – pour interpréter la totalité du sens de son œuvre, qui est complexe et dynamique, évoluant sur un demi-siècle. La deuxième limite est que Viveiros de Castro, qui est l'énonciateur de cette critique de l'anthropologie coloniale fondé celui-lui par Las Casas, se situe lui-même à l'intérieur de cette discipline qu'il prétend décoloniser (en s'extériorisant du dispositif de domination qui serait son essence) en affirmant qu'il subvertit l'eurocentrisme du monde occidental en traduisant les connaissances métaphysiques autochtones,

⁶¹ Il reprend la thèse de l'ouvrage suivant: Pagden, A. (1982) *The Fall of the Public Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge.

⁶² « Ce travail a eu comme point de départ [...] une parabole lévi-straussienne bien connue au sujet de la conquête des Amériques, rapportée dans *Race et histoire* : “Dans les grandes Antilles, quelques années après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes avaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger les blancs prisonniers afin de vérifier, par une surveillance prolongée, si leur cadavre était ou non sujet à la putréfaction [...]”. L'auteur a vu dans ce conflit d'anthropologies une allégorie baroque du fait que l'une des manifestations typiques de la nature humaine est la négation de sa propre généralité [...] En somme, l'ethnocentrisme est comme le bon sens [...] il est la chose la mieux partagée. [...] Le format de la leçon est familier, mais cela ne la rend pas moins mordante. Le fait de favoriser sa propre humanité au détriment de celle de l'autre manifeste une ressemblance essentielle avec cet autre méprisé : puisque l'Autre du Même (de l'Européen) se montre le même que l'autre de l'Autre (de l'indigène), le Même finit par se montrer, à son insu, le même que l'Autre. L'anecdote a clairement fasciné Lévi-Strauss qui la racontera à nouveau dans *Tristes Tropiques*. Mais là, il introduit un pli ironique supplémentaire, en marquant une différence plutôt qu'une ressemblance entre les parties, en observant que dans leurs enquêtes sur l'humanité de l'autre, les Européens invoquaient les sciences sociales, alors que les Indiens faisaient plutôt confiance aux sciences naturelles; et que, alors que les premiers proclamaient que les Indiens étaient des animaux, les seconds se contentaient de suspecter que les Européens étaient des dieux. “À ignorance égale conclut l'auteur, le dernier procédé était certes plus digne d'hommes”. [...] [C]ela nous oblige à conclure que, malgré une ignorance égale au sujet de l'autre, l'autre de l'Autre n'était pas exactement le même que l'autre du Même. Peut-être pourrait-on dire que c'était son exact opposé, si ce n'est par le fait que, dans les mondes indigènes, la relation entre ces deux autres de l'humanité, l'animalité et la divinité, est complètement autre que celle que nous avons héritée du christianisme [...] L'anecdote [...] est un argument de plus qui démontre la nécessité de faire remonter l'« archéologie des sciences humaines » au moins jusqu'à la controverse de Valladolid (1550-1551), le célèbre débat entre Las Casas et Sepúlveda au sujet de la nature des Indiens américains [...] ». Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses universitaires de France, p.14-16.

⁶³ Las Casas, B. *In Defense of the Indians*. (C. M. Stafford Poole, trad.). Dekalb : Northern Illinois University Press.

traduction qu'il opère par la médiation de la philosophie deleuzienne. Le fait que l'interprétation ethnologique de Viveiros de Castro reste attachée aux ontologies de Deleuze et de Lévi-Strauss ne semble pas poser problème, mais que Las Casas traduise les visions du monde autochtones (notamment leur résurgence) par des médiations épistémologiques qui lui sont contemporaines (la philosophie aristotélicienne et la tradition de la loi naturelle, entre autres) constituerait une trahison des métaphysiques autochtones puisque Las Casas ne viserait pas, selon Viveiros de Castro, à subvertir l'ordre symbolique eurocentrique.

Contrairement à cette interprétation, il apparaît plutôt à la lumière de l'analyse herméneutique employée dans ce mémoire que les écrits de maturité de Las Casas subvertissent profondément l'eurocentrisme, notamment par leur réfutation juridique des concepts de guerres justes, de conversion forcée et de souveraineté coloniale. Cela signifie que Viveiros de Castro, bien qu'il prétende s'en séparer radicalement, prolonge en fait cette tradition amorcée par Las Casas, mais de manière non réflexive en niant cet élément participant à sa finitude en tant que sujet de connaissance allochtone. Walter Mignolo commet la même erreur en interprétation l'œuvre de Las Casas comme ayant accompli (à son insu) le rôle de fondateur de la suprématie chrétienne européenne dans les Amériques, à travers le développement d'une idéologie qui rend légitime le colonialisme et de son travail anthropologique d'intégration épistémique des « mondes relationnels » précolombiens dans *un* schème ontologique hiérarchisant et eurocentrique (racialisation de l'humanité). Il s'agit dans cette perspective de reconnaître dans Las Casas le symbole d'une mauvaise réconciliation, d'une « paix injuste » qui se prolongera jusqu'à nos jours dans la forme du racisme et de la « colonialité » des sociétés américaines. Las Casas devient ainsi, dans cette lecture (réductionniste), l'initiateur du paradigme colonial⁶⁴. Cette interprétation reprend

⁶⁴ « To be more specific about the formation of race as part of the idea of "America" [...], let's look at one of the foundational moments of the racial classification of the world. Confronted with previously unknown groups of people, the colonizing Christians in the Indias [...] began determining individuals on the basis of their relation to theological

cependant les mêmes biais réductionnistes de l'interprétation de Viveiros de Castro, interprétant que Las Casas aurait été l'apôtre de la conversion forcée au christianisme et de la guerre juste, interprétation qui sera réfutée dans le dernier chapitre de ce mémoire qui explore cet enjeu.

L'interprétation de Daniel Castro, selon laquelle Las Casas constituerait le paradigme de l'impérialisme spirituel pacifiant de la chrétienté est très féconde pour interpréter l'œuvre de jeunesse de Las Casas, mais échoue lui-aussi à reconnaître le sens de ses écrits de maturité. Pour Daniel Castro, la « tradition » qui émerge de l'œuvre de Las Casas est en fait un mythe insignifiant, une utopie, et on ne pourrait pas, à travers une recherche réflexive dans ce passé, trouver des connaissances pour orienter notre praxis contemporaine :

Bartolomé de las Casas's elevation to mythological dimensions responds, in part, to a need to recreate the Indoamerican past as part of a kinder, gentler, compassionate New World, its people the descendants of an advocate of human rights [...] Las Casas has been transformed into an 'autochthonous American' savior. [...] By exalting the value of a historical figure like Las Casas, a man with a reputation as a pugnacious fighter, we proclaim ourselves the inheritors of such a personage and rationalize our present inability to rid ourselves of the contradictions and paradoxes originating more than five hundred years ago. It is as if whole generations had renounced the search for a defining praxis today and instead had found refuge in a utopian past, which incarnated resistance. In our

principles of knowledge, which were taken as superior to any other system around the world. Las Casas offered, toward the middle of the sixteenth century, a classification of "barbarians" which was, of course, a racial classification, although not based on skin color. It was racial because it ranked human beings in a top-down scale assuming the ideals of Western Christians as the criteria and measuring stick for the ranking. Racialization does not simply say, "you are Black or Indian, therefore you are inferior." Rather, it says, "you are not like me, therefore you are inferior," which in the Christian scale of humanity meant Indians in America and Blacks in Africa were inferior. Las Casas made a key contribution to the racialized imaginary of the modern/colonial world when he defined, at the end of his *Apologética Historia Sumaria* (c.1552), four kinds of "barbarians." [...] For Las Casas, then, "there is no nation (with the exception of Christian nations) that does not lack something or that is exempt from major defects such as in their law, costumes, life style and public policy" ». Mignolo, W. (2005). *The Idea of Latin America*. Malden et Oxford: Blackwell Publishing, p.17-19. Mignolo ne reconnaît pas que l'*Apologética Historia Sumaria* constitue une *réfutation* de la théorie du barbarisme de Sepúlveda, identifiant à tort l'invention de cette théorie chez Las Casas. En rapport à la dernière phrase de la citation, je dirais que Las Casas, en tant que réformiste, n'a, durant toute sa vie, jamais cessé de critiquer les défauts de l'ordre politique et des lois « chrétiens » dans les Amériques. Nous reviendrons plus en détail sur la critique de Mignolo dans la conclusion du chapitre 5.

desire to create an idealized past we tend to find virtue in even the most insignificant act [...] By anointing Las Casas as a symbol of resistance and as savior of the Indians, all of us can share in his accomplishments. In our desire to gloss over our own historical inadequacies we often fail to see that the Dominican's benevolent paternalistic attitude toward the Indians is symptomatic of a person who saw himself as coming from a culturally superior world with a divine mandate to impose a set of ideas and beliefs on the less privileged colonized. [...] Ultimately, the friar, like many modern intellectuals, failed to address the natives' alienation and socio-cultural dislocation implicit in the forced process of conversion to an alien faith and an alien way of life. This characterization of Las Casas is not mere speculation but is grounded in the reading of his primer for peaceful conversion and his constant calls for the natives to conform to the authority of the European king as a way of escaping subjection to the *encomenderos*. [...] The effect that Las Casas's legacy has had on Indoamerica is so profound that it is impossible to define it with a single phrase, concept, label, or even an academic monograph. This is a legacy that reaches into the political and philosophical foundations of modern Indoamerican nation-states, even though, in terms of concrete gains for indigenous Americans, the result of his life work is rather limited.⁶⁵

Cette citation est très significative pour comprendre le geste de destruction décoloniale du mythe lascasien. Deux choses méritent d'être soulignées. D'abord, l'influence de Las Casas sur la tradition philosophique et politique américaine est énorme, et est impossible à définir exhaustivement. Castro propose néanmoins dans sa conclusion d'interpréter le sens de son œuvre réformiste, qui se déploie de 1514 à 1566, comme une « endless struggle for the 'restoration' of the Indies⁶⁶ » dans le contexte de leur destruction par les Espagnols. Cette formulation fait écho à la proposition du mémoire, d'interpréter son œuvre dans le cadre d'une généalogie de la réconciliation, bien que mon interprétation diffère, étant entendu que le concept de « restauration », dans le contexte culturel chrétien de Las Casas, signifiait une réconciliation avec les peuples autochtones, ainsi qu'avec la loi divine. De plus, je m'oppose à l'interprétation de Castro qui, comme Mignolo, propose que Las Casas n'ait jamais critiqué la pratique de

⁶⁵ Castro, D. (2007). *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*. Durham : Duke University Press, p.178.

⁶⁶ *Ibid.*, p.150.

la conversion forcée. De plus, Castro commet plusieurs erreurs d'interprétation quant à la signification de ses textes de maturité, ce qui se manifeste comme série de contradictions. Il écrit à propos de ses textes de maturité (des années 1560) : « From his perspective, kings are not the proprietors of private possessions but only have legal jurisdiction over them⁶⁷ ». En fait, l'élément significatif des écrits de maturité de Las Casas est au contraire qu'il critique précisément, par le médium juridique, la prétention de souveraineté (et le droit de juridiction impériale) de l'Espagne en stipulant que cette souveraineté juridictionnelle pourrait potentiellement advenir si l'Espagne restitue la souveraineté politique aux Autochtones et qu'ils signent des traités (non-aliénants) par leur consentement libre et éclairé⁶⁸. Castro poursuit en écrivant que Las Casas « maintains that the king does not have his royal dignity diminished⁶⁹ », pour ensuite proposer, ce qui apparaît comme une contradiction : « The implications of this conclusion threatened the very essence of the king's power over his whole empire⁷⁰ ». Cette dernière interprétation est fautive puisque la critique de Las Casas est seulement valide pour l'exercice de la souveraineté espagnole dans les Amériques – sur les sociétés qui ont déjà leurs ordres politiques et leurs lois.

L'interprétation développée dans ce mémoire s'inscrit à rebours de ces interprétations décoloniales de Las Casas, en proposant que Las Casas soit l'initiateur même de la perspective décoloniale euro-américaine, et constitue en fait, paradoxalement, le socle onto-juridico-épistémologique (inconscient) à partir duquel se développent ces interprétations destructrices de Las Casas. Dès le début de sa carrière réformiste, Las Casas s'oppose aux violences génocidaires des colonialistes – pas parce qu'il serait « anti-colonialiste » – ce que propose paradoxalement Daniel Castro en écrivant « Las

⁶⁷ *Op. cit.*, Castro, D. (2007). *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*. . . p.147.

⁶⁸ Cárdenas Bunsen, J. (2014). Consent, Voluntary Jurisdiction and Native Political Agency in Bartolomé de las Casas' Final Writings. *Bulletin of Spanish Studies*, 91(6), 793-817.

⁶⁹ *Op. cit.*, Castro, D. (2007). *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*. . . p.147.

⁷⁰ *Ibid.*, p.148.

Casas's characterization as an anti-colonialist is a valid one, considering his opposition to the colonial aspirations of the *conquistadores* and *encomenderos*⁷¹ » – mais d'abord pour sauver la force de travail coloniale (et les rentes impériales) et pérenniser l'empire de la chrétienté⁷². C'est seulement à la fin de sa carrière que sa vision du monde se transformera pour ne plus être un simple instrument de la domination impériale et qu'il déconstruira la prétention de légitimité de la souveraineté espagnole dans les Amériques, dépassant l'horizon ontologique de la colonialité qui est l'eurocentrisme, en s'ouvrant et en respectant le droit des résurgences autochtones (tant politiques que spirituelles), qu'il rejoindra un horizon de pensée décoloniale (chapitre V). La critique du mythe de Las Casas de Castro semble retomber dans une vision mythique lorsqu'il écrit, dans le cadre de la synthèse de son interprétation, en conclusion de son ouvrage :

Although his faith in the system was somewhat shaken in his latter years, he never stopped demanding that changes for the Indies should take place from the top down [...] Las Casas's efforts at restoration were carried out independently of the aspirations of the natives in the absence of a meaningful dialogue between Las Casas [...] and the "victims" he was supposed to represent. [...] It was as if his efforts on behalf of the natives rested on the premise that these were powerless victims devoid of will and condemned to a life of permanent dependence on the goodwill of charitable members of the dominant group to intercede for them. [...] At no time was this more apparent than in his removing himself to Spain permanently without attempting to seek refuge among, and accept support from, the indigenous people whom he so professed to love. [...] His familiarity with the Andean worldview and power structure led him to suggest that upon the abolition of the *encomienda*, the crown should discourage new Spanish immigration to Peru and have the native lords begin retaking control of their country as soon as the last *encomendero* had vanished. [...] It has been well illustrated that he rarely remained in any one place long enough to acquire a sufficient degree of familiarity with the native inhabitants. [...] His effectiveness was hampered further by his constant need to respond to his detractors and the

⁷¹ *Ibid.*, p.152.

⁷² Nous aborderons cet enjeu au chapitre III.

inordinate amount of time he dedicated to protecting his own physical integrity against the everpresent threats to his life⁷³.

Je veux déconstruire cette vision critique/mythique de Las Casas. En réponse à l'interprétation de Las Casas comme un anti-colonialiste étatique ou impérial, une citation de Las Casas qui provient de la querelle de Valladolid l'opposant à Sepúlveda, devrait être convaincante et répond aussi à l'accusation qu'il défendrait la conversion forcée au christianisme :

[N]on seulement [les idolâtres] sont en droit de défendre leur religion, mais le droit naturel les y oblige, et s'ils ne vont pas jusqu'à exposer leurs vies pour défendre leurs idoles et leurs dieux, ils pèchent mortellement. [...] [Estimant] que leurs idoles sont le Dieu véritable, leur croyance s'adresse en fait et se dirige vers le Dieu véritable⁷⁴...

Les textes de Las Casas constituent la première théorisation juridique qui reconnaît le droit des non-chrétiens à faire une guerre juste contre des chrétiens (agresseurs) au nom de la protection de leur tradition « païenne » - renversant en cela l'unilatéralité du paradigme juridique international de l'eurocentrisme. Cette citation montre que Las Casas ne nie pas l'agentivité, les aspirations et le pouvoir des peuples autochtones comme le prétend Castro, au contraire, il reconnaît leur liberté et cette reconnaissance constitue la condition de possibilité d'un dialogue transcivilisationnel, qui adviendra lorsque Guaman Poma de Ayala entrera en dialogue avec la doctrine de maturité de Las Casas dans un ouvrage que Mignolo identifie, de manière significative, comme l'avènement textuel du paradigme décolonial de la connaissance⁷⁵. Castro propose ensuite que cette soi-disant distanciation (raciste) de Las Casas en rapport à son altérité autochtone soit la raison pour laquelle lorsque sa vie même sera constamment menacée

⁷³ *Ibid.*, p.154-158.

⁷⁴ *Op. cit.*, Mahn-Lot, M. (1991), *Bartolomé de las Casas. L'évangile et la force...* p.192.

⁷⁵ *Op. cit.*, Mignolo, W. (2005). *The Idea of Latin America...*p.XII.

par les colonialistes, il n'acceptera pas de se faire adopter par les peuples autochtones (dont les sociétés ont par ailleurs été détruites!), mais retournera en Espagne jusqu'à sa mort. Finalement, il reconnaît d'une manière contradictoire que Las Casas s'est familiarisé avec les visions du monde andines et qu'il (re)connaissait leur forme de gouvernement traditionnel – ce qui lui a permis de proposer la restitution de la souveraineté inca – mais qu'il n'est jamais resté assez longtemps à la même place pour se familiariser avec les peuples autochtones...

Bref, le problème de ces perspectives décoloniales destructrices du mythe lascasien est épistémologique : leur herméneutique de la tradition occidentale (ou euro-américaine) s'arrête au moment de la critique, elle n'est donc pas réflexive. Il s'agit depuis cette perspective, de détruire le mythe de Las Casas, détruire la survalorisation de ce symbole de l'universalisme qui selon eux, en tant qu'élément central de l'historiographie eurocentrique, participe à l'invisibilisation de l'histoire des résurgences autochtones et empêcherait de reconnaître la pluriversalité historique des Amériques en centrant la problématisation de la décolonialité depuis un énonciateur euro-américain. Ils font abstraction de leur propre historicité en tant qu'auteurs euro-américains, du fait que le monde eurocentrique doit lui aussi se décoloniser d'une manière relativement autoréférentielle (en réinterprétant sa tradition), bien que ce processus dépende substantiellement d'une ouverture relationnelle à la (re)connaissance des savoirs et des orientations onto-éthico-politiques autochtones. Nous montrerons plus en détail dans le chapitre V comment l'œuvre de maturité de Las Casas amorce cette ouverture à une épistémologie relationnelle qui vise à dépasser l'eurocentrisme – il amorce une reconnaissance et une valorisation des résurgences politiques et spirituelles autochtones. Cette ouverture lascasienne à une épistémologie relationnelle implique en fait, et cet aspect est crucial dans ce mémoire, que Las Casas engendre la tradition allochtone d'énonciation de la critique de la colonialité, à laquelle se rattachent d'ailleurs Mignolo, Viveiros de Castro et Daniel Castro, à travers leur actualisation contemporaine de la critique de l'eurocentrisme.

Ces interprétations critiques semblent opérer à travers la notion de « discours », compris comme « savoir-pouvoir » en faisant abstraction que la théorisation lascasienne sur le bon gouvernement des autres était fondamentalement ancrée dans une critique du gouvernement de soi qui visait à reconstruire un esprit de justice, de liberté, aspiration en contradiction avec l'esprit aliénant qui découle de la structure totalement asymétrique des relations de pouvoir coloniales. Ainsi, bien que les textes de Las Casas soient, bien entendu, du discours, pouvant être qualifiés de savoir-pouvoir, ces interprétations omettent de reconnaître la juridicité des textes de maturité, qui sont au fondement de nos propres conceptions juridico-normatives contemporaines en relation à la réconciliation décoloniale qui irait dans le sens de la restitution de l'autonomie des mondes de la vie autochtones. Je crois, en opposition à la thèse de Castro, que la renonciation contemporaine à actualiser le sens de l'œuvre de Las Casas constituerait un renoncement à transformer le monde qui construit son refuge dans un passé dystopique (eurocentrisme totalitaire). Las Casas formule à son époque une hétérochronotopie (orientation temporelle autre), le projet d'une autre Amérique plus juste ; tout comme la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones le fait aujourd'hui pour l'ensemble des continents, en actualisant plusieurs principes qui avaient été théorisés par Las Casas il y a plus de quatre siècles. Cela ne signifie pas que Las Casas avait raison sur toute la ligne – il n'exprimait qu'un point de vue situé en rapport à son expérience de vie, à ses convictions (changeantes), mais ce qui est significatif est qu'il fonde son écriture polémique sur une recherche juridique, politique et philosophique extrêmement rigoureuse⁷⁶. La juridicité de sa proposition est ce qui fait que sa critique, qui n'est qu'un point de vue marginal dans sa société, rejoint le cœur, la structure émotionnelle et rationnelle, bref le sens de sa société, et cela malgré qu'elle aurait préféré l'ignorer. Il fonde les référents normatifs et juridiques qui sont

⁷⁶ On pourrait aussi ajouter la dimension rhétorique qui est une partie fondamentale de sa recherche, manifeste dans le fait qu'il a publié un des plus grands *bestsellers* de la Renaissance européenne : qui est sa *Brève histoire de la destruction des Indes*, qui marquera l'imaginaire du monde entier : Las Casas, B. (2004). *A Short Account of the Destruction of the Indies*. (N. Griffin, trad.). Londres: Pinguin Books.

encore constitutifs de l'horizon de la justice dans le contexte contemporain, des principes qui remettent toujours en cause l'ordre de la colonialité et qui provoquent une résistance de l'ordre colonial en place qui se transforme par rapport à cette pression.

Comme je l'ai dit précédemment, bien que ces herméneutiques du soupçon se révèlent réductionnistes en respect de la complexité évolutive de l'œuvre lascasienne, leurs travaux de destruction des déformations eurocentriques et coloniales du symbole lascasien constituent un fondement de ma réflexion. La sévérité de ma critique – qui prend son sens depuis une problématisation différente de la leur – ne signifie pas que je rejette leurs interprétations, puisque celles-ci m'ont offert des hypothèses d'interprétations indispensables pour reconnaître la colonialité de l'œuvre de jeunesse de Las Casas et pour juger de son évolution subséquente.

De plus, en réponse aux travaux de Mignolo, je me suis questionné longuement sur la raison pour laquelle il propose que Las Casas fonde la colonialité du savoir, étant donné qu'il ne réfuterait pas l'idéologie de la conversion chrétienne (ce qui n'est pas exact d'ailleurs), mais que Guaman Poma de Ayala, qui semble adhérer à cette même doctrine pastorale de la conversion (et qui s'est volontairement converti), est interprété par Mignolo comme l'initiateur du paradigme décolonial de la connaissance. J'aurais aimé discuter de vive voix avec Mignolo pour éclairer cela, qui me semble être un paradoxe significatif pour éclairer l'épistémologie de la (dé)colonialité. Une réponse (réductionniste) serait de dire que Las Casas énonce sa vérité du point de vue européen, et que Guaman Poma de Ayala, situé de l'autre côté de la différenciation coloniale, énonce la même chose du point de vue autochtone. La question « qui parle? » est en effet fondamentale, mais ce paradoxe semble être ancré dans une réification du monde euro-américain comme eurocentrique, ce qui a, d'une part, pour effet de reproduire l'essentialisme racialisant de la modernité coloniale, et d'autre part, de saper épistémologiquement la possibilité de décoloniser le monde euro-américain, qui est le projet de Mignolo. C'est ce qui fait dire à Mignolo qu'il écrit, en référence à la

« différence impériale » (rapports Nord/Sud), depuis la perspective frontalière des « théories barbares⁷⁷ ». Cependant, en référence à la différence coloniale (ou du colonialisme interne à l'État-nation) – puisqu'il est professeur à Duke, de nationalité argentine, fils de parents immigrants italiens : donc Allochtone – son énonciation, en relation aux peuples autochtones et de sa théorie de la géopolitique de la connaissance, se situe dans le point de vue dominant, tout comme Las Casas. En refusant de se situer dans la tradition de Las Casas et en se situant dans la tradition (décoloniale) de Guaman Poma, Mignolo ne respecte pas l'énonciation (comme différenciation géopolitique) de son altérité autochtone, parle pour elle, et l'invisibilise ontologiquement.

En contraste avec ces interprétations destructrices du mythe de Las Casas, plusieurs études récentes ont porté leur regard sur la signification des textes de maturité de Las Casas saisie à travers le point de vue diachronique des transformations de son œuvre écrite. Je pense aux travaux de Zorrilla⁷⁸, de Bunsen⁷⁹, de Roldan-Figueroa⁸⁰ et de Brunstetter⁸¹. Bien que situés dans une perspective américaniste, ces auteurs ne parviennent pas, selon moi, à dépasser l'horizon de l'opposition féodal/moderne, restant en cela, implicitement, dans une interprétation eurocentrique, puisque l'enjeu de la (dé)colonialité reste en marge de leur interprétation. Dans les publications récentes, seule l'interprétation de Rolena Adorno est assez ambitieuse pour reconnaître l'œuvre lascasienne comme étant au fondement du texte de la société américaine⁸² (de

⁷⁷ Mignolo, W. (2000) *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, p.109.

⁷⁸ Zorrilla, V. (2018). From Theocracy to Natural Law: Consideration on Las Casas's intellectual Evolution. *Studies in Medieval and Renaissance History*, 13, 205-224.

⁷⁹ *Op. cit.* Cárdenas Bunsen, J. (2015). Manuscript Circulation, Christian Eschatology, and Political Reform... *Op. cit.*, Cárdenas Bunsen, J. (2014). Consent, Voluntary Jurisdiction and Native Political Agency in Bartolomé de las Casas' Final Writings...

⁸⁰ Roldán-Figueroa, R. (2019). Bartolomé de las Casas, His Theory of the Power of Bishops, and the Early Transatlantic Episcopacy. Dans Orique, D. T. et Roldán-Figueroa, R. (dir.). *Bartolomé de las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion* (99-126). Boston: Brill.

⁸¹ Brunstetter, D. R. (2019). Las Casas and the Concept of Just War, Dans *op. cit.*, Orique, D. T. et Roldán-Figueroa, R. (dir.). *Bartolomé de las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion...*

⁸² Adorno, R. (2007). *Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven: Yale University Press. Elle

son identité, de son imaginaire), lorsqu'elle écrit : « I found that all writers who are commonly read in the colonial canon could be inserted in the Las Casas – Sepúlveda matrix⁸³ ». La même auteure écrit à propos de la pertinence d'étudier les classiques de la période coloniale :

Las Casas is the point of convergence for these writers' many exchanges and efforts to make sense of and to give meaning to the history of Spain in the Indies and [...] to orient it toward the future. It is Las Casas whose figure and conscience hover over the entire proceedings. [...] When the national literatures of Latin America were established and consolidated in the nineteenth century, and when the authors of these respective, now nationalized works were canonized [...] the linkages among these figures [...] came to be forgotten. My goal here, therefore, is to speak to their connectedness. [...] In other words, by "founding role" I do not mean only those, such as Las Casas, whose works influenced others, but also those, such as Guaman Poma, in whose works such influence is registered. Influence does not really exist without the confirmation of one influenced; it is, as always, a relational matter. [...] The sixteenth- and early seventeenth-century accounts of conquests and controversy may strike us as interesting, but so what? [...] Yet some of these figures and the ideas they espoused have stepped out of the pages they authored and into the present. [...] Once we have understood that these literary monuments and artifacts of other peoples in other times are not simple objects of curiosity, irrelevant to our own, we face the next challenge: to avoid treating them anachronistically. The moment we recognize something that seems to look like ourselves [...] we discover our common humanity, and we can appreciate the currency of their struggles and their values today. But once we become comfortable with this, our expectations adjust accordingly, and we may expect them to exhibit an impossible consistency and to have all their conflicts and self-contradictions resolved; in short, we all too easily transfer to them the illusions we harbor about ourselves. Once again, they confound our expectations. At this point, in recognizing the shared humanity [...] between ourselves and

se situe en cela dans le sillon des interprétations de qui interprète Las Casas comme l'expression originaire américaine de la pensée critique moderne. Dussel, par exemple, avait reconnu que la praxis lascasienne reposait sur la reconnaissance des peuples autochtones lorsqu'il écrit « Las Casas attained the maximal critical consciousness by siding with the oppressed Other ». *Op. cit.*, Dussel, E. (1995). *The Invention of the Americas...* p.72. Une interprétation similaire a été défendue dans Gutiérrez, G. (1993). *Las Casas. In Search of the Poor Jesus Christ*. (R. R. Barr, trad.). Maryknoll : Orbis Books. Contrairement à cette interprétation, je proposerai que Las Casas n'a jamais en fait quitté le côté de sa propre tradition, laquelle il entend réformer par la reconnaissance des résurgences autochtones. Bien qu'il médiatise le conflit, il ne traverse pas la différence coloniale, il atteint une conscience critique que je nommerai « frontalière », à partir d'un enracinement dans sa propre tradition et d'une ouverture à l'altérité, mais jamais transformation en l'altérité.

⁸³ *Op. cit.*, Adomo, R. (2007). *Polemics of Possession in Spanish American Narrative...* p.XI.

those whose long-ago words we study, the principle of a false currency appears, and we are again required to take stock: we are required to understand that we do not—and cannot—fully understand their lost experiences. We cannot step into their shoes. If we're reflective enough, we understand that this awareness of our inadequacy matters, and that it matters very much. In our studies or even in trying to render such texts in translation, we can never claim, naively, to have captured the spirit of the original. There are indeed areas of impenetrability, and these blind spots in our understanding are important to keep in mind, too. In short, the exhilaration of surprise, the pleasure of the sense of shared human experience, and the puzzlement at the conundrums that remain in our exploration of these artifacts provide us with the aesthetic and intellectual pleasures of looking at them, even as they challenge us to look at ourselves, our primitive assumptions about their cultures, our naïve expectations about the simplicity and crudeness of their meanings, and, hence, the folly of our illusions about ourselves. I have long considered Guaman Poma one of my best teachers. What I mean is that his twelve-hundred-page manuscript helped me to generate, for myself, the questions about it—the conditions of its emergence, the meanings of its contents, and its situation within a larger forum—that demanded answers. [...] Insofar as the meanings of sovereignty, the struggle for justice, the human and civil rights of peoples, and the desire to interpret and understand them are constants of our world today, their rehearsal in the realm that the court councilor to Ferdinand and Isabel, [...] provides the first theater of such intercontinental military and political operations in the early modern period.⁸⁴

Cette tradition américaine initiée dans les écrits de Las Casas, prend le sens, selon Adorno, d'une polémique sur la possession du territoire et sur les autorités pouvant exercer le gouvernement – ce qui m'amène à la question de recherche qui oriente ce mémoire : quelle est la signification et quel est le sens de l'œuvre de Las Casas aujourd'hui, dans l'ère de la réconciliation au Canada ?

J'ai proposé plus haut qu'il faille saisir le projet de la réconciliation comme un *devenir*. Or, en prenant au sérieux le « tournant ontologique⁸⁵ » de l'épistémologie contemporaine, je propose comme interprétation du sens de l'œuvre de Las Casas que

⁸⁴ *Ibid.*, p.15-19.

⁸⁵ *Op. cit.*, Gadamer, H.-G. (2018). *Vérité et méthode...* Maldonado-Torres, N. (2007). On the Coloniality of Being. Contributions to the Development of a Concept. *Cultural Studies*, 21:2-3, 240-270.

celui-ci doit tout autant être interprété en tant que *devenir*, dont la signification dépasse son énonciateur originaire pour se transformer en s'actualisant par le dialogue qu'entreprend l'Inca Guaman Poma de Ayala avec cette orientation décoloniale de la réconciliation. En outre, le sens de cette orientation transculturelle de la réconciliation doit être interprété comme la constitution d'une tradition transculturelle décoloniale qui est actualisée dans l'ère contemporaine de la réconciliation au Canada. L'efficiencia historique de la polémique et de la rhétorique lascasienne, particulièrement de son œuvre de maturité, proviendrait, selon notre interprétation, de son ancrage juridique, qui confère une autorité et une force éthique à cette pensée dont la visée est de créer une brèche au paradigme de l'eurocentrisme – transformation onto-épistémique qui advient de la reconnaissance de la légitimité des résurgences autochtones (chapitre V).

La structure argumentative du mémoire est fondée sur cette idée de *devenir* (ou parcours) de la réconciliation, que l'on retrace chronologiquement depuis la « conversion » de Las Casas (chapitre II), jusqu'au dialogue anachronique avec Guaman Poma de Ayala (chapitre V). Pour interpréter ce parcours, une « herméneutique de soupçon⁸⁶ » est d'abord nécessaire pour dévoiler l'articulation originaire entre la réconciliation et la *colonialité* du devenir des Amériques. Il s'agira, dans cette reconstruction du parcours de la pensée de Las Casas, de reconnaître la dynamique de la réconciliation coloniale, puis d'interpréter comment, peu à peu, l'horizon de la décolonialité apparaît dans le devenir de l'œuvre de Las Casas.

⁸⁶ Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil.

CHAPITRE II

DE LA « CONVERSION » DE LAS CASAS : ÉMERGENCE DU PATHOS DE LA RÉCONCILIATION AMÉRICAIN

L'objet de ce premier chapitre est de comprendre ce qui a poussé Las Casas, au départ prêtre et *encomendero*⁸⁷, à devenir un agent réformiste de l'ordre colonial. Ce que l'historiographie a appelé la « conversion » de Las Casas, c'est l'évènement mythifié par lequel il aurait « libéré » les esclaves autochtones qu'il exploitait et dont il était propriétaire pour devenir un militant de la « cause indienne⁸⁸ » voulant abolir l'esclavagisme et la déshumanisation génocidaire que provoqua le colonialisme. Une partie de l'argument sera critique lorsqu'elle s'attachera à la déconstruction des processus de distorsion de la réalité qu'a opérés l'historiographie dominante, et l'autre sera réflexive dans une visée de reconstruction et de dévoilement d'une nouvelle interprétation de cet évènement qui n'est plus comprise par le sens théologique de la

⁸⁷ Propriétaire d'esclaves autochtones.

⁸⁸ Lorsque j'utilise la notion coloniale « Indien », celle-ci n'est pas synonyme de sociétés précolombiennes. Les sociétés précolombiennes existent en soi et pour soi, tandis que l'« Indien » – qui est l'ancêtre de l'« Autochtone », n'existe pas vraiment en soi, c'est le mode de production colonial qui produit ce mode d'être (ethnique, juridique, politique, économique, social, etc.). Nous utilisons les guillemets pour souligner la dimension coloniale et raciste de cette notion historique. Lorsqu'il n'y a pas de guillemets, c'est parce que les auteurs cités l'écrivent tel quel. Tandis qu'il y a un processus colonial pour éliminer les « mauvais Indiens » et pour intégrer et exploiter les « bons Indiens », il y a de l'autre côté ontologique de cet antagonisme, les sociétés autochtones qui résistent contre cet assujettissement-exclusion (hiérarchisation raciste) en militant pour que soit reconnue leur souveraineté et le pouvoir de se nommer eux-mêmes en tant que collectivité (leur existence en soi et pour soi, égale aux nations euro-américaines). Cependant, les sociétés précolombiennes doivent contextuellement utiliser leur statut de sujet de droit colonial pour faire avancer la reconnaissance de leurs territoires ancestraux. Dans ce processus, ce sont les tribunaux euro-américains qui définissent ce qu'est un titre ancestral, un Autochtone et son droit sur ce territoire. Muldoon écrit à ce sujet: « Indigenous people are effectively engaged in a double game – non-Aboriginal and Aboriginal – in which one of the main drivers for participation in the former is the desire to bolster and create more autonomy for the latter. It is because they must live this condition of interiority-exteriority that indigenous engagement in the game can (and perhaps sometimes needs to) take the form of disrupting the game itself. Such action is important, not simply it draws attention to the contingency and partiality of the game, but because it points to the need for another form of politics in which the constitutional foundations of the existing order can be scrutinized and contested ». *Op. cit.*, Muldoon, P. (2008). 'The Very Basis of Civility' : On Agonism, Conquest, and Reconciliation... p.134.

catégorie « conversion », mais par une reconstruction historique de cette catégorie qui correspond au phénomène psycho-social de « transformation de l'ethos ». Ce premier chapitre articule les trois domaines d'enquête généalogique : l'axe de la vérité (« a historical ontology of ourselves in relation to truth through which we constitute ourselves as subjects of knowledge⁸⁹ »), l'axe du pouvoir (« a historical ontology of ourselves in relation to a field of power through which we constitute ourselves as subjects acting on others ») et l'axe de l'éthique (« a historical ontology in relation to ethics through which we constitute ourselves as moral agents⁹⁰ »). On retrace comment le pouvoir pastoral, par la vérité à laquelle il enjoint Las Casas de se lier, fera advenir une nouvelle forme de subjectivité marquée par un pathos de la réconciliation.

Pourquoi et comment Las Casas est-il devenu le « protecteur des Indiens » alors qu'il était auparavant le dirigeant d'une exploitation esclavagiste ? L'argument présenté dévoilera que le moteur originaire de ce parcours de la réconciliation fut un *pathos*⁹¹

⁸⁹ Foucault, M. (1984) On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. Dans Rabinow, P. *Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, p.351.

⁹⁰ *Ibid.*, p.351.

⁹¹ Le concept de *pathos* provient originellement de la rhétorique, et signifie en grec ancien la « passion » de l'auditoire, l'état d'esprit que le rhéteur veut faire advenir, ainsi que la disposition à partir de laquelle le rhéteur s'appuie pour le convaincre, pour le transformer (contingence). Aristote écrit que l'efficacité de l'art de convaincre s'appuie sur une étude et la connaissance des mœurs, des valeurs (vertus) et des passions de l'auditoire, et est en cela une branche de la politique (moralité). Aristote (1991). *Rhétorique*. Paris : Librairie générale française, p.83-85. C'est à partir de ce pathos, comme l'écrivent d'autres auteurs, qu'advient la « communauté d'esprit effective » qui est la condition « d'influer au moyen du discours sur l'intensité d'adhésion d'un auditoire à certaines thèses ». Perelman, C., Olbrechts-Tyteca, L. (1958). *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique, Deux tomes*. Paris : PUF, p.18. Il faut que l'ethos (le caractère) ainsi que le logos (discours) du rhéteur se forment pour embrasser les dispositions morales de l'auditoire (pathos) pour former cette communauté d'esprit. Le pathos, le logos et l'ethos sont donc en relation dialectique (se transforment par leur relation). En déclenchant le pathos de l'auditoire, le rhéteur efficace « réussit à accroître cette intensité d'adhésion de façon à déclencher [...] l'action » (*ibid.*, p.59). C'est-à-dire que la (trans)formation du pathos par le rhéteur permet à l'altérité de se transformer. Il y a une conversion, au sens large, qui s'opère. L'intensité d'adhésion, continuent les auteurs, se rapporte non pas à la croyance, « mais bien plutôt par les obstacles que l'action surmonte, les sacrifices et les choix qu'elle entraîne et que l'adhésion permet de justifier » (p.65). Seule la rhétorique « permet de comprendre nos décisions » (p.62). La notion d'ethos est aussi présente dans l'œuvre de maturité de Foucault. Elle devient en fait primordiale chez cet auteur pour amorcer son tournant éthique : « je dirais qu'il s'agit essentiellement, en passant de la notion de savoir-pouvoir à la notion de gouvernement par la vérité, de donner un contenu positif et différencié à ces deux termes de savoir et de pouvoir ». Foucault, M. (2012). *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. Paris : Seuil/Gallimard, p.13. Pour Foucault, l'« ethos » se réfère « à l'attitude morale ». Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris : Seuil/Gallimard, p.356. Le terme ethos, dans l'analytique de la du gouvernement par la vérité de Foucault, est

institué dans la conscience de Las Casas par le pouvoir pastoral dominicain, pathos qui instilla chez cet Espagnol une crainte permanente de la condamnation divine, inquiétude radicale qui provoquera la transformation de son ethos, et qui ne le quittera jamais, jusqu'à sa mort. Plutôt que d'en rester à une description psychologique (pathos, conscience, crainte, inquiétude) ou théologique (rapport à Dieu) telle que le font nombre d'auteurs (ce qui relève d'une causation solipsiste), ce pathos sera interprété sociologiquement en tenant compte d'une manière centrale des processus sociaux et des structures institutionnelles qui permettent son avènement. Ainsi, la transformation de l'ethos de Las Casas sera saisie d'une manière dialectique, soit dans les relations et les négations qui l'ont fait advenir. Il y a un nombre important de médiations symboliques à prendre en compte pour ne pas glisser dans une interprétation réductionniste. Il y a le rapport à sa société (impériale, coloniale, patriarcale, caractérisée par un État nationalisant, etc.), à sa culture (chrétienne : la Révélation du texte, et humaniste), aux institutions chrétiennes (saisi par le concept de « pouvoir pastoral ») : qui inclut les dispositifs⁹² que sont le sacrement de pénitence et de réconciliation, la confession, l'ordre de la hiérarchie ecclésiastique et son rapport à l'État, la *parrèsia*, etc.⁹³), les rapports interpersonnels (dont le sens dépend toujours de leur imbrication avec les institutions), puis le rapport à soi (toujours compris

théoriquement lié à la vérité (comme véridiction) et à la politique : « si on prend la question du pouvoir [politique], en la replaçant dans la question plus générale de la gouvernementalité [...] comme un champ stratégique de relations de pouvoir, au sens le plus large du terme [de conduire la conduite des hommes] [...] dans ce qu'elles ont de mobile, de transformable, de réversible [...] la réflexion [...] ne peut pas ne pas passer [...] par l'élément qui serait défini par le rapport de soi à soi. [...] [R]elations de pouvoir-gouvernementalité-gouvernement de soi et des autres-rapport de soi à soi, tout ceci constitue une chaîne [à partir de laquelle] on doit pouvoir [...] articuler la question de la politique et la question de l'éthique ». *Ibid.*, p.242. Il écrit ailleurs : « [C]e qui rend [...] nécessaire le dire-vrai avec le Prince, c'est le fait que la manière dont il gouvernera la cité dépende de son *ethos* (de la manière dont il se constitue, lui individu, comme sujet moral [...]) [L]'*ethos* du Prince [...] est ce qui est accessible au discours vrai et se forme à partir du discours vrai qu'on lui adresse [...] [L]'*ethos* est le lien, le point d'articulation entre le dire-vrai et le bien-gouverner [...] l'*ethos* comme objectif de la pratique *parrésiasique* [...] ». Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II : Cours au Collège de France, 1983-1984*. Paris : Seuil/Gallimard, p.60.

⁹² Agamben définit ce concept d'une manière très générale : « tout ce qui a, d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants ». Agamben, G. (2014). *Qu'est-ce qu'un dispositif*, Paris : Rivages poches, p.30-31.

⁹³ Je reviendrai sur ces concepts pour les définir dans ce chapitre.

dialectiquement *en rapport* avec les autres individus, les institutions et la société⁹⁴). C'est à travers le jeu de l'ensemble de ces médiations que l'on interprétera l'évènement de la transformation de l'ethos du jeune Las Casas.

Aucun auteur à ma connaissance n'a abordé la dimension du pouvoir pastoral et son rôle constitutif de la soi-disant conversion de Las Casas. Si la dimension religieuse de ce phénomène a très souvent été abordée, celle-ci est presque toujours comprise selon le point de vue théologique de sa relation avec Dieu. Dans une perspective sociologique, comprendre un processus de transformation sociale par la relation entre un individu et un Dieu (qui est un objet textuel et imaginaire) revient à se commettre au psychologisme : penser l'individu indépendamment des processus sociaux qui l'ont fait advenir. En tension avec ce schème d'interprétation réductionniste, nous proposons une interprétation originale qui déplace le regard analytique de la médiation théologique vers les médiations sociopolitiques (problématique du gouvernement de soi et des autres) : la performance du pouvoir pastoral dominicain comme *parrêsia* prophétique (véridiction courageuse à l'altérité sur l'état « d'aveuglement sur soi⁹⁵ » et sur le sens de son devenir imminent). L'importance de cette dimension performative, outre le fait qu'elle soit l'angle mort du champ de recherche des études lascasiennes, vient du fait qu'elle est en fait le locus originaire de la contradiction qui fait advenir, lorsque Las Casas choisi de la reconnaître comme vraie, le pathos de la réconciliation dans la conscience de ce dernier, ce qui le mènera à transformer son ethos⁹⁶. En d'autres

⁹⁴ Mead, G. H. (2006). *L'esprit, le soi et la société*, Paris : Presses universitaires de France.

⁹⁵ Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II : Cours au Collège de France*, 1983-1984. Paris : Seuil/Gallimard, p.16-27.

⁹⁶ « [T]he equation of religion with belief is a fairly recent and Western development. Other scholars question both ideas, suggesting that performance, not belief, as a more appropriate candidate for the constitutive element of religion. Anthony Kubiak, for instance, describes religion as 'ontologically charged theatricality' [...] The act is primary, though always historically and culturally specific. Similarly, if religion is a performative, it is not the religious faith that precedes the act, but the other way around. It is the act that precedes and produces religious faith as its retroactive foundation [...] such practices are the very mechanism that generate belief. [...] Belief, in this formulation, is an effect. [...] So one does not merely or primarily believe one's religion. One does one's religion. [...] Such performances are always produced in relation to, or situated within, a pre-existing set of historically and culturally specific, materially and/or discursively operative institutions and regimes of representation that define performance's horizons and map its

termes, notre hypothèse est que ce ne serait pas les Écritures ou la « raison » (comprise individuellement) qui lui firent réinterpréter la vérité de son monde et de lui-même, mais la vérité que lui intime le pouvoir pastoral qui lui fit problématiser, puis réinterpréter son rapport à sa société, aux institutions et à lui-même.

Je montrerai dans le moment « reconstruction réflexive » de ce chapitre, que l'objet de cette (re)connaissance initiale qui initie son parcours de la réconciliation est, *négativement*, le pouvoir pastoral qui lui refuse sa confession – et donc sa *réconciliation* avec Dieu – et qui lui rappelle son propre devoir, parce qu'il était lui-même pasteur, qui l'obligeait en tant que prêtre à travailler pour le salut des colons espagnols, étant donné que le colonialisme barbare et tyrannique conduisait ses participants (et même, la nation-impériale entière) à la damnation éternelle. Cette négation que lui intime le pouvoir pastoral est l'élément clé qui constitua le pathos qui fit advenir le parcours de la réconciliation de Las Casas. Ainsi, plutôt que de comprendre que Las Casas, en tant que « sujet pieux et rationnel », serait l'inventeur et l'initiateur du parcours de la réconciliation, notre interprétation montre que c'est l'institution pastorale de la réconciliation qui fait advenir l'œuvre de Las Casas⁹⁷.

Ce chapitre débutera par une mise en contexte historique de l'articulation non problématique entre la vie du jeune Las Casas et de la société coloniale jusqu'à sa « conversion ». Ensuite, j'analyserai de manière critique le mythe de la « conversion » lascasienne et proposerai une interprétation du sens normatif et idéologique de ses représentations mythifiées. Après cette partie critique, je présenterai l'évènement déterminant du sermon de Montesinos comme l'avènement d'une lutte pastorale du

possibilities. [...] [S]uch a conception [...] is not opposed to the individual believing agent; on the contrary, performance is the necessary scene of such agency. Performance is the very mode [...] through which such agency and belief is 'articulated' (not expressed) and comes into being as culturally intelligible ». Lance Gharavi. (2012). Introduction. Dans Gharavi, L. (dir.), *Religion, Theatre, and Performance. Acts of Faith*, New York : Routledge, p.18-19.

⁹⁷ Dans les prochains chapitres, on verra comment Las Casas va transformer et mener dialectiquement ce parcours de la réconciliation en transformant les frontières symboliques de son monde.

Nouveau Monde. Je devrai faire un excursus théorique pour présenter quelques concepts, tels que ceux de *parrésia* et de pouvoir pastoral, pour enfin dévoiler une interprétation réflexive visant à rétablir l'intelligibilité de cet évènement historique et conclure (provisoirement) la déconstruction du mythe. Pour conclure le chapitre, j'interpréterai la signification de la transformation de l'ethos de Las Casas à partir des tensions sémantico-historiques imbriquées dans la notion de « conversion », pour comprendre comment la notion dualiste chrétienne de la conversion peut intervenir dans les interprétations mythifiées que l'historiographie a produites.

2.1 Éléments de contextualisation

Né en 1484, Las Casas avait neuf ans lorsqu'il fut témoin du retour transatlantique de Christophe Colomb à Séville en 1493. Le père ainsi que l'oncle de Las Casas devinrent des *conquistadors* (puis *encomenderos*) en participant à la deuxième expédition et aux « conquêtes » de Colomb (1493-1496). Au retour de son père en Espagne, le jeune Las Casas reçut de celui-ci un esclave arawak⁹⁸. À cette époque, Las Casas étudiait pour devenir clerc (entrée dans l'ordre ecclésial), statut qu'il reçut en 1501⁹⁹. Il se rendit en 1502, à l'âge de 18 ans, dans les Amériques pour s'occuper de l'entreprise d'exploitation agricole de son père et travailler comme catéchiste auprès des colons espagnols de l'île d'Hispaniola. À propos de l'esprit sociétal qui présidait à son arrivée dans le Nouveau Monde, il écrivit :

Avant qu'aucun de nous ne sautât à terre, quelques-uns des [E]spagnols accourus sur la place, nous annoncèrent : « Les nouvelles sont très bonnes. On a trouvé de l'or [...] Et puis nous sommes en guerre contre les Indiens, ce qui nous permettra

⁹⁸ La reine ordonna, au mois de juin 1500, que soient retournés dans les Indes tous les esclaves capturés se trouvant sur la péninsule ibérique. Orique, D. T. (2019). *To Heaven or to Hell. Bartolomé de las Casas's Confesionario*. University Park: The Pennsylvania State University Press, p.7.

⁹⁹ *Ibid.*, p.7.

de faire beaucoup d'esclaves''. Tout le monde en conclut que nous arrivions à un heureux moment¹⁰⁰ !

C'est dans cet esprit enthousiaste, colonial, extractiviste et esclavagiste que Las Casas participa à plusieurs razzias esclavagistes dans la province de Higüey, sur l'île d'Hispaniola, en récompense de quoi, le gouverneur lui octroya des terres et un village complet d'Autochtones réduits à l'esclavage (*repartimiento*) dans la région minière de la Concepción. À propos de l'économie politique coloniale et de l'institution des *encomiendas*, Mahn-Lot écrit :

Même en dehors de ces guerres occasionnelles et affreusement cruelles, la situation légale des indigènes était terrible. Il avait semblé naturel à la Couronne d'encourager les colons, aux prises avec mille difficultés pour faire valoir les terres qu'ils s'étaient attribuées, en leur donnant gratuitement la main-d'œuvre qui leur faisait défaut. On eut recours pour cela à un système qui existait dans la péninsule ibérique depuis la Reconquête : l'*encomienda*, dite aussi *repartimiento*. [...] En fait, l'*encomienda* mit les Indiens à la merci de leurs conquérants. Ceux-ci exigèrent d'eux des travaux au-dessus de leurs forces, surtout dans les mines. Les fonctionnaires royaux ne montrèrent aucun souci d'humanité [...] traitant les indigènes comme un simple bétail humain, et séparant les membres d'une même famille. Les colons [...] étaient venus aux îles poussés par la *codicia* (cupidité), la soif de s'enrichir. Or la plus grande richesse de l'île, c'était les esclaves...¹⁰¹

En tension avec ce que le mythe de la « découverte » nomma « rencontre » entre différentes civilisations, la réalité de cet épisode historique qu'est la colonisation des Amériques par les empires européens pourrait être mieux décrite par les notions suivantes : guerres d'invasion illégales, exploitations esclavagistes et tentatives de destruction des sociétés précolombiennes. Armando Lampe écrit :

¹⁰⁰ *Op. cit.*, Las Casas, B. (2002). *Histoire des Indes*. (Volume 1)...p.712.

¹⁰¹ *Op. cit.*, Marianne Mahn-Lot. (1991), *Bartolomé de las Casas. L'évangile et la force*...p.15-16.

The Caribbean was the region where Spanish (and other Europeans) first colonized and exploited indigenous inhabitants of America. As a result of these intrusive and destructive patterns, the consequent decline of the native population was in most case dramatic [...] In 1497, the system of tribute and forced labor was established on the island of Hispaniola [...] *According to Enrique Dussel, collaboration between bishops and encomenderos characterized the Church's model for this period [of 1503-1528]. Against this model, an initial prophetic moment was engendered by the first group of Dominican friars who arrived in 1510 in La Española.* [...] The future Dominican friar and bishop, Bartolomé de las Casas, would join this prophetic group. [...] While in Cuba in 1514, he experienced a profound spiritual crisis – resulting in his first conversion – after he recognized the contradiction of being simultaneously a priest and an encomendero. Accordingly, at that same time, Las Casas was inspired to liberate the indigenous workers on his encomienda and to struggle to reform the whole system – to achieve a “total remedy”¹⁰².

La fin de cette citation est très significative, car elle contient le mythe contre lequel se pose la prochaine section. Dans ce texte qui date de 2019 et qui est revu par les plus grands lascasiens contemporains, est reproduit le mythe qu’il libéra ses esclaves, ce qui n’est pas le cas.

2.2 Le mythe de la conversion providentielle de Las Casas

Le mythe (représentation qui distord la réalité) de la « conversion » lascasienne apparaît dans les discours qui représentent un jeune Las Casas qui, ayant pris conscience que la réduction des Autochtones à l’esclavagisme violait la loi divine et constituait en cela un péché mortel, serait devenu un critique du colonialisme et aurait rendu la liberté à ses esclaves. Un exemple de cette représentation erronée de l’histoire est celle-ci : « Bartolomé first cut off what shackled him by dispossessing his farm,

¹⁰² Lampe, A. (2019). Las Casas and African Slavery in the Caribbean: a Third Conversion, dans Orique, D. T. et Roldan-Figueroa, R. (dir.). *Bartolomé de las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion*. Boston: Brill, p.423. Mes italiques.

mines, and indigenous workers [...] that is, he made restitution in the form of restorative justice¹⁰³ ». Contredisant historiquement cette représentation mythifiée (hagiographique), Las Casas écrit lui-même dans l'*Historia de las Indias* qu'il ne rendit point la liberté à ses esclaves en 1514, plutôt, il les remit au gouverneur dans le but de s'en libérer lui-même pour pouvoir assurer son rôle social, celui de pasteur (parrésiasite prophète) dans la colonie. Il est donc faux sur le plan empirique de prétendre que les actions de Las Casas, à cette époque, visent la liberté des Autochtones ou une forme de justice réparatrice. Plutôt, ses deux prochaines actions seront de réformer et de justifier le système colonial qui se fonde sur la dépossession des sociétés précolombiennes, ainsi que de travailler à l'évangélisation (assimilation) des Autochtones.

Un autre aspect mythique de l'interprétation de la « conversion » lascasienne est la croyance que cette transformation de son *ethos* aurait émergé à la manière d'une illumination providentielle¹⁰⁴. Ces interprétations théologiques et/ou hagiographiques – qui identifient comme cause de sa conversion une « quête personnelle », « l'usage de la raison », « la dynamique providentielle », « une intuition énigmatique d'être appelé

¹⁰³ *Op. cit.* Orique, D. T. (2019). *To Heaven or to Hell. Bartolomé de las Casas's Confessionario...*p.8. Un autre exemple : « C'est ainsi qu'il va libérer volontairement ses Indiens ». Mora-Rodriguez, L. (2012). *Bartolomé de las Casas. Conquête, domination, souveraineté*. Paris : PUF, p.35. Un autre exemple : « Bolstered by Scripture, conditioned by his association with the dominicans, and burned by experience, Las Casas freed his encomienda Indians and prepared his sermon ». Clayton, L. (2011). *Bartolome de Las Casas and the Conquest of the Americas*. Chichester: Wiley-Blackwell, p.50

¹⁰⁴ On trouve un exemple de cette représentation dans un article intitulé « Reason, Providence, and Testimony in the Conversion of Bartolomé de las Casas : a Theological Reading » dans lequel l'auteur écrit : « Las Casas's conversion was born of a process of personal searching in the midst of great conflicts and tensions related to the reality and society that surrounded the Sevillian adventurer... the change of attitude shown by the doctrinero Las Casas, from *encomendero* to defender of the Indians, can be explained by three elements that moved him beyond his attempt to justify the established system. These elements are the use of reason, the dynamics of providence, and the testimony of life – especially that of his friend Pedro de Renteria » p.310. Un autre auteur interprète sa conversion de manière réductionniste (voire quasiment miraculeuse) : « ever since that day, half a century earlier, in which he had the enigmatic intuition of being called to a prophetic vocation. For Las Casas, that kairotic occasion was linked to a biblical text: Ecclesiasticus 34:20–21. “To offer a sacrifice from the possessions of the poor is like killing a son before his father's eyes. Bread is life to the destitute, and to deprive them of it is murder.” As in the most famous case of another Catholic bishop, St. Augustine, the reading of a biblical text, in a rather mysterious way, forged a sense of unique identity, vocation, and mission ». Rivera-Pagán, L. N. (2015). A Prophetic Challenge to the Church: The Last Word of Bartolomé de las Casas. Dans *Essays from the Margins*. Cambridge: The Lutterworth Press, p.5-6.

à une vocation prophétique¹⁰⁵ », etc. – sont réductionnistes, étant donné qu’elles font abstraction de la dimension sociologique fondamentale qui initie la transformation de son ethos et qui est, et je le montrerai à partir des textes qu’a lui-même écrits Las Casas sur le sujet, le pouvoir pastoral dominicain. En liant de manière erronée la soi-disant conversion providentielle de Las Casas au mythe de la libération de ses esclaves, ce discours reproduit le mythe occidentaliste du « colonialisme humanitaire », discours dans lequel Las Casas représente au fond l’idée normative de la culture européenne et euro-américaine contre les pathologies (accidents) du « colonialisme barbare¹⁰⁶ ». En somme, ces discours qui distordent la réalité ont une fonction normative et idéologique forte : soit celle de produire une version « idéale », de sanctifier Las Casas comme le « Protecteur des Indiens » qui est en fait l’image mythique du colonialisme humanitaire. Je reviendrai sur ce mythe en conclusion de chapitre.

2.3 La transformation de l’ethos du jeune Las Casas : l’origine pastorale du *pathos* de la réconciliation

Comment alors, interpréter d’une manière non réductionniste la « conversion » de Las Casas ? Pourquoi renonça-t-il à sa position et à son statut socio-économique d’*encomendero* (propriétaire d’esclaves) et aux privilèges qui y sont associés ? Pour répondre à ces questions, notre interprétation se basera principalement sur l’aporécit qu’en fait Las Casas dans le troisième tome de l’*Histoire des Indes* (*Historia de las Indias*¹⁰⁷). L’hypothèse de lecture que je mets de l’avant est que cette transformation

¹⁰⁵ Voir citations ci-haut.

¹⁰⁶ Cette opposition sémantique – qui fait échos à certains discours contemporains – entre « colonialisme humanitaire (chrétien) » et « colonialisme barbare » structure tous les textes et la pensée de Las Casas.

¹⁰⁷ Las Casas écrit cet ouvrage monumental entre 1527 jusqu’à environ 1560 et demanda qu’il ne soit publié que quarante années après sa mort. Son sort sera différent, car il ne sera redécouvert et publié qu’à la fin du 19e siècle. Las Casas écrit « qu’elle ne soit pas publiée avant l’heure, parce que cela n’a pas de raison d’être, et ne serait d’aucun profit ». Las Casas, B. (2002). (2002). *Histoire des Indes*. (volume 3). (J.-P. Clément et J.-M. Saint-Lu, trad.) Paris : Seuil, p.32. Vraisemblablement, Las Casas ne croyait pas que son histoire et sa vérité allaient pouvoir être écoutées. Un auteur écrit sur ce contexte politique : « On a déjà insisté [...] sur les menaces ou incertitudes de la conjoncture politique

éthique doit être comprise principalement à partir de la situation structurante que constituent les dispositifs du pouvoir pastoral ; sa conversion fut provoquée par une expérience de négation imposée par son pasteur dans le *rituel de confession* (sacrement de pénitence et de réconciliation). L'effet de cette négation du pardon de Dieu que lui imposa son autorité/altérité pastorale est que cette obligation chrétienne de réconciliation créa la structure motivationnelle – ce que je nomme « pathos de la réconciliation » – qui le poussera à abandonner son rôle d'*encomendero* et à rechercher de nouvelles modalités d'actions inédites vers sa rédemption. Je répète, ce n'est pas l'Écriture (dimension théologique) qui lui fit transformer son éthique, mais l'intercession de son pasteur qui lui fit remettre en question sa vision du monde.

L'historien David Thomas Orique propose que deux événements aient provoqué la transformation de son ethos : le déni de réconciliation que lui imposa son confesseur dominicain, puis en amont de cet événement, le sermon de Montesinos en 1511¹⁰⁸. Pour comprendre ce phénomène et pour en reconstruire la logique, on doit revenir au début de cette chaîne d'événements, à l'arrivée des dominicains dans les Amériques en 1510.

2.4 Le sermon de Montesinos

Dans l'*Historia de las Indias*, Las Casas écrit que c'est en 1510 que l'ordre de Saint-Dominique arriva dans les Amériques. Quatre religieux (fray Domingo de Mendoza, qui recruta Pedro de Córdoba, Antón Montesinos et Bernardo de Santo Domingo)

au début du règne de Philippe II, et sur le fait que les nouvelles orientations officielles étaient bien peu favorables au développement des généreuses tendances indiophiles. [...] Bataillon fait une esquisse de l'ambiance pesante qui régnait en Espagne à la fin de 1552 – autodafès de Valladolid, nouvel Index expurgatoire, arrestation de l'archevêque Carranza, ami de fray Bartolomé [accusé de luthéranisme] –, et de la politique coloniale de l'exploitation maximale instaurée par le nouveau roi, avec la perte d'influence du défenseur des Indiens qui en découle. [...] nous pourrions ajouter l'effet décourageant de quelques nouvelles des Indes, telle la guerre contre les Lacandons (au début de 1559), entreprise à la demande des missionnaires [...] ». Saint-Lu, A. (2002). Introduction. Dans *op. cit.*, Las Casas, B. (2002). *Histoire des Indes*. (volume 1). . . p.33.

¹⁰⁸ *Op. cit.* Orique, D. T. (2019). *To Heaven or to Hell. Bartolomé de las Casas's Confesionario*. . . p.7-8.

apportèrent le zèle de l'ordre dominicain réformé dans les Amériques¹⁰⁹. Las Casas décrit en ces termes le contexte génocidaire conduisant à l'intervention des dominicains dans les mœurs de la colonie :

[L]es [*encomenderos*] qui [...] possédaient [les Autochtones réduits à l'esclavage] ne commençant à se soucier davantage d'eux que si c'étaient des animaux inutiles que lorsqu'ils étaient morts, car alors ils leur faisaient défaut, pour extraire l'or des mines et pour les travaux des champs [...] tous, autant qu'ils étaient, faisaient passer la santé, la vie et le salut de ces pauvres gens [...] après leurs intérêts particuliers et temporels. [...] [L]es [dominicains] commencèrent à relier le droit et les faits, et à discuter entre eux de la laideur et de l'énormité d'une injustice aussi inouïe [...] [Ils] trouvèrent plus de courage pour extirper totalement cette horrible manière d'injustice tyrannique [...] [I]ls savaient bien qu'il serait tout à fait nouveau et scandaleux et réveiller des personnes qui dormaient d'un sommeil si profond, si abyssal, si insensible, ils décidèrent, après y avoir à plusieurs reprises mûrement réfléchi, de parler de cela publiquement en chaire, et de déclarer l'état dans lequel se trouvaient les pécheurs de notre nation [...] en leur disant, s'ils mouraient sans en sortir, quelle récompense ils recevraient après leur vie d'inhumanité et de convoitise¹¹⁰.

Ils écrivirent et signèrent en communauté le sermon qui allait être livré par Montesinos, un dominicain possédant, selon Las Casas, une série de qualités qui le qualifiaient au rôle de parrésiasite-prophète. La vérité chrétienne que les dominicains affirmèrent est un impératif moral contenu dans les dix commandements – « Tu ne tueras point » – ainsi que la loi de l'Évangile – « Aime ton prochain » – qu'ils actualisèrent en Amérique au-delà du monde chrétien. Dénoncer ce péché revenait à confronter la forme que prenait l'institution du colonialisme, et fit advenir une contradiction sociétale. Pour qu'elle soit efficiente – produire une suspension momentanée du sens de l'ensemble cohérent société-culture-identité – la performance prophétique d'une crise

¹⁰⁹ Ce mouvement réformiste des dominicains était une réponse à la crise sociale causée par la corruption généralisée du clergé européen à la veille de la réforme luthérienne. Ce mouvement réformiste radical réactualisa les valeurs de l'Église primitive : pauvreté, sacrifice de soi, défense des pauvres, etc. Dussel, E. (1970). *Les évêques hispano-américains : Défenseurs et évangélisateurs de l'Indien. 1504-1620*. Wiesbaden : F. Steiner.

¹¹⁰ *Op. cit.*, Las Casas, B. (2002). (2002). *Histoire des Indes*. (volume 3). .p.22-24.

morale de la société par l'évocation de la loi divine fut imbriquée dans le dispositif rituel qu'est la messe. L'objet de cette performance n'était pas la transmission de la connaissance doctrinale – tous les chrétiens connaissent les Commandements ainsi que l'Évangile – mais bien de toucher et d'ébranler profondément *l'ethos* de tous les individus pour qu'ils remettent en question leur perception sur la vérité de leur âme, de leurs actions, puis des institutions coloniales. La notion de *parrêsia* – depuis laquelle cette performance trouve son sens – est définie par Michel Foucault comme un acte de véridiction qui vise la transformation de l'éthos d'un autre individu et qui répond au problème moral de « l'aveuglement sur soi¹¹¹ ». Las Casas décrit le sermon de Montesinos, prononcé en 1511, en ces termes :

Le dimanche, à l'heure du prêche, le susdit Antón Montesinos monta en chaire [...] il commença à dénoncer la stérilité du désert des consciences des Espagnols de cette île et l'aveuglement dans lequel ils vivaient ; dans quel danger d'être damnés ils étaient, en ne voyant pas les gravissimes péchés dans lesquels, avec une telle insensibilité, ils étaient continuellement plongés et dans lesquels ils mouraient. Puis il revint sur son sujet, et dit : « C'est pour vous apprendre cela que je suis monté ici, moi qui suis la voix du Christ dans le désert de cette île [...] » Il insista un long moment sur cette voix, avec des mots frappants et terribles, qui les faisaient trembler de tout leur corps, au point qu'il leur semblait se trouver déjà devant le tribunal divin. [...] Dites, de quel droit, au nom de quelle justice tenez-vous ces Indiens dans une si cruelle et si horrible servitude ? De quelle autorité avez-vous fait de si détestables guerres à des gens qui vivaient inoffensivement et pacifiquement dans leur pays, et que vous avez, par des morts et des massacres inouïs, anéantis en nombre infini ? Comment pouvez-vous les opprimer et les épuiser ainsi, sans leur donner à manger ni les soigner lorsqu'ils sont malades [...] Et quel souci avez-vous de les faire évangéliser, et qu'ils connaissent Dieu leur créateur, qu'ils soient baptisés, entendent la messe, et sanctifient les fêtes et les dimanches ? Ces gens ne sont-ils pas des hommes ? N'ont-ils pas une âme rationnelle ? N'êtes-vous pas obligés à les aimer comme vous-mêmes ? Ne comprenez-vous pas cela ? Ne le sentez-vous pas ? [...] Soyez certains que dans l'état où vous êtes, vous ne pouvez

¹¹¹ *Op. cit.*, Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*...p.16-27.

pas être plus sauvés que les Maures ou les Turcs qui n'ont pas ou qui refusent la foi du Christ. » Finalement, il parla de telle façon [...] que son auditoire en fut stupéfait, et que beaucoup en défailaient presque ; certains sortirent de là plus endurcis encore, et d'autres en furent émus, mais aucun, à ce que je compris par la suite, n'en fut converti¹¹².

Cette performance n'est pas simplement rituelle, ni seulement religieuse, mais bien politique, car elle touche, en ayant comme visées leurs transformations, les mœurs et institutions de toute la collectivité, le statut de l'altérité autochtone, ainsi qu'au salut de la nation espagnole – elle appelle une refondation de la société sur les principes chrétiens réprimés dans ce contexte colonial. L'enjeu de cette performance parrésiasique et prophétique est de transformer l'ethos des pécheurs en suscitant la crainte du péché et de ses conséquences éternelles pour l'âme de chacun. Le fait qu'« aucun [...] n'en fut converti » peut s'expliquer du fait qu'individuellement, ils ne peuvent transformer les dispositions antagonistes qui se situent au niveau institutionnel : entre l'institution chrétienne et morale que représente le pouvoir pastoral dominicain et l'économie-politique coloniale. Or, c'est le roi qui peut intervenir sur le cours des dispositions institutionnelles, et c'est la raison pour laquelle c'est vers lui que se tournera ultérieurement l'action parrésiasique. En réponse à cet affront renouvelé, à ce « scandale », les autorités civiles coloniales s'empressèrent d'écrire une lettre au roi pour tenter de le convaincre que ces dominicains prêchaient contre sa souveraineté et contre le moyen de production des rentes royales (l'exploitation des esclaves¹¹³). L'administration coloniale envoya un éminent religieux en Espagne pour convaincre le roi du discrédit que les dominicains causaient pour l'Espagne. Les dominicains adaptèrent leur stratégie, et ne dirigèrent plus seulement leurs efforts pour sauver l'âme de chaque Espagnol dans les Indes, mais pour

¹¹² *Op. cit.*, Las Casas, B. (2002). (2002). *Histoire des Indes*. (volume 3)...p.26-27. L'efficacité du dispositif pastoral de la confession repose sur l'individualisation, il me semble. En s'attaquant aux mœurs de la communauté entière, il n'y a aucune chance d'instituer en eux une crainte assez forte pour qu'ils se distinguent individuellement des mœurs collectives. Seul le sujet qui se distingue essentiellement de la communauté sera en quelque sorte changé par les dominicains : le roi. C'est que la différenciation éthique du roi est essentielle pour le rôle qu'il joue à la tête de l'État.

¹¹³ *Ibid.*, p.33.

modifier l'*ethos* du roi de Castille, qui était manifestement « trompé » par ses proches conseillers (qui avaient des intérêts économiques dans la déshumanisation des « Indiens ») ainsi que par les « lettres sacrilèges » qui le rejoignaient depuis les Indes¹¹⁴. Ils vont donc envoyer Montesinos à la cour du roi espagnol. Las Casas raconta le périple de Montesinos à la cour du roi en ces termes :

Ledit père Antonio Montesinos était très affligé et rejeté par tous [en Espagne] [...] et malheureux surtout de ne pouvoir parler au Roi ; il se présenta un jour à la porte de la chambre du Roi [...], mais le portier [lui en bloqua l'accès]. Cependant, comme il ouvrait la porte à quelqu'un d'autre, sans penser que le religieux aurait assez d'audace pour entrer, il relâcha un peu son attention et le père Antonio [...] entra avec impétuosité dans la chambre du Roi, malgré le portier [...] Le père Montesinos dit aussitôt : « Sire, je supplie Votre Altesse de bien vouloir m'accorder audience, car ce que j'ai à dire est d'une très grande importance pour votre service. » Le Roi lui répondit avec bienveillance : « Dites, père, ce que vous voudrez »¹¹⁵.

Montesinos étant parvenu à entrer dans le palais, il avait déjoué la structure tyrannique de cet État en entrant directement en contact avec le souverain. La performance parrésiasique que Montesinos accomplit devant le roi fut décrite en ces termes par Las Casas :

Le père [Montesinos] avait un pli sur lui [...] au sujet des cruautés commises, dans la guerre et dans la paix, contre les Indiens habitant cette île [...] entre autres, le père raconta celle-ci au Roi : un jour que quelques Espagnols plaisantaient près d'une rivière, l'un d'eux s'était saisi d'un enfant âgé d'un an ou deux, et l'avait jeté dans l'eau par-dessus son épaule [...] Le Roi dit : « Une chose pareille est-elle possible ? » Le religieux répondit : « Et même nécessaire, car cela s'est passé ainsi, et ne peut pas ne pas avoir été fait ; mais comme Votre Altesse est pitoyable et clémente, il lui semble qu'aucun homme ne puisse se

¹¹⁴ En plus du mensonge et de la flatterie qui peuvent empêcher le souverain de gouverner par la vérité, Las Casas écrit : « ajoutons que le roi était vieux et fatigué, qualités qui ne l'aidaient guère à entendre la vérité ». *Ibid.*, p.33.

¹¹⁵ *Ibid.*, chap. 6, p.39-40. Je trouve significatif que la tyrannie ne soit absolument pas définie en s'identifiant à la substance d'un tyran-souverain, mais qu'elle corresponde plutôt à cette disposition par laquelle la vérité est « chassée » du palais (lieu et instrument du gouvernement), non par le souverain, mais par son entourage de conseillers. La tyrannie apparaît, selon le récit de Las Casas, comme un barrage à une communication de la vérité.

conduire ainsi. Votre Altesse commande-t-elle de faire ces choses ? Je suis bien certain que non. » Le Roi répondit : « Non, par Dieu, et je ne l'ai jamais ordonné de ma vie »¹¹⁶.

En identifiant d'une manière rhétorique le roi à ces crimes – ce qui aurait été le cas si le roi avait décidé de ne pas écouter ce dominicain, car il se serait rangé en cela comme le protecteur du colonialisme barbare – Montesinos obligea en quelque sorte, par cette *parrêsia* politique, le roi à prendre position en dénonçant ces actions pour s'en purifier. Ce faisant, la performance parrésiasique de Montesinos fut efficiente, car elle transforma l'ethos du roi. Las Casas continua :

Après avoir lu son mémoire, et comme le Roi était attendri et apitoyé d'entendre des choses si inhumaines, il le supplia d'avoir pitié de ces gens, et d'ordonner de remédier à leur situation avant qu'ils ne disparussent tous [...] Le Roi ordonna alors que quelques théologiens se réunissent avec les membres de son Conseil qu'il nomma à ce propos...¹¹⁷

Suite à ce Conseil furent promulguées en 1512 les Lois de Burgos, qui se révélèrent à la fois naïves et inefficaces pour lutter contre la dynamique génocidaire à l'œuvre dans les Amériques.

2.5 Excursus théorique : les concepts de pouvoir pastoral et de *parrêsia*

On doit mettre entre parenthèses le récit de la « conversion » de Las Casas pour définir les concepts de *parrêsia* et de pouvoir pastoral qui sont centraux à notre interprétation du parcours de la réconciliation lascasienne. Foucault écrit, à propos de l'articulation des modalités de véridictions prophétiques et parrésiasiques des dominicains, ceci :

¹¹⁶ *Ibid.*, p.40-41

¹¹⁷ *Ibid.*, p.40-42

[C]es prédicateurs qui, à partir du mouvement franciscain et dominicain, vont traverser tout le monde occidental et tout le Moyen Âge, jouant un rôle historique absolument considérable dans la perpétuation – mais aussi le renouvellement, la transformation – de la menace pour le monde médiéval. Ces grands prédicateurs ont joué, dans cette société-là, à la fois le rôle du prophète et le rôle du parrésias. Celui qui dit l'imminence menaçante du demain, du Royaume du dernier jour, du jugement dernier ou de la mort qui approche, dit en même temps aux hommes ce qu'ils sont, et leur dit franchement, en toute *parrêsia*, quels sont leurs fautes, leurs crimes, et en quoi et comment ils doivent changer leur mode d'être¹¹⁸.

Compris à partir d'une ontologie de la performativité – point de vue que Foucault comprend comme l'analyse de la « dramatique du discours » – il interprète la *parrêsia* comme l'élément de base pour une généalogie de l'esprit politique occidental¹¹⁹, notamment du fait de sa dynamique agonistique et de son lien essentiel avec la vérité qu'elle fait advenir et de ses conséquences pour la problématique du gouvernement (de soi et des autres¹²⁰). Ce concept ne fut pas utilisé pour interpréter l'œuvre de Las Casas, malgré le fait que la performance parrésiasique constitue l'arme privilégiée du militantisme lascasien. Un seul auteur souligne dans son étude sur Las Casas que « l'audace pour parler clairement, attitude opposée à la crainte devant la réalité, relève de la tradition politique de la *parrêsia*¹²¹ ». Foucault met l'accent dans son analyse sur le *courage* et le *danger* qui sont essentiellement imbriqués à la performance parrésiasique. Selon Las Casas, Montesinos fut justement choisi parce qu'il est courageux :

Antón Montesinos [...] avait le don de prêcher, il était très sévère dans la condamnation des vices, et surtout très emporté dans ses paroles, et ses sermons, d'une très grande efficacité, portaient ou l'on pensait qu'ils portaient beaucoup

¹¹⁸ *Op. cit.*, Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres...*.p.29.

¹¹⁹ Dillon, M. (2017). Political Spirituality: Parrhesia, Truth and Factical Finitude. Dans Bonditti, P., Bigo, D. et Gros, F. (dir.). *Foucault and the Modern International. Silences and Legacies for the Study of World Politics.* (79-96), New York: Palgrave Macmillan.

¹²⁰ *Op. cit.*, Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres...*.p.59-61. Voir aussi : Walzer, A. E. (2013). Parrêsia, Foucault, and the Classical Rhetorical Tradition. *Rhetoric Society Quarterly*, 43(1), 1-21.

¹²¹ *Op. cit.*, Gutiérrez, G. (1993). *Las Casas. In Search of the Poor Jesus Christ...*.p.160.

de fruits. C'est donc à lui, pour son intrépidité, qu'on fit dire le premier sermon sur ce sujet¹²².

Gutiérrez souligne le danger lié à la *parrêsia* dans ce contexte colonial :

[I]ls exposèrent leur vie [...] Ils risquèrent aussi leur réputation, car ces représentants de l'élite espagnole furent considérés comme des tenants de positions « extrémistes » et des ennemis de leur patrie [...] En fait, leur péché a consisté à démasquer ceux qui [...] diffamaient leur pays et tournaient en dérision la foi chrétienne qu'ils prétendaient avoir. Ils réussirent ainsi à provoquer en Espagne et dans les Indes un débat sur la légitimité et les modalités de la présence européenne [...] qui n'eut d'équivalent dans aucun autre pays de l'Ancien Monde¹²³.

Dans le monde chrétien, la pratique de la *parrêsia* prophétique était enchâssée à la structure du pouvoir pastoral et à ses différents dispositifs rituels (la messe, la confession, l'excommunication, etc.)¹²⁴. La notion de « pouvoir pastoral » renvoie à la structure ecclésiale qui se met en place par la christianisation de l'Empire romain :

[L]e pastorat commence avec un certain processus qui, lui, est absolument unique dans l'histoire et dont on ne trouve aucun exemple sans doute dans aucune autre civilisation : processus par lequel une religion [...] s'est constituée comme Église, c'est-à-dire comme une institution qui prétend au gouvernement des hommes dans leur vie quotidienne sous prétexte de les mener à la vie éternelle dans l'autre monde, et ceci à l'échelle non seulement d'un groupe défini, non seulement d'une cité ou d'un État, mais de l'humanité entière¹²⁵.

¹²² *Op. cit.*, Las Casas, B. (2002). (2002). *Histoire des Indes*. (volume 3)... p.24.

¹²³ Gutiérrez, G. (1992). *Dieu ou L'or des Indes occidentales : 1492-1992*. Paris : Cerf, pp.151-152. Robert Gascoigne souligne que ce sermon est prononcé « to the faces of those who held viceregal and colonial authority and indeed the power of life and death over everyone on ». Robert Gascoigne. (2016). « The Meaning of Christian Prophecy in a Liberal Secular Culture ». *Political Theology*, 17(6), p.541.

¹²⁴ À l'extérieur de ses lieux rituels chrétiens, la cour du roi était aussi un lieu pour pratiquer la *parrêsia*, comme le récit de Montesinos le montre.

¹²⁵ Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire et population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris : Seuil/Gallimard, p.151.

Roldán-Figueroa écrit à propos d'une étude importante de Francesca Cantù ("*Per un rinnovamento della coscienza pastorale del cinquecento : il vescovo Bartolomé de las Casas ed il problema indiano*") sur l'évêque Las Casas, ministre qu'il reçoit des années plus tard, en 1542 :

Her aim was to firmly place Las Casas within the context of sixteenth-century European debates of ecclesiastical reform and renewal. She noted that the Lascasian episcopal experience had not received sufficient critical attention for a variety of reasons. Chief among these were the shortcomings of scholarly interpretative frameworks that focused almost exclusively on the "indian problem." [...] [S]he rightly called attention to the methodological implications of this strict focus. Consequently, Las Casas's pastoral work had not been seen in terms of its "autonomous religious and cultural sense," [...] Instead, his pastoral work was mostly seen as a "mere instrumentality" of his views on the political freedom of the indigenes. [...] Cantù argued that his episcopal ministry has to be seen not only in terms of its Latin American specificity but also in relation to broader religious concerns of the sixteenth century. [...] Cantù viewed the Lascasian episcopacy from the circumscribed perspective of the "renewal of pastoral conscience" [...] placed a premium on the "pastoral" dimensions [...] that is, in the bishop as pastor [...] [which is] a restricted and very limited view of the episcopacy. [...] Missing in her treatment of the topic was a consideration of the institutional and impersonal dimensions of the episcopal office, especially in its relation with the papacy, the episcopacy itself, and the Crown...¹²⁶

Roldán-Figueroa critique le point de vue réductionniste de Cantù qui interprète l'œuvre lascasienne par rapport à sa conception du pastorat. Contrairement à une conception nominaliste du pastorat comme ensemble de doctrine théologique, la notion de pouvoir pastoral que l'on emprunte à Foucault n'empêche absolument pas, mais plutôt permet de penser l'évolution, non pas uniquement de la théorie épiscopale lascasienne, mais de tout son parcours de la réconciliation. Dans l'optique de Foucault, le pouvoir pastoral était le principe de reproduction institutionnelle du christianisme :

¹²⁶ Roldán-Figueroa, R. (2019). Theory of the power of a bishop. Dans *op. cit.*, Orique, D. T. et Roldan-Figueroa, R. (dir.). *Bartolomé de las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion...* p.99-103.

[I]l faut l'entendre non seulement comme un principe fondamental, mais dans son tranchant polémique, puisque [...] ce qui prenait la place dans l'Occident chrétien la relève de la philosophie, ce n'était même pas la théologie, c'était la pastorale. C'était cet art par lequel on apprend aux gens à gouverner les autres, et on apprend aux autres de se laisser gouverner par certains¹²⁷.

Ce qui distingue et rend exceptionnel le pastorat chrétien selon Foucault, c'est qu'il agit concrètement, à travers des dispositifs, sur les individus dans leur vie quotidienne (individualisation) pour le salut de la communauté (totalisation). Pour veiller sur les âmes des brebis chrétiennes, les pasteurs tentent de faire respecter la loi divine en les soumettant à leur structure d'obéissance et de commandement, de surveillance et de vérédiction, qui forme une « économie des démérites et des mérites, une économie qui suppose une analyse en éléments ponctuels, des mécanismes de transfert, des procédures d'inversion, des jeux d'appui entre éléments contraires¹²⁸ [...] ». Foucault écrit :

[I]l y a aussi toute une série de relations de réciprocité entre le pasteur et les brebis [...] [I]ls sont liés entre eux par des rapports de responsabilité d'une extrême ténuité et complexité [...] [L]e pasteur doit assurer le salut de tous [...] de la communauté comme unité [...], mais [...] également le salut de chacun. Aucune brebis n'est indifférente. Pas une ne doit échapper à ce mouvement, à cette opération [...] [L]e côté paradoxalement distributif du pastorat [étant que] la nécessité de sauver le tout implique qu'il faut accepter, le cas échéant, de sacrifier une brebis dès lors qu'elle pourrait compromettre le tout. La brebis qui fait scandale [...] celle-là doit être abandonnée [...] exclue, chassée, etc.¹²⁹

Foucault définit ensuite quatre principes fondamentaux du pastorat chrétien : la « responsabilité analyse », le « transfert exhaustif et instantané des mérites et démérites de la brebis au pasteur », « l'inversion du sacrifice » et le « principe de la correspondance alternée ». C'est à partir de ces principes qu'on peut saisir comment

¹²⁷ *Op. cit.*, Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire et population...*p.154.

¹²⁸ *Ibid.*, p.176.

¹²⁹ *Ibid.*, p.171-173.

cette institution qu'est le pouvoir pastoral a (trans)formé Las Casas tout au long de son parcours (j'y ferai référence dans tous les autres chapitres). Je les présente tour à tour.

Le principe de la « responsabilité analytique » est défini comme ceci :

[L]e berger chrétien devra bien sûr au soir de la journée [...] rendre compte de toutes les brebis. Une distribution numérique et individuelle permettra de savoir si effectivement il s'est bien occupé de chaque brebis, et toute brebis qui lui manquera lui sera comptée négativement. Mais il devra aussi [...] rendre compte de tous les actes de chacune de ses brebis [...] Ce n'est donc plus simplement une responsabilité qui se définit par une distribution numérique et individuelle, mais par une distribution qualitative et factuelle. Le pasteur aura à rendre compte, on l'interrogera, on l'examinera, dit un texte de saint Benoît, sur tout ce que chacune de ses brebis a pu faire. Et saint Cyprien [...] dit qu'au jour redoutable, « si nous, les pasteurs, nous nous sommes trouvés négligents, on nous dira [au jugement dernier] que nous n'avons pas cherché après les brebis perdues [...], mais également que nous n'avons pas remises dans le droit chemin celles qui étaient égarées, ni bandé leurs pattes cassées et que, cependant, nous buvions leur lait et que nous courions après leur laine »¹³⁰.

Le deuxième principe de cette chaîne d'obéissance pastorale est le « transfert exhaustif et instantané des mérites et démérites de la brebis au pasteur » :

[A]u jour redoutable [...] chacun des mérites ou des démérites, chacune des choses qu'a faites une brebis, tout cela le pasteur devra le considérer comme son acte propre. [...] Le mal qui arrive à la brebis ou qui arrive par la brebis ou à cause d'elle, le pasteur devra le considérer également comme ce qui lui arrive à lui ou ce qu'il fait lui-même [...] qu'il se repente lui-même du mal qui aura été dû à sa brebis¹³¹.

¹³⁰ *Ibid.*, p.173.

¹³¹ *Ibid.*, p.173-174.

Le troisième principe, « l'inversion du sacrifice », est défini en ces termes :

[S]'il est vrai que le pasteur se perd avec sa brebis [...] il doit aussi se perdre pour ses brebis, et à leur place. C'est-à-dire que pour sauver ses brebis, il faut que le pasteur accepte de mourir. « Le pasteur, écrit saint Jean, défend les brebis contre les loups et les bêtes féroces. Il donne son existence pour elles. » Le commentaire de ce texte fondamental donne ceci : c'est que, bien sûr, au sens temporel de l'expression, il faut que le pasteur soit prêt à mourir de mort biologique si les brebis sont exposées, il doit les défendre contre leurs ennemis temporels, mais également au sens spirituel, c'est-à-dire que le pasteur doit exposer son âme pour l'âme des autres. Il doit accepter de reprendre sur ses épaules le péché des brebis pour que les brebis n'aient pas à payer et de cette manière que ce soit lui qui paye. [...] Concrètement [...] [d]ans la direction de conscience [qui se fait par le rituel de la confession] [...] celui qui dirige la conscience de l'autre, celui qui explore les replis de cette conscience, celui auquel on confie les péchés qui ont été commis, les tentations auxquelles on est exposé, celui qui donc est appelé à voir, à constater, à découvrir le mal, est-ce qu'il ne va pas, précisément, être exposé à la tentation [...] de ce mal qu'on lui manifeste, ce mal dont il va soulager la conscience de son dirigé par le fait même qu'il l'aura [érigé] [sic], ne va pas l'exposer [...] lui, à la mort de son âme au moment où il sauvera l'âme de cette brebis? [...] [C]'est précisément lorsqu'il aura accepté de mourir pour les autres que le pasteur sera sauvé¹³².

Le quatrième est le « principe de la correspondance alternée » :

[O]n [peut] dire aussi que le mérite du berger ne serait pas très grand si les brebis étaient toutes, toujours et parfaitement méritantes [...] [L]es brebis sont rétives, [...] elles sont exposées au danger, [...] elles sont toujours prêtes à tomber [...] Et le mérite du berger, ce qui fera son salut, ça sera précisément qu'il aura sans cesse lutté contre ces dangers, ramené les brebis égarées, qu'il aura eu à lutter contre son propre troupeau. [...] Et inversement, on peut dire aussi et d'une façon tout aussi paradoxale que les faiblesses du pasteur peuvent contribuer au salut du troupeau [...] [I]l est bon que le pasteur ait des imperfections, qu'il connaisse ses propres imperfections, qu'il ne les cache pas hypocritement aux yeux des fidèles. Il est bon qu'il s'en repente explicitement, qu'il s'en humilie, et ceci pour se maintenir lui-même dans un abaissement qui sera autant une édification pour les fidèles que le soin qu'il aurait mis à cacher ses propres faiblesses aurait pu produire un scandale. Par conséquent [...] les fautes ou les faiblesses du pasteur

¹³² *Ibid.*, p.174-175.

sont un élément dans l'édification des brebis et dans le mouvement, le processus par lequel il les guide lui-même vers le salut¹³³.

Foucault ajoute comme caractéristique importante que la direction de conscience pastorale est permanente et obligatoire, pour l'entièreté de la vie chrétienne. Sur la forme de véridiction que le pastorat produit, le même auteur écrit :

[O]n va former sur soi, à chaque instant, par l'examen de conscience un certain discours de vérité. On va extraire et produire à partir de soi-même une certaine vérité qui va être ce par quoi on va être lié à celui qui dirige [notre] conscience [...] [L]e pastorat chrétien innove absolument en mettant en place une structure, une technique, à la fois de pouvoir, d'investigation, d'examen de soi et des autres par laquelle une certaine vérité, vérité secrète, vérité de l'intériorité, vérité de l'âme cachée, va être l'élément par lequel s'exercera le pouvoir du pasteur, par lequel s'exercera l'obéissance [...] et à travers quoi passera justement l'économie des mérites et des démérites¹³⁴.

Foucault explique le développement du pouvoir pastoral chrétien comme réaction à ce qu'il nomme les « contre-conduites » pastorales :

[L]e pastorat lui-même s'est formé [...] dans un rapport d'affrontement, d'hostilité, de guerre [...] contre une sorte d'ivresse des comportements religieux dont tout le Moyen Âge a donné des exemples [...] Tout ce qu'on peut rétrospectivement appeler désordre, c'est bien contre cela que le pastorat chrétien [...] s'est développé. On peut donc dire que vous avez eu une corrélation immédiate et fondatrice entre la conduite et la contre-conduite¹³⁵.

Cette corrélation entre conduite pastorale et contre-conduite pastorale, à laquelle la notion de « lutte pastorale » réfère, est d'une importance majeure pour notre

¹³³ *Ibid.*, p.175-176.

¹³⁴ *Ibid.*, p.186-187.

¹³⁵ *Ibid.*, p.198-199.

interprétation de l'œuvre de Las Casas comprise comme dynamique et dialectique. Cette forme d'antagonisme, dont l'ultime fin, écrit Foucault, était de

savoir qui aurait effectivement le droit de gouverner les hommes, [...] dans leur vie quotidienne, dans le détail même et dans la matérialité qui fait leur existence, pour savoir qui a ce pouvoir, de qui il le tient, comment il l'exerce, avec quelle marge d'autonomie pour chacun, quelle qualification pour ceux qui exercent ce pouvoir, quelle limite de leur juridiction, quel recours on peut avoir contre eux, quel contrôle se fait des uns sur les autres¹³⁶.

L'intensité de ses luttes pastorales peut être modérée et se contenir dans une tension, dans un débat ou dans une dispute juridique (le droit canon doit être compris comme une médiation de ses luttes), comme elle peut devenir extrême et entraîner un conflit ouvert (par exemple : les guerres de Religion, la Réforme protestante, etc.). Dans une perspective dialectique, d'un côté la conduite pastorale est une réaction contre le « désordre », et du point de vue de la contre-conduite qui se comprend elle-même comme le bon gouvernement de soi et des autres (le bon ordre), c'est l'ordre dominant de la conduite qui est renversé symboliquement comme mauvais gouvernement (donc comme « désordre », contre-conduite, sublimé sous la figure de l'antéchrist). Dans les Amériques de la période coloniale, l'objet principal du conflit des luttes pastorales était la reproduction ou la transformation des rapports sociaux coloniaux d'exploitation et d'oppression meurtriers.

Le dispositif central à travers lequel se joue le pouvoir pastoral est la confession. Aussi nommé le Sacrement de pénitence et de *réconciliation* (l'un des sept sacrements de la religion catholique romaine) – ce rituel devint obligatoire pour tous les chrétiens au début du 13^e siècle, devenant ainsi la roue de cette économie morale et épistémique.

¹³⁶ *Ibid.*, p.152-153.

Chloë Taylor écrit à propos des fonctions sociales et psychologiques du sacrement de pénitence et de réconciliation :

[T]he institutionalization of confession did not occur as a response to a desire, compulsion, or need to confess [...] but was the invention of something new and difficult, and that confession was designed to instill anxiety as much as to cure it, to control and to discipline as much as to comfort¹³⁷.

À propos du contenu de l'interprétation et de la forme d'intersubjectivité en jeu dans la confession, Taylor écrit :

[A] hermeneutics is developed to discover and to decipher the reality hidden in the thoughts of the subject [...] Instilled with fear of being possessed by Satan and thus suffering for eternity in the fires of Hell, we might say that [Christians] submitted to both surveillance and self-surveillance [...] As Foucault notes, « The presence of somebody, even if he does not speak, even if it is a silent presence, this presence is required for this kind of confession, because the abbé, or the brother, or the spiritual father, who listens to this confession is the image of God. » It is the image of God which exposes thoughts for what they are¹³⁸.

Voilà qui conclut la parenthèse théorique. C'est à partir de ce prisme pastoral que j'interprète le pathos ainsi que la dynamique de l'œuvre de Las Casas pour la réconciliation. On reprend donc l'interprétation du récit de la « conversion » de Las Casas.

¹³⁷ Taylor, C. (2009). *The Culture of Confession from Augustine to Foucault. A Genealogy of the 'Confessing Animal'*. Londres et New York : Routledge, p.2.

¹³⁸ *Ibid.*, p.22.

2.6 Pouvoir pastoral, *parrêsia* prophétique et sacrement de pénitence et de réconciliation dans la transformation de l'ethos du jeune Las Casas

À la suite de l'évènement du sermon de Montesinos, les dominicains commencèrent à pratiquer dans les colonies, au moyen du sacrement de pénitence et de réconciliation, le refus d'absolution des *encomenderos* et des *conquistadores*, ce qui arriva à Las Casas, qui raconta lui-même comment cet évènement lui permit de mettre en question sa vision du monde et de lui-même :

[Las Casas] commença [...] à considérer la misère et la servitude dont souffraient ces gens. Il fut aidé en cela par ce qu'il avait entendu dire et expérimenté dans l'île Espagnole, à savoir que les Espagnols ne pouvaient posséder des Indiens en bonne conscience, et [que les dominicains] ne confessaient ni n'absoudraient ceux qui en avaient, ce que ledit clerc n'acceptait pas ; il avait un jour voulu se confesser auprès d'un religieux dudit ordre qu'il avait rencontré, et comme il possédait dans cette île Espagnole des Indiens [...], le religieux ne voulut pas le confesser ; comme il lui demandait les causes, et que le religieux les lui donnait, [Las Casas] les réfuta avec des arguments frivoles et de vaines conclusions, mais avec quelque apparence de raison, le religieux finit par lui dire : « Reconnaissez, père, que la vérité a toujours eu beaucoup d'adversaires et le mensonge beaucoup d'alliés. » Le clerc se rendit aux raisons du religieux, en vertu du respect et de l'honneur qui lui étaient dus, car celui-ci était une personne vulnérable et fort savante, bien plus que le clerc ; mais quant à ce qui était d'abandonner ses Indiens, il n'eut cure de son avis. Si bien qu'il lui était d'un grand secours de se rappeler cette discussion et même cette confession qu'il avait eues avec le religieux, pour mieux considérer l'ignorance et le péril dans lesquels il se trouvait, [...] et confessant sans scrupule ceux qui en avaient [...]¹³⁹.

Comme il est écrit dans ce passage, c'est le refus de réconciliation que lui imposa le dominicain le confessant qui l'« aida » à accepter cette vérité de son être – damné, à ce moment-là. La structure symbolique de la confession possède une dimension dialectique importante : un être damné (pour l'éternité) *peut devenir* un être sauvé, car

¹³⁹ *Op. cit.*, Las Casas, B. (2002). (2002). *Histoire des Indes*. (volume 3)...p.376-377.

la divinité est miséricorde lorsque le croyant s'humilie et se reconnaît comme assujéti à la loi divine, c'est-à-dire comme pécheur. Étant donné que la divinité et la communauté de croyants sont comprises à partir du concept de pardon (corolaire de la « chute »), il y a la possibilité de la confession, cette véridiction subjectivante apporte la « conversion », et s'en suit la réconciliation¹⁴⁰.

On peut interpréter cette performance confessionnelle comme un acte de *parrèsia*, car le pasteur dominicain qui scandalisa Las Casas témoigna d'un courage de reconnaître et de dire la vérité (diabolique) de l'âme de sa brebis. Pour le pasteur, reconnaître son altérité comme pécheur et le lui dire franchement revient, dans la structure symbolique pastorale, à prendre sur lui la charge de ce péché et d'en assumer la responsabilité et le danger¹⁴¹. Las Casas souligne qu'en se plaçant ainsi entre sa brebis et le diable, le dominicain « était une personne vulnérable » qui méritait honneur et respect. L'effcience parrésiasique repose sur la reconnaissance de cet éthos courageux. C'est le déni de confession comme défi parrésiasique qui produit l'affect qui permit à Las Casas de s'ouvrir « à considérer la misère et la servitude dont souffraient ces gens ». Comment la vérité de l'autre, d'abord étrangère, s'instilla-t-elle en lui pour faire advenir un soi transformé ? En « se rend[ant] aux raisons [de son interlocuteur] religieux », c'est-à-dire en s'ouvrant et en reconnaissant d'abord la possibilité qu'il avait tort – non pas parce que le religieux a tenu une meilleure argumentation que la sienne (ce qui fut fort probablement le cas aussi), mais en reconnaissant l'éthos authentique du confesseur : de dominicain, de prédicateur mendiant, c'est-à-dire d'un ascète qui a renoncé à la richesse matérielle pour se soumettre au zèle de son devoir spirituel. Une vulnérabilité choisie librement, qui fait en sorte que son acte de discours

¹⁴⁰ Dans la confession, reconnaître le péché revient à s'en détacher: « one manifests the truth of oneself in an act, this time a verbal act, which is simultaneously a renunciation of that self ». *Op. cit.*, Taylor, C. (2009). *The Culture of Confession from Augustine to Foucault. A Genealogy of the 'Confessing Animal'...*p.2.

¹⁴¹ Comme le dit Foucault : « Le mal qui arrive [...] par la brebis ou à cause d'elle, le pasteur devra le considérer également comme ce [...] qu'il fait lui-même [...] qu'il se repent lui-même du mal qui aura été dû à sa brebis ». *Op. cit.* Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire et population...*p.173-174.

ne peut qu'être pur de toute corruption par les « désirs de la chair ». Par ce jeu parrésiasique, Las Casas accepta de voir cette vérité, péniblement et en devant dépasser de fortes résistances, le lien entre le péché mortel qu'est le meurtre, sa participation à cette institution qu'est l'esclavage en tant qu'*encomendero* et le destin que lui promet cette situation s'il ne renonce pas à cette identité et ne parvient pas à se faire pardonner par Dieu. Il s'humilia progressivement, par ce processus dialogique et dialectique entre l'action parrésiasique des dominicains et lui-même ; il se reconnut comme damné. C'est une crise socio-culturelle et psychique – puisque sa nouvelle vision du monde sera en consonance avec celle de la colonie – de (re)connaître ce tragique statut de damné et c'est ce qui instituera en lui le pathos de la réconciliation. À partir de cette difficile (re)connaissance et de la crise identitaire que cela provoqua, Las Casas put amorcer le processus de transformation de son ethos. Ce n'est pas l'élément épistémique-théologique qui fut le vecteur de transformation, mais la dimension éthique et intersubjective de la *parrésia* confessionnelle qui travailla à déconstruire et à reconstruire la « classification culturelle » du colonialisme pour ouvrir la possibilité du parcours de la réconciliation. Comme l'écrit Las Casas lui-même dans un autre texte : « On peut dire que l'entendement est captif, car il est enserré dans les confins de la volonté¹⁴² ».

Cette *parrésia*, qui refusa l'absolution à Las Casas alors lui-même pasteur (et qui donnait l'absolution aux *encomenderos*), doit être comprise comme contre-conduite. On pourrait donc dire qu'il y a deux pastorats en lutte. Dans le contexte de la « conquête » des Amériques, la chrétienté avait perdu une grande part de son autonomie, car elle s'était soumise au pouvoir étatique absolutiste – phénomène théorisé comme conception régaliiste de la relation entre l'Église et l'État, la première étant réduite à une fonction administrative du gouvernement étatique¹⁴³. C'est dans ce

¹⁴² Las Casas, B. (1990) *De l'unique manière d'évangéliser le monde entier*. (M. Mahn-Lot, trad.). Paris: Cerf, p.30.

¹⁴³ Dussel aborde la question de l'intégration du pouvoir pastoral dans l'État colonial, et de la perte d'autonomie de l'Église qui en résulte. La contre-conduite des dominicains témoigne d'une résistance à cette intégration et d'une

contexte d'une intégration du pastorat aux fonctions administratives de l'État colonial qu'un contre-pastorat émergea, à partir de l'organisation de l'ordre dominicain, qui, on peut dire, réaffirme l'autonomie du pastorat chrétien par rapport au pouvoir royal. La *parrêsia* dominicaine apparaît comme une contre-conduite, au sens de Foucault, visant à corriger le désordre institué de la société coloniale et du pastorat colonial dont faisait partie Las Casas avant de se joindre à l'ordre des dominicains en 1522.

Dans l'interstice qui se déroula entre ce refus d'absolution et sa « libération¹⁴⁴ » de ses esclaves, il écrit qu'« il lui était d'un grand secours de se rappeler cette discussion [pour] considérer l'ignorance et le péril dans lesquels il se trouvait¹⁴⁵ ». Las

réaffirmation de l'autonomie de l'Église : « Les Rois Catholiques d'Espagne, s'appuyant sur les concessions accordées par le souverain pontife, commencèrent à organiser l'Église d'Amérique en lui fixant un lieu, une fonction et des modalités propres [...] juridiction qui] a comme fondement les bulles d'Alexandre VI et de ses successeurs. La fin juridique de la conquête est la conversion de l'Indien à la foi chrétienne [...] Il n'y a pas de doute : les fins du royaume hispanique, tant sur le plan juridique, temporel que spirituel, se confondent avec celles du catholicisme; en d'autres termes, le Royaume d'Espagne assume les fins de l'Église qui lui avaient été attribuées par la faiblesse temporaire de l'Église universelle et par l'absolutisme des rois [...] [I] est évident pour tout historien de l'époque de la réforme que les concessions faites au Portugal et à l'Espagne, à partir du XVI^e siècle, sont le fruit de la faiblesse propre au Saint-Siège à cette époque, où il était absorbé par les problèmes intra-européens. Le roi, en pleine liberté, assumait un pouvoir que la papauté n'arrivait pas à remplir et la couronne organisa progressivement le droit hispano-indien dont Rome était absolument exclue ». *Op. cit.*, Dussel, E. (1970). Les évêques hispano-américains : Défenseurs et évangélisateurs de l'Indien. 1504-1620...p.16-17. Un autre auteur exprime cette idée : « [T]he episcopal model instituted [in the Law of Burgos (1512)] [is] the “foundational paradigm” of the “New World” episcopacy [whose origins can be traced] to the late-fifteenth century territorial expansion and consolidation of Castile and Aragon. [...] Juan López de Palacios Rubios [the prominent jurist that co-wrote the Memorial de remedios para las indias] [participated] in the construction of a regal theory of the episcopacy. [...] Also known as the right of presentation, the patronato [real] [acquired through the reconquista] allowed the rulers of Castile and Aragon to choose candidates to fill ecclesiastical vacancies. The control gained over income associated with an ecclesiastical benefice was a concomitant privilege [...] Secular claims over the right of presentation were accompanied with an explicit theory of the role and function, indeed the character of the episcopal office [...] From the perspective of the rulers of Castile and Aragon the episcopal office was instrumental for the good governance and administration of their realms. [...] Alexander VI granted the Spanish Crown rights over ecclesiastical tithes with the express purpose of providing a source of income to cover ecclesiastical operational costs. The decision marked the beginning of an intricate system of finance that underpinned ecclesiastical work in the Spanish possessions for centuries to come. [...] The system of patronato provided the ecclesiastical scaffolding for an institution that served twofold purpose: namely, the sacramental oversight of the care of souls and as an arm of imperial administration ». *Op. cit.*, Roldán-Figueroa, R. (2019). Theory of the power of a bishop...p.105-115.

¹⁴⁴ Il ne les libère pas, en fait, il les remet à son gouverneur. Il se libère donc des esclaves... pour son salut individuel.

¹⁴⁵ *Op. cit.*, Las Casas, B. (2002). *Histoire des Indes*. (volume 3)...p.377.

Casas décrit ensuite en ces termes le dénouement de ce premier processus de « conversion » :

Or donc [...] chaque jour plus assuré, grâce à ce qu'il lisait, au sujet du droit et par conséquent des faits, et les mettant tous deux en relation, il décida [...] que tout ce qui se commettait envers les Indiens en ces Indes était injuste et tyrannique [...] [D]ès le premier instant où il avait commencé à repousser les ténèbres de l'ignorance, il n'avait lu de livre [...] où il n'ait trouvé de raison ou d'autorité prouvant et corroborant la justice de la cause de ces nations des Indes, et pour condamner les injustices, les maux et les torts commis envers elles¹⁴⁶.

Cela signifie qu'une fois la transformation éthique (intersubjective) en mouvement, la médiation du texte de la tradition culturelle fut utilisée pour reconstruire son être-au-monde. Il est intéressant qu'il utilise le verbe « décida » pour décrire le processus de transformation de sa vision du monde qui suivit la nouvelle vérité de son ethos. Il ne fit pas que connaître la vérité, il s'engagea à la défendre pour sauver son âme. En vertu des principes de pouvoir pastoral, Las Casas (qui est un pasteur) ne peut être sauvé s'il ne sauve pas toutes ses brebis (qui sont à ce moment-là d'abord et avant tout, les chrétiens espagnols dans les Amériques, tous en état de péché mortel). Las Casas écrit :

Enfin, il décida de prêcher dans ce sens ; et comme, possédant lui-même des Indiens, il offrait du même coup des raisons de condamner son sermon, il prit le parti, pour pouvoir condamner librement les *repartimientos* ou *encomiendas* comme injustes et tyranniques, de renoncer sur-le-champ à ses Indiens et de les remettre au gouverneur Diego Velázquez, non qu'ils fussent mieux en son pouvoir, car il [Las Casas] les traitait avec plus de compassion qu'un autre et il l'aurait fait mieux encore par la suite, et il savait qu'en les laissant il devrait les remettre à quelqu'un qui les opprimerait, les accablerait au point de les faire mourir, comme ce fut finalement le cas, mais parce que, même s'il les traitait aussi bien qu'un père peut traiter ses enfants, dès qu'il prêcherait qu'on ne pouvait en posséder en bonne conscience, il ne manquerait pas d'être calomnié en ces termes : « Mais enfin, il a des Indiens ; pourquoi ne les laisse-t-il pas,

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.377-378

lui qui affirme que c'est tyrannie ? » ; il décida donc de tous les laisser [...] ayant décidé de renoncer à ses Indiens et de prêcher comme il se sentait obligé de le faire, pour tirer de leur erreur ceux qui étaient dans de si profondes ténèbres d'ignorance...¹⁴⁷

Cet extrait réfute le mythe historiographique auquel j'ai fait référence, et ce pour trois raisons. D'abord, comme l'écrit avec clarté Las Casas, il *renonce* à ses Indiens et les remet à la mort plutôt qu'à la liberté. Il est significatif que l'historiographie conventionnelle de cet événement l'interprète comme s'il avait « libéré » ses esclaves. Sa décision de « renoncer » à ses esclaves est uniquement pour se construire l'ethos capable de *parrèsia* confessionnelle devant les pécheurs espagnols, sa « conversion » est instrumentale à la construction d'un ethos de pasteur (parrésiasite)¹⁴⁸. En effet, si Las Casas est prêt à renoncer à ses privilèges économiques en laissant ses esclaves au gouverneur, c'est pour obtenir l'ethos qui est la condition de possibilité de sa vocation de pasteur : « surtout qu'ils ont vu que j'avais renoncé à mes Indiens, ce qui leur laisse penser que j'ai agi en accord avec mes paroles¹⁴⁹ ». Enfin, la visée de cette « conversion » n'est pas le salut des Autochtones, mais plutôt le salut de lui-même, et pastoralement lié, celle des Espagnols. Las Casas poursuit :

[Le gouverneur] manifesta dès lors beaucoup de respect envers ledit clerc, et tant que son gouvernement, pour ce qui concernait les Indiens, que dans sa conduite personnelle, il fit de nombreuses choses justes, en vertu de la considération qu'il avait pour lui, et qui était aussi grande que s'il l'avait vu faire des miracles ; et tous les autres habitants de l'île commencèrent à se faire de lui une opinion différente [...] lorsqu'ils surent qu'il avait renoncé à ses Indiens, ce qui était alors et a toujours été considéré comme la plus grande preuve de sainteté qui puisse être donnée...¹⁵⁰

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.378.

¹⁴⁸ « il offrait du même coup des raisons de condamner son sermon, il prit le parti, pour pouvoir condamner librement les *repartimientos* ou *encomiendas* comme injustes et tyranniques, de renoncer sur-le-champ à ses Indiens ». *Ibid.*, p.378.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.383.

¹⁵⁰ *Op. cit.*, Las Casas, B. (2002). (2002). *Histoire des Indes*. (volume 3) . . p.-380.

Dans la logique pastorale, en démontrant qu'une conversion et qu'un autre monde et ethos sont possibles, il le fait pour démontrer à son troupeau la vertu de l'humilité et le mouvement dialectique de la réconciliation : « les fautes ou les faiblesses du pasteur sont un élément dans l'édification des brebis et dans le mouvement, le processus par lequel il les guide lui-même vers le salut¹⁵¹ ». Pour ce qui est de « la justice de la cause de ces nations des Indes », cette idée est anachronique à sa conversion de 1514, car il ne décrit cet épisode dans l'*Historia* que rétrospectivement, dans les années 1550. On verra dans le prochain chapitre comment le début de son parcours pour la réconciliation n'est absolument pas caractérisé par une reconnaissance des nations précolombiennes, au contraire. Sa conversion ne débouche pas immédiatement sur la reconnaissance de la liberté de ces sociétés autochtones, mais est orientée vers sa réconciliation individuelle avec Dieu, avec le pouvoir pastoral dominicain et avec son rôle de pasteur.

2.7 Conclusion : herméneutique du sujet de la réconciliation

La forme de ce pathos de la réconciliation est à ce moment eurocentrique (il ne vise pas la réconciliation avec les Autochtones) et son sens est essentiellement négatif : il y a une rupture à réparer, provoquée par la *parrésia* du contre-pouvoir pastoral dominicain. Il n'y a véritablement pas de libération ni de justice réparatrice visant les Autochtones qui soient liées à cet évènement dit de la « conversion » de Las Casas. Cette première étape, bien qu'essentiellement négative, fut tout de même la base à partir de laquelle le parcours de Las Casas vers la réconciliation est amorcé, à partir de laquelle un long processus de reconnaissance de l'altérité précolombienne pourra voir le jour dans la culture occidentale. Dans *L'herméneutique du sujet*, Foucault explore les transformations sémantiques qui se cristallisent à différentes époques (Grèce classique, époque hellénistique et romaine, et chrétienne) et interprète le sens de ces

¹⁵¹ *Op. cit.* Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire et population...*p.175-176.

différenciations de la catégorie « conversion¹⁵² ». Je vais me servir de cette généalogie de la conversion pour analyser la transformation de l'ethos de Las Casas. Ce détour par l'analyse de la polyphonie sémantique et intertextuelle¹⁵³ de la catégorie « conversion » vise à déconstruire le concept dualiste chrétien (passage du mauvais ethos au bon ethos) qui influence les interprétations historiographiques. Il faut noter un élément important : Las Casas lui-même n'a jamais interprété cet événement en termes de conversion dans son *Historia*, mais plutôt en termes de décision :

Il commença [...] à considérer la misère et la servitude dont souffraient ces gens. Il fut aidé en cela par ce [...] que prêchaient les religieux de Saint-Dominique, à savoir que les Espagnols ne pouvaient posséder des Indiens [...] Or donc, après avoir passé quelques jours à méditer sur ce point [...] il décida, convaincu de cette vérité, que tout ce qui se commettait envers les Indiens [...] était injuste et tyrannique. [...] Finalement il décida de prêcher en ce sens¹⁵⁴...

Las Casas connaissait sans aucun doute la signification de la catégorie chrétienne de la conversion (exprimée dans une multitude de textes, par exemple les *Confessions* de saint Augustin), et s'il ne l'utilise pas pour décrire cet événement, c'est parce que cette catégorie ne s'applique tout simplement pas. Il s'agit donc d'un processus d'hagiographisation historiographique que de plaquer cette catégorie sur ce récit. Selon Foucault, la notion chrétienne de conversion peut être décrite en ces termes :

La notion de conversion (*metanoia*) telle qu'elle va être développée dans le christianisme [...] présente les caractères suivants. Premièrement, la conversion chrétienne implique une conversion soudaine [...] [ayant] dû être préparée, et fort longtemps, par tout un cheminement. [...] [I]l faut [...] un événement unique

¹⁵² *Op. cit.*, Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet*...p.27-42 et 197-236.

¹⁵³ L'analyse de la polyphonie sémantique se penche sur la multiplicité des significations contenue dans l'expression d'un locuteur, compris comme phénomène énonciatif : le « locuteur peut prendre en charge le contenu, en faire l'objet de sa prise de parole, sans se donner pour autant lui-même comme l'origine du contenu, ni non plus se cacher derrière une autorité : on peut prendre position au moyen de contenus reçus ». Carel, M. (2011). « La polyphonie linguistique ». *Transposition*, 1, p.12. Par rapport à ce type de polyphonie, l'auteur oppose « la polyphonie intertextuelle [qui] étudie la présence des discours passés dans les discours actuels, la présence de contenus qui, étrangers à la responsabilité du locuteur, restent sous l'unique responsabilité des auteurs des discours passés ». *Ibid.*, p.13

¹⁵⁴ *Op. cit.*, Las Casas, B. (2002). (2002). *Histoire des Indes*. (volume 3) . .p.377-378.

[...] qui bouleverse et transforme d'un coup le mode d'être du sujet. Deuxièmement, [...] ce bouleversement soudain, dramatique [...] vous avez un passage [...] d'un type d'être à un autre, de la mort à la vie, de la mortalité à l'immortalité, de l'obscurité à la lumière, du règne du démon à celui de Dieu, etc. Et enfin troisièmement, [...] il ne peut y avoir conversion que dans la mesure où il y a, à l'intérieur même du sujet, une rupture. Le soi qui se convertit est un soi qui a renoncé à lui-même. Renoncer à soi-même, mourir, renaître dans un autre soi et sous une forme nouvelle, qui n'a en quelque sorte plus rien à voir, ni dans son être, ni dans son mode d'être, ni dans ses habitudes, ni dans son *éthos*, avec celui qui a précédé...¹⁵⁵

À la lumière de ce passage, en regard à la conversion comme « évènement soudain », on peut dire que la transformation de Las Casas ne répond pas aux critères de la notion de conversion chrétienne. Si les historiens qui ont construit le mythe de la conversion proposent que le regard de Las Casas sur son altérité précolombienne change radicalement à ce moment-là, telle n'est pas notre lecture. Au contraire, le rapport colonial (de domination politique basée sur une hiérarchisation des cultures entre civilisés et barbares) aux « Indiens » sera manifeste dans les prochaines étapes du parcours de la réconciliation de Las Casas. Sur ce point, il n'y a pas de conversion du regard de Las Casas dans les années 1510, mais c'est le début d'un long processus de transformation de sa vision du monde.

Le deuxième critère, celui du salut de l'âme, n'est pas non plus sans ambiguïté, car on sait que le Las Casas de maturité se croyait damné, car comme on le verra plus loin dans l'étude, un « colon » ne peut se sauver individuellement, les crimes du colonialisme condamnent toute la nation, et même l'Église romaine catholique tout entière¹⁵⁶. Pour atteindre la rédemption, dans ce contexte politisé, c'est la société coloniale qui doit opérer une conversion de ses institutions.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.202-203.

¹⁵⁶ « Las Casas had warned the Royal Council of Indies that the final Day of Judgment might be near and that it may entail the eternal damnation of Spain. Now he admonishes the Pope that unless the Church acts decisively on behalf of

Finalement, en relation au critère du renoncement à soi, s'il y a bien une rupture qui s'établit dans le soi de Las Casas (un pathos créé par la négation de son salut), il ne semble cependant pas totalement rejeter son ancien soi, comme le montrera ses prochaines actions qui visent à pérenniser le colonialisme espagnol en Amérique, objet du prochain chapitre.

La notion de conversion dans l'imaginaire chrétien tire son sens d'une ontologie dualiste : on passe du diable à Dieu, du mal au bien, et ce, par un acte de la grâce divine (jamais par soi-même). Ainsi, cette ontologie chrétienne est peut-être ce qui encourage nombre d'historiens à entretenir le mythe de la « conversion » de Las Casas, étant donné qu'ils l'interprètent dans ce schème d'interprétation du monde qui avait cours à l'époque de Las Casas.

On peut rapprocher la conversion lascasienne des formes sémantiquement plus anciennes de la notion de conversion. Foucault écrit sur la notion de conversion à l'époque romaine et hellénistique, puis grecque classique :

Premièrement, il n'y a pas exactement rupture [visée par la conversion à l'époque romaine et hellénistique]. [...] s'il y a rupture, la rupture ne se produit pas dans le soi. [...] c'est une rupture qui se fait par rapport à ce qui entoure le soi. C'est autour du soi, pour que le soi ne soit plus esclave, dépendant et contraint, qu'il faut opérer cette rupture. [...] [R]upture de soi par rapport au reste, mais qui n'est pas une rupture du soi par rapport au soi. [...] Donc rupture pour le soi, rupture tout autour du soi, rupture au profit du soi, mais non pas rupture dans le soi. [...] Deuxième thème important de cette conversion, et qui l'oppose à la *metanoia* future des chrétiens, c'est que dans cette conversion hellénistique et romaine, c'est vers le soi qu'il faut tourner les yeux [et non vers Dieu]. [...] Et enfin troisièmement, il faut aller vers le soi comme on va vers un but [...] Aller vers le soi, c'est en même temps un retour vers le soi. [...] [L]e dernier caractère [...] [est qu']avec ce moi auquel on fait retour [...] il s'agit d'établir finalement un certain nombre de rapports qui caractérisent [...] le point d'arrivée et son point d'accomplissement. [...] Par exemple : on protège le soi, on défend le soi, on

the oppressed Native Americans, it might also find itself condemned in that imminent fateful Doomsday ». *Op. cit.*, Rivera-Pagán, L. N. (2015). A Prophetic Challenge to the Church: The Last Word of Bartolomé de las Casas...p.16.

l'arme, on l'équipe. [...] Si la conversion [chrétienne] est en forme de rupture et de mutation à l'intérieur même du soi, si on peut dire qu'elle est une sorte de trans-subjectivation [...] [l]a conversion [des Romains] est un processus long et continu que j'appellerais [...] auto-subjectivation. Comment établir, en se fixant soi-même comme objectif, un rapport adéquat et plein de soi à soi ? [...] [D]ans les textes de la Grèce classique [le terme *metanoia*] [...] n'a jamais le sens de conversion [mais] renvoie à l'idée d'un changement d'opinion. Lorsque l'on a été persuadé par quelqu'un, à ce moment-là on *metanoie* (on change d'opinion). Vous trouvez également [...] l'idée de *metanoein* avec le sens de regret, éprouver du remords [...] La *metanoia* n'a jamais de sens positif dans la littérature grecque [...] Il faut chasser ces jugements erronés, pourquoi? Parce que sans ça on serait obligé [...] de s'adresser à soi-même des reproches, de se combattre soi-même [...] Et on serait obligé de se repentir : *metanoein*. [...] Donc la *metanoia* comme repentir est bien ce qu'il faut éviter. [...] [L]es textes chrétiens qui eux, à partir du IIIe siècle, ou à partir de l'instauration au moins des grands rites de pénitence, ont donné à la *metanoia* un sens positif¹⁵⁷.

Plusieurs éléments de cette citation sont utiles pour interpréter la conversion de Las Casas au-delà du dualisme chrétien. Il m'apparaît d'abord que la conversion de Las Casas opère une rupture avec ce qui l'entoure (son *encomienda*). C'est une rupture pour le soi dans la mesure où il opère ce changement pour s'armer d'un ethos capable de *parrêsia* confessionnelle. Il y a un profit non seulement spirituel, mais social, il gagne en respect venant de sa communauté. Il y a un retour à soi dans la mesure que son changement est motivé par un idéal, un but : devenir un bon pasteur. En parlant de la « sainteté » qu'il a acquise par cette conversion, il se protège de ce que les brebis pourront penser de son ethos de pasteur. La conversion de Las Casas a aussi rapport au sens ancien de la conversion dans la littérature grecque classique : il s'est fait persuader, a changé d'opinion, donc il se repent.

Dans ce chapitre, j'ai déconstruit le mythe qui représente le jeune Las Casas transformé par une conversion providentielle qui se serait exprimée par la reconnaissance et la restitution de la liberté des Autochtones. Ensuite, j'ai reconstruit, à partir d'une source

¹⁵⁷ *Op. cit.*, Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet*...p.202-208.

première, la transformation du jeune Las Casas à la suite de la confrontation que lui imposa le pouvoir pastoral dominicain dans sa confession refusée, performances que l'on identifie à la notion de « contre-conduite ». Dans le prochain chapitre, j'argumenterai que le parcours de réconciliation de Las Casas n'ira pas, dès le départ du parcours post-conversion, vers une contre-conduite, mais sera plutôt motivé par une visée réformiste de modernisation biopolitique du colonialisme, une articulation visant une intensification de l'intégration du pastorat aux structures étatiques pour former une nouvelle idéologie coloniale (humanitaire et chrétienne).

CHAPITRE III

« DE LA LIBERTÉ DES INDIENS ET DE LA FAÇON DONT CES DERNIERS DEVAIENT ÊTRE GOUVERNÉS » : STRUCTURATION DU COLONIALISME MODERNE DANS LE *MEMORIAL* de 1516

Ce chapitre vise à interpréter la signification et le sens des actions réformistes de Las Casas qui émergent comme réponses aux contradictions dont il prend conscience à la suite de la conversion de son ethos. J'argumenterai que le réformisme du jeune Las Casas – qui se matérialise dans des mémoires de réformes pour la colonisation des Amériques qu'il adresse à la cour du roi dans la deuxième moitié de la décennie 1510 – a pour but d'établir une structure administrative efficiente du gouvernement colonial. Cette structure politique qu'il imagine et schématise, entre autres, dans le *Memorial de remedios para las Indias* (1516), source primaire qu'on utilisera dans la section analytique, je la qualifie de « moderne » (ou « modernisante ») étant donné qu'il y articule notamment, la question de la souveraineté à la régulation de la vie biologique des colonisés. Le fait qu'il propose qu'il faille que l'État dispose de mécanismes biopolitiques pour les faire vivre (hôpitaux, médecins, pharmaciens, calculs démographiques, stimulation du taux de natalité, etc.), cela constitue l'amorce d'une science de la population comme technologie du pouvoir typiquement moderne. Nous démontrerons que ce n'est pas parce qu'il critique la tendance génocidaire du colonialisme qu'il conteste la colonisation : au contraire, son pathos de la réconciliation le pousse à imaginer les bases d'un colonialisme rentable, « humanitaire » et *stratégiquement concilié* avec les valeurs chrétiennes.

Ce chapitre vise aussi à prolonger la critique du mythe historiographique selon lequel Las Casas, après sa « conversion », aurait milité pour protéger les intérêts des sociétés précolombiennes et donc, par déduction, aurait reconnu l'humanité de cette altérité

culturelle et politique. Une étude décoloniale a inspiré notre interprétation, intitulée *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*¹⁵⁸. Dans ce livre, Daniel Castro entend s'attaquer à l'interprétation selon laquelle Las Casas, par sa reconnaissance de l'égalité du genre humain, serait le « Père de l'Amérique » (ou l'apôtre des Indiens ou leur protecteur). Lue en termes lacaniens, cette forme symbolique – Las Casas comme le Père des Amériques – fonderait l'autorité politique transcendant les hiérarchies sociales et établirait la communauté morale américaine, d'où émerge le lien social. Pour Castro, les interprétations univoques de Las Casas comme le précurseur de l'anticolonialisme¹⁵⁹ font abstraction des efforts de ce dernier pour consolider le pouvoir royal et pastoral dans les Amériques, qui contribuèrent sans doute à la dépossession par négation des formes d'autorité politiques, juridiques, culturelles et religieuses précolombiennes. Cette répression sélective de cet aspect de Las Casas dans la mémoire collective écrit l'auteur, « is a legacy that reaches into the political and philosophical foundations of modern Indoamerican nation-states¹⁶⁰ ». Castro conclut que Las Casas était en fait la médiation dont avait besoin l'impérialisme chrétien pour former une légitimité politique (et une raison d'être ontologique) dans les Amériques¹⁶¹.

La source primaire que j'analyserai est le *Memorial de remedios para las Indias*¹⁶², qui est le premier d'une série de plusieurs « mémoires » que Las Casas écrit en 1516 et qui

¹⁵⁸ *Op. cit.*, Castro, D. (2007). *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism...* p.179.

¹⁵⁹ Friede, J. (1974). *Bartolomé de las Casas, precursor del anticolonialismo: su lucha y su derrota*. México : Siglo Veintiuno Editores.

¹⁶⁰ *Op. cit.*, Castro, D. (2007). *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism...* p.179.

¹⁶¹ Cette interprétation critique de Las Casas trouve un écho dans certaines interprétations critiques contemporaines qui comprennent la réconciliation comme tentative de palimpseste national visant à nier discursivement le colonialisme tout en permettant les conditions de sa reproduction matérielle. *Op. cit.*, Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition...*

¹⁶² Nous nous basons sur la première traduction en langue anglaise (à partir du texte original en castillan) contenue dans l'étude suivante : Baptiste, V. N. (1990). *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia: Connections and*

s'adressaient à la Cour du roi. Ce mémoire de Las Casas propose une liste de réformes nécessaires au gouvernement royal, économique et ecclésiastique, et fut co-écrit avec un juriste officiel de l'empire, Palacios Rubios, celui qui a entre autres, produit le *requerimiento*¹⁶³ en 1513. Pour analyser ce mémoire de « remèdes », je me baserai et prolongerai l'interprétation de ce texte par Jauregui et Solodkow, dans leur article intitulé « Biopolitics and the Farming of Life in Bartolomé de las Casas¹⁶⁴ ». Il s'agira d'interpréter l'avènement et les modalités de l'articulation du pathos de la réconciliation avec le problème du gouvernement dans les Indes.

En effet, pour Las Casas, le fait que l'entreprise de colonisation espagnole soit caractérisée par un génocide ne remettra pas en cause, au moins à cette époque, la légitimité de la souveraineté espagnole dans les Indes. Plutôt, c'est l'exercice de cette souveraineté qui doit être transformée, pour que sa forme matérielle corresponde à son contenu idéal. C'est le principe juridique de cette souveraineté – qui est formalisé dans la bulle papale *Inter Caetera* (1493) qui donna au roi d'Espagne la souveraineté sur les Indes, à condition d'évangéliser les païens – qui mènera Las Casas à imaginer des réformes à même de pouvoir remplir cette condition.

Je vais montrer comment la solution à ce problème – *Comment évangéliser les Indiens ?* – sera imaginée non pas uniquement à travers le prisme du pouvoir pastoral

Similarities. A Translation Study. Culver City: Labyrinthos.

¹⁶³ Document juridique produit à la suite des Lois de Burgos, il fondait la légitimité juridique des « guerres de conquête » dans l'éventualité où les « Indiens » ne se soumettaient pas au roi espagnol et qu'ils résistaient. Il était lu en langue espagnole aux Autochtones qui ne comprenaient pas cette langue. Las Casas critiquera ce rituel de (dé)possession territoriale et corporelle qu'il jugera absurde sur le plan juridique. Il écrit, quelques années plus tard, dans *De thesauris* : « Did King Montesuma really learn our language so quickly that he could understand the stipulations plundered, the ones in which he was asked to surrender his kingdom or cede his entire royal estate? Is it not true that such contracts are only valid where the contractual parties understand each other? ». Cité dans Restall, M. (2019). "There Was a Time When We Were Friends": Las Casas and Cortés as Monstrous Doubles of the Conquest Era. Dans *op. cit.*, Orique, D. T. et Roldan-Figueroa, R. (dir.). *Bartolomé de las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion*. . . p.63.

¹⁶⁴ Jauregui, C. et Solodkow, D. (2019). Biopolitics and the farming (of) Life in Bartolomé de las Casas. Dans Orique, D. T. et Roldan-Figueroa, R. (dir.). *Bartolomé de las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion*, (pp.127-166). Boston: Brill.

chrétien, mais qu'étant donné le strict régéralisme américain, l'Église chrétienne et donc le pouvoir pastoral étaient dépendants financièrement et administrés par l'État¹⁶⁵, ce pouvoir pastoral sera articulé à la Raison d'État. Ainsi, il ne sera pas seulement question des païens à évangéliser, mais de la structure économique d'exploitation coloniale (comment permettre au roi d'augmenter ses rentes), du lien entre l'économie coloniale et le problème de la « population » colonisée, et des dispositifs pour les exploiter tout en les maintenant en vie, de la répartition spatiale et hiérarchique des colonisés, de la rhétorique de l'État (comment convaincre que la souveraineté espagnole est légitime), etc.

Le pathos de la réconciliation se manifestera dans le *Memorial* comme conciliation entre le colonialisme extractiviste (matériel) et le colonialisme spirituel. L'historien Lawrence Clayton, dans son étude de Las Casas, manque de noter que Las Casas n'était pas simplement un critique en lutte contre l'extractivisme, mais qu'il a aussi participé à son élaboration, et ce de manière détaillée. Clayton écrit :

There was another battle at stake during the Conquest, and this was the struggle to reconcile the Spanish desire to exploit the Indians and the wealth of the Americas with an equally strong commitment on the part of some truly to convert the Indians to Christianity peacefully. In a larger context, it is the eternal struggle of humankind to reconcile one's cosmological being with one's worldly nature, and put each in harmony with the other¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Un autre historien fait état de cette structure imbriquant l'Église (son pouvoir financier, administratif et exécutif) à celui de l'État : « Under the provisions of an agreement called the Royal Patronage negotiated between Ferdinand and the Papacy a few years earlier, the Crown of Spain obtained a significant degree of control over the Church in the Indies. In return for allowing the monarchs of Spain a good deal of authority in the naming and appointment of clergy to the Indies, in establishing bishoprics, and in other ways controlling the Church, the Crown agreed to support the Church's endeavors — such as the missionary work of the Franciscans and Dominicans — with not only royal authority but also financial support. The Church and State in the newly developing Spanish Empire in the Americas thus came to be closely bonded by the common interests of establishing both royal and ecclesiastical authority in the Indies. Asking the King for alms was but a formula for claiming what the Crown had promised to the Church within the larger context of the Royal Patronage ». *Op. cit.*, Clayton, L. (2011). *Bartolome de Las Casas and the Conquest of the Americas*...p.51.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.37.

S'il est vrai qu'il y a eu des luttes pour réconcilier l'extractivisme avec l'évangélisme colonisateur, le problème de cette citation est qu'elle pense le « désir d'exploitation » et le « désir d'évangélisation » de manière séparée (un domaine du social opposant l'autre), à la place de voir que le « désir d'évangélisation » dépend matériellement du « désir d'exploitation », et que ces deux désirs qui semblent antithétiques ont en fait formé une unité logique, sociologique et dialectique. De plus, la dernière phrase de cette citation conçoit de manière anhistorique, donc statique et antithétique l'« être cosmologique » et la « nature temporelle » de l'humain. En éliminant l'historicité et le caractère dialectique de cette lutte, il la dépolitise. Il comprend ainsi cet effort à partir d'une visée métaphysique (la catégorie d'« harmonie » sociétale) plutôt que de la comprendre sociologiquement et historiquement, à partir des catégories sociologiques d'« idéologie » et de rapports sociaux.

Ce chapitre débutera par la mise en contexte historique de ce qui donna son sens à la production du *Memorial de remedios para las indias*. Ensuite, j'établirai le cadre théorique de mon interprétation. Dans un moment ultérieur, j'analyserai minutieusement les propositions contenues dans le *Memorial*, puis conclurai sur la signification de ce texte pour comprendre la première modalité d'action du pathos de la réconciliation de Las Casas comme structuration gouvernementale du monde colonial.

3.1 Éléments de contextualisation historique

Dans cette section, je me baserai sur l'autorécit que rédige Las Casas dans son *Historia* plusieurs années après les événements pour reconstruire réflexivement le contexte historique présidant à l'écriture du *Memorial*. Las Casas décrit dans ce texte comment son pathos de la réconciliation, suite à la conversion de son ethos, et constatant l'échec

de la *parrêsia* confessionnelle pour répondre aux injustices du monde colonial, s'articule au rôle de ministre conseiller royal :

Après avoir prêché en ces termes ce jour-là et plusieurs fois par la suite, lorsque l'occasion se présentait d'aborder le sujet, voyant que l'île de Cuba [...] serait rapidement détruite, et constatant qu'un mal aussi tyrannique et dévastateur de tant de nations ne pouvait être extirpé qu'en informant le Roi, il décida [...] de se rendre coûte que coûte en Castille et de faire la relation au Roi de ce qui se passait, pour lui demander instamment un remède pour parer à tant de maux [...] [En parlant de son meilleur ami Pedro de Rentería, Las Casas écrit ce que Rentería a imaginé comme remède :] il se dit qu'il serait bon d'obtenir du Roi un remède pour eux, sinon pour tous, du moins pour les enfants (il jugeait en effet impossible de tirer tous ces gens du pouvoir des Espagnols) ; il lui vint alors l'idée qu'il fallait demander au Roi pouvoir et autorité pour fonder des collèges où seraient accueillis et évangélisés tous les enfants [indiens], lesquels, au moins, échapperaient à la perdition et aux tueries [...] Dans cette intention et avec ce projet, il décida de [...] demander cette faculté au Roi¹⁶⁷.

Je veux souligner l'écho que produit cette citation dans le monde contemporain par rapport au traumatisme culturel lié aux pensionnats autochtones canadiens¹⁶⁸.

Las Casas traverse donc l'Atlantique à la fin de l'année 1515. Il réussit à s'entretenir avec le roi ainsi qu'avec son confesseur, malgré que le roi était alors malade et approchait la mort. Constatant que le confesseur du roi n'était pas ouvert à entendre la vérité sur les Indes, il s'entretient ensuite avec l'évêque de Burgos, qui était responsable de l'administration coloniale, bien que Las Casas connaissait d'avance la conséquence de cet entretien, puisque l'évêque possédait énormément d'intérêts économiques esclavagistes dans les Indes :

[I]l lui rapporta, à l'aide d'un mémoire qu'il avait rédigé, quelques-unes des cruautés dont il avait été témoin [...] entre autres il lui lut le récit de la mort de

¹⁶⁷ *Op. cit.*, Las Casas, B. (2002). *Histoire des Indes*. (volume 3)...p.381-382.

¹⁶⁸ C'est en effet à partir de ce traumatisme culturel comme construction sociale que s'est formée au Canada l'idéologie de la réconciliation sur le plan national. Alexander, J. C. (2012). *Trauma. A social Theory*. Cambridge: Polity Press. *Op. cit.*, Commission de vérité et réconciliation du Canada. (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir...*

sept mille enfants en trois mois [...] et comme le clerc stigmatisait l'incroyable extermination de ces innocents, l'évêque (qui pourtant régissait tout dans les Indes) lui répondit, exactement en ces termes : « Voyez ce plaisant niais! Et que nous importe, à moi et au Roi? » Le clerc haussa alors la voix et dit : « Comment, il n'importe ni à Votre Seigneurie ni au Roi que ces âmes soient exterminées? Ô Dieu éternel! Mais à qui donc cela importe-t-il? » Et sur ces mots, il se retira¹⁶⁹.

L'idée que le pouvoir souverain devait garder en vie ses vassaux n'allait pas de soi, comme le démontre l'indifférence de l'évêque de Burgos devant la destruction des « Indiens ». Jauregui et Solodkow écrivent à ce propos :

The idea that the king was responsible for caring for and governing the life of his subject was notably strange at the beginning of the sixteenth century [...] And yet, Las Casas's *Memorial* seeks precisely to turn sovereign power – indifferent in the wasting away of life – into bio-power interested in cultivating life [...] Half a century later, it will be the very same crown reclaiming for itself the power-obligation to shelter “Christ's poor” – an evangelical category that preceded the “*miserabilis persona*” [...] [This signifies] the shift from ecclesiastic sheltering of the Indians to the royal sheltering (or the claim of the state's protective jurisdiction)...¹⁷⁰

Suite à la mort du roi Ferdinand et avant la prise du pouvoir par son jeune fils, Charles Quint, le cardinal Ximénez et l'ambassadeur Adrien reçurent le ministre du gouvernement du royaume. Las Casas entreprit donc de s'entretenir avec ce nouveau gouvernement de l'État :

Le cardinal [...] entendit plusieurs fois le clerc sur tout ce que celui-ci voulait lui dire et lui faire savoir. [...] [L]e cardinal réunissait autour de lui Adrien, le licencié Zapata, le docteur Carvajal et le docteur Palacios Rubios [...] Le cardinal exclut l'évêque de Burgos de tout ce qui concernait les Indes, ce dont celui-ci ne fut pas peu troublé. Un jour que cette assemblée était réunie [...] le cardinal avait ordonné de lire les lois établies à Burgos en l'an 1512 [...], car le clerc [Las Casas] se plaignait qu'elles étaient injustes, ceux qui avaient là-bas des Indiens

¹⁶⁹ *Op. cit.*, Las Casas, B. (2002). *Histoire des Indes*. (volume 3)...p.401.

¹⁷⁰ *Op. cit.*, Jauregui, C. et Solodkow, D. (2019). *Biopolitics and the Farming (of) Life in Bartolomé de las Casas*...p.132-133

ayant trompé le Roi Catholique et les membres du Conseil du roi (bien que ces derniers aient été plus crédules qu'ils ne l'auraient dû, et peut-être même que certains avaient voulu être trompés sciemment, à cause de tout ce qu'ils espéraient en tirer, comme ce fut le cas), il se trouva qu'un familier et officier du secrétaire Conchillos [qui était membre du Conseil du roi et avait beaucoup d'intérêts dans les Indes], qui lisait lesdites lois, en arrivant au passage où il est dit qu'il fallait donner chaque semaine ou les jours de fête une livre de viande aux Indiens qui travaillaient dans les fermes ou exploitations, voulut le dissimuler, [...] et il le lut d'une façon différente de ce que dit la loi ; mais le clerc, qui connaissait par cœur et l'avait beaucoup étudié, dit aussitôt, devant tout le monde : « Ce n'est pas ce que dit cette loi. » [...] [L]e cardinal, comme indigné ou quasiment contre le clerc [Las Casas], et favorable au lecteur, dit : « Taisez-vous, ou réfléchissez à ce que vous dites. » Le clerc répondit : « Que votre révérendissime seigneurie me fasse couper la tête si ce que rapporte le greffier Untel est vraiment ce que dit cette loi. » Alors, on prit les lois des mains du lecteur, et on vit que le clerc disait vrai. [...] Dès lors, le clerc ne perdit rien de l'amour que le cardinal avait pour lui ni du crédit qu'il lui accorda toujours¹⁷¹.

Dans cette citation, on voit encore comment la tyrannie est interprétée par Las Casas comme un dispositif contingent qui empêche la vérité d'être dite et entendue. D'abord, Las Casas critique la loi de Burgos, qui est pour lui injuste, mais que le conseil du roi trouve juste. Il y avait ce conflit d'interprétation sur cette loi étant donné que les *encomenderos* trompaient le conseil du roi en lui remettant des informations fausses. Las Casas martèlera sans cesse le lien essentiel que doivent entretenir les « faits » (véritables) avec le « droit », car le droit ne peut être utile sans être articulé (argumenté) par rapport à des faits (re)connus. Si on ne connaît pas les faits, on ne peut pas juger la valeur d'une loi. Il suggère que les *encomenderos* ont intérêt de tromper sciemment les officiers en Espagne (qui produisent les lois) en distordant la réalité de ce qui se passe aux Indes. Ensuite, il fait remarquer une autre distorsion, celle de la loi. L'assemblée jugea *a priori* que la loi coloniale était bonne, mais pour cela ils devraient mal la lire, en dissimuler certains aspects. L'idéologie du colonialisme, pour faire sens, pour être cohérente dans l'ensemble sociétal, doit entretenir une structure « épistémique

¹⁷¹ *Op. cit.*, Las Casas, B. (2002). *Histoire des Indes*. (volume 3)...p.404-405.

d'ignorance » stratégique et racialisée. En soulevant le problème de cette dissimulation intéressée, Las Casas reçoit un antipathique « Taisez-vous » qui provoque chez lui l'avènement d'une éthique parrésiatique : il met courageusement sa vie en jeu (devant le gouvernement royal, c'est-à-dire ceux qui, justement, sont juges de son droit de vie ou de mort) pour défendre la vérité de ce qu'il dit. Cet acte de *parrésia* est réactionnelle, car elle vise à sauvegarder son statut et son ethos de porte-parole de l'authentique vérité (des faits et des lois) sur les Indes, mais elle eût comme conséquence positive de dévoiler à l'assemblée le sens de son devoir, c'est-à-dire de reconnaître que c'était le contenu de la loi et la forme qu'avait le gouvernement colonial qui causaient un génocide dans les Antilles, ce qui est bien différent que de dire qu'il s'agit d'une conséquence inévitable (causes providentielle, technologique, bactérienne, etc.), puis de proposer des remèdes visant à corriger ce problème :

Bien informé [grâce à Las Casas] de ce qui se passait aux Indes [...] il lui ordonna de se réunir avec le docteur Palacios Rubios, pour qu'ils réfléchissent et traitassent tous deux de la liberté des Indiens et de la façon dont ces derniers devaient être gouvernés [...] Le docteur Palacios Rubios, connaissant l'expérience du clerc, quant aux faits, et à la juste argumentation qu'il alléguait quant au droit, s'en remit entièrement à lui pour qu'il l'écrivît ce document chez lui, puis le lui apportât [...] afin qu'une fois discuté et poli il fût présenté au cardinal...¹⁷²

Las Casas affirme que le problème auquel se confronte le *Memorial de remedios* est « la liberté des Indiens et [...] la façon dont ces derniers devaient être gouvernés ». Il faut lire cette formulation comme suit : dans l'idéologie féodale (qui continue à exister, malgré la perte de son influence globale, dans la Renaissance), les vassaux, soumis aux seigneurs et au roi, sont « libres ». Las Casas mit beaucoup l'accent sur le fait que, comme les Espagnols, les « Indiens » ont le statut de « vassaux libres », puisqu'il n'existe pas, selon Las Casas, d'autres statuts disponibles à l'intérieur du monde

¹⁷² *Ibid.*, p.404.

politique chrétien (les esclaves doivent rester aux frontières de cet empire). C'est-à-dire que dans ce contexte, penser la liberté revient à penser la soumission, ou autrement dit : *Comment gouverner les « Indiens » pour qu'ils se soumettent librement ?* C'est la question du consentement et de la légitimité qui est contenue dans ce concept de liberté, ce qui est tout différent de la problématique de la liberté comme émancipation à la soumission féodale (idéologie moderne). Las Casas ne veut donc pas émanciper les sociétés précolombiennes du joug colonial, mais les soumettre à un ordre colonial « nouveau », par des réformes censées provoquer le consentement des colonisés à leur domination impériale.

Las Casas décrit en ces termes les motivations qui produisent le *Memorial* :

Le clerc en établit le plan, d'après ce qui lui sembla convenir aux remèdes à apporter aux Indiens, et dont le fondement était qu'il fallait leur rendre la liberté en les retirant du pouvoir des Espagnols, car il était impossible de trouver un remède pour éviter qu'ils ne périssent tant qu'ils seraient soumis à ces derniers, et c'est ainsi que devait disparaître les répartitions, qu'ils appelaient *encomiendas*, car c'était un fléau mortel qui anéantissait ces nations [...] et comme il fallait trouver un moyen pour que les Espagnols puissent se nourrir, car si on leur enlevait leurs Indiens, ils seraient désemparés, si peu aptes qu'ils étaient à faire autre chose que de commander aux Indiens et s'alimenter de leur sueur et de leur sang, il indiqua aussi des remèdes pour que les Espagnols qui se trouvaient alors aux Indes, et qui n'étaient pas encore nombreux, pussent s'occuper à cultiver la terre pour vivre sans péché¹⁷³.

Il faut commenter cette citation de manière critique, car elle déforme certains éléments clés du *Memorial*. D'abord, Las Casas joue sur les mots lorsqu'il dit qu'il faut libérer les « Indiens » des Espagnols. Ce qu'il faut entendre, et cela sera approfondi dans la section analytique qui suivra, c'est qu'il proposera de soustraire les « Indiens » du joug des *encomenderos*, mais pas du joug de l'Espagne. Il proposera, entre autres, de nationaliser les « répartitions » (*repartimientos*) et de gérer l'exploitation des colonisés

¹⁷³ *Ibid.*, p.405-406.

par l'appareil administratif d'État, plutôt que de manière privée. De plus, il ne proposera pas seulement des remèdes pour les colons espagnols vivant en Amérique, mais il proposera d'intensifier la colonisation par l'immigration de paysans espagnols. La raison de cette déformation est sans doute que Las Casas souhaite rapprocher, par la déformation des faits, le sens de son *Memorial* de sa conception ultérieure de la réconciliation (au moment où il écrit ce texte, un demi-siècle plus tard).

Le *Memorial de remedios para las Indias*, en tant que tel, relevait une série de problèmes – la chute démographique de la force de travail colonisée, la crise économique et financière que cela provoquait, l'échec du devoir évangélique de l'empire chrétien et la responsabilité de la loi coloniale (donc de l'État) devant cette situation – que Las Casas proposa de pallier. Pour le dire avec les mots de Jauregui et Solodkow :

The *Memorial* was a response to a serious demographic problem that affected the income of the Crown: the depopulation of the Caribbean islands caused by a violent process of colonial primitive accumulation. Between 1511 and 1516, forced labor, sickness, and war generated a demographic crisis in the Greater Antilles that *threatened the Spanish colonial establishment in the New World* [mes italiques]. As John Elliot has pointed out : 'In a desperate attempt to maintain the supply of labor, the settlers took a massive raiding of the Bahamas and the deportation of its Lucayos population to Hispaniola.' [...] The *Memorial* also responds to a legal matter: the insufficiency of the famous Laws of Burgos (1512). [...] The king and the provincial prior had reprimanded the [Dominicans, after the sermon of Montesinos], ordering them not to preach any more on the matter of servitude, rendering it literally indisputable. At court, [the Dominican] Córdoba encountered the recently enacted Law of Burgos, and he was appalled. He criticized the laws, arguing that they were unjust and that they regulated the *repartimiento* (distribution) of Indians as if they were 'cattle' [...] alluding to both common and legal definitions of *repartimiento* as the partitioning of things [...] The *Memorial* thus has its roots in a complex colonial history, situated at the

intersection of demographic concerns, Dominican humanitarianism, and the legal debate surrounding the Laws of Burgos¹⁷⁴.

3.2 Excursus théorique : les notions de gouvernementalisation, de dispositifs disciplinaires, de mécanismes biopolitiques et de hiérarchisation nécropolitique

Notre analyse vise à dévoiler la manière dont le pouvoir pastoral et le rôle de l'État seront repensés dans ce traité lascasien qui aura des impacts majeurs pour le développement idéologique du colonialisme moderne. L'hypothèse de lecture guidant l'analyse est que ce serait le pathos de la réconciliation qui donnera une impulsion décisive à la naissance de la gouvernementalité moderne-coloniale, par la mise en forme (projective) de dispositifs disciplinaires visant la fabrication d'« Indiens » dociles et de mécanisme biopolitiques visant à régulariser la « population » colonisée en Amérique. Jáuregui et Solodkow, à propos de la nouvelle rationalité politique imaginée par Las Casas, écrivent :

In a general sense, the *Memorial* alleges that the life of the indigenous population is the responsibility of the Sovereign and that the good of the Crown passes through that of its subjects. Furthermore [...] it assigns the king a pastoral role – that of rescuing the indigenous flock – and justifies his intervention in the *forms of life* of this population in order to bring about the temporal and supernatural salvation of the Indians, as well as their efficient and humanitarian exploitation under colonial rule. [...] Las Casas redefines the Sovereign as the power concerned with both government and life. The old sovereignty model of the king-judge (i.e., the Sovereign as supreme magistrate charged with granting justice and dictating rights) would, in Las Casas's estimation, also include administrative power – governmental and fully modern – over the cultivation of life. [...] By means of a meticulous utopian design, Las Casas's proposal advances a biopolitical colonial modernity that includes : 1) *policies for saving and multiplying* the Indians through nutrition, rest, health, and sexual reproduction ; 2) colonial *economic policies* for humanely extracting work [...] without depleting the labor force ; and 3) *policies for cultivating spiritual life*

¹⁷⁴ *Op. cit.*, Jáuregui, C. et Solodkow, D. (2019). Biopolitics and the Farming (of) Life in Bartolomé de las Casas...p.135-136.

[...] [T]his biopolitical and humanitarian reforms is inseparable from the logic of colonial exploitation...¹⁷⁵

Foucault a nommé « gouvernementalisation » cette transformation du pouvoir de l'État de magistrat à administrateur économique et démographique. Il propose que le processus de transformations idéologiques et institutionnelles qui donne naissance au domaine épistémique de la gouvernementalité biopolitique peut être repéré dans la littérature réformiste du 16^e siècle sur l'« art de gouverner » :

[À] partir du XVI^e siècle [...] on voit se développer, fleurir toute une série très considérable de traités qui se donnent non plus exactement comme conseils au prince, mais qui, entre le conseil au prince et le traité de science politique, se présentent comme arts de gouverner. [...] [D]'une façon générale le problème du « gouvernement » éclate au XVI^e siècle [...] Problème, par exemple, du gouvernement de soi-même [...], également, du gouvernement des âmes et des conduites – et cela a été, bien sûr, tout le problème de la pastorale catholique et protestante [...] Et enfin [...] gouvernement des États par les princes. [...] [C]es problèmes sont, dans leur intensité et dans leur multiplicité aussi, très caractéristique du XVI^e siècle, et ceci au point de croisement [...] de deux [...] processus : le processus [...] qui, défaisant les structures féodales, est en train d'aménager, de mettre en place les grands États territoriaux, administratifs, coloniaux, et puis un tout autre mouvement [...] qui, avec la Réforme, puis la Contre-Réforme, remet en question la manière dont on veut être spirituellement dirigé sur cette terre vers son salut. Mouvement, d'une part, de concentration étatique [...], d'autre part, de dispersion et de dissidence religieuse...¹⁷⁶

Le *Memorial* s'inscrit directement dans la lignée de ce genre littéraire (« arts de gouverner »). Le problème du gouvernement crée une brèche dans le concept féodal de souveraineté comme pouvoir de donner la mort, en ouvrant de nouveaux domaines pour le pouvoir d'État : « L'introduction de l'économie à l'intérieur de l'exercice politique, c'est cela [...] qui sera l'enjeu essentiel du gouvernement¹⁷⁷ ». L'art du gouvernement,

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.128-133.

¹⁷⁶ *Op. cit.* Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire et population...*p.91-92.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.98.

dans le paradigme biopolitique, ne s'exerce plus « au-dessus » de la société, mais à l'intérieur d'elle :

[C]es choses dont le gouvernement doit prendre la charge [...] ce sont : les hommes, mais dans leurs rapports, dans leurs liens, dans leurs intrications avec ces choses que sont les richesses, les ressources, les subsistances [...] Ce sont les hommes dans leurs rapports avec ces autres choses que sont les coutumes, les habitudes, les manières de faire ou de penser. Et enfin, ce sont les hommes dans leurs rapports avec [...] les accidents ou les malheurs, comme la famine, les épidémies, la mort [...] [Dans le modèle politique de la souveraineté], le bien public, c'est essentiellement l'obéissance à la loi [...] [tandis que le modèle politique du gouvernement] implique [...] une pluralité de fins spécifiques [...] faire en sorte que l'on produise le plus possible de richesses [...] que l'on fournisse aux gens assez de subsistances, ou même le plus de subsistances possible [...] le gouvernement aura à faire enfin, que la population puisse se multiplier¹⁷⁸.

Foucault définit donc la gouvernementalité comme raison d'État caractéristique de la modernité comme suit : « Par “gouvernementalité”, j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique [...] de pouvoir qui a pour cible principale la population...¹⁷⁹ ».

Selon Foucault, cette gouvernementalisation ne se concrétise pas avant le 18^e siècle, et le locus de cet aboutissement/émergence se trouve en Europe, théorie qui sera contestée par le révisionnisme décolonial (critique de l'eurocentrisme), en démontrant que le modèle de cette gouvernementalisation de l'Europe au 18^e siècle était en fait issu des expérimentations des gouvernements coloniaux depuis le 16^e siècle :

Biopolitical analyses (of a Eurocentric Foucauldian cut) have generally ignored the specific experience of domination and colonial government of life that followed the “discovery” of America, when many groups were seen, subjugated,

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.100-102.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.111.

and governed as human flock: viz., submitted to processes of conversion, displaced from one area to another, from one continent to the next; racialized, reduced, and confined so as to be better governed and better exploited. Their lives were calculated in demographic, political and economic terms. The administration of these populations brought about the deployment of diverse models of governmentality and intensive forms of evaluation, measure, administration, and control. In short, these colonial designs for governing life and exploiting work were not “precursors” to biopolitics; they were fully biopolitical. Imperial expansion was not simply a territorial enterprise; it was the systemic instrumentalization of life. Through plans to manage and govern the indigenous and African populations and the exploit their bodies, colonialism in America constituted a vast laboratory of modern biopolitics¹⁸⁰.

Le pouvoir moderne, pour Foucault, se comprend comme l’articulation progressive et cumulative entre 1) la souveraineté (droit de glaive qui fonde la loi sur un territoire), 2) les dispositifs disciplinaires de normalisation¹⁸¹ et 3) les mécanismes biopolitiques de régularisation¹⁸². Si le bio-pouvoir (faire vivre), selon Foucault, redéfinit la politique, particulièrement l’idéologie du pouvoir étatique, celui-ci n’abolit pas le fondement du pouvoir souverain, qui est de faire mourir. Comment le pouvoir

¹⁸⁰ *Op. cit.*, Jauregui, C. et Solodkow, D. (2019). Biopolitics and the Farming (of) Life in Bartolomé de las Casas...p.131-132.

¹⁸¹ Par pouvoir disciplinaire, Foucault entend la « distribution spatiale des corps individuels [...] leur séparation, leur alignement, leur mise en série et en surveillance [...] ces techniques par lesquelles on prenait en charge ces corps, on essayait de majorer leur force utile par l’exercice, le dressage, etc. [...] [D]es techniques de rationalisation et d’économie stricte d’un pouvoir qui devait s’exercer, de la manière la moins coûteuse possible, par tout un système de surveillance, de hiérarchies, d’inspections, d’écriture, de rapports [...] qu’on peut appeler technologie disciplinaire du travail ». Foucault, M. (1997). « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976*. Paris : Seuil/Gallimard, p.215.

¹⁸² « La biopolitique a affaire à la notion de population [...] comme problème politique [,] scientifique [et] biologique [...] [C]e sont des phénomènes collectifs, qui n’apparaissent avec leurs effets économiques et politiques, qui ne deviennent pertinents, qu’au niveau de la masse. [...] [C]e sont des phénomènes qui se déroulent essentiellement dans la durée [...] Ce à quoi va s’adresser la biopolitique, ce sont [...] les événements aléatoires qui se produisent dans une population prise dans sa durée. [...] [I]l va s’agir [...] de prévisions, d’estimations statistiques, de mesures globales. [...] Il va falloir modifier, baisser la morbidité ; il va falloir allonger la vie ; il va falloir stimuler la natalité. Et il s’agit surtout d’établir des mécanismes régulateurs qui, dans cette population globale avec son champ aléatoire, vont pouvoir fixer un équilibre, maintenir une moyenne, établir une sorte d’homéostasie, assurer des compensations ; bref, installer des mécanismes de sécurité autour de cet aléatoire qui est inhérent à une population d’êtres vivants... » *Ibid.*, p.218-219.

souverain de tuer peut-il s'actualiser dans le contexte d'un État qui doit faire vivre sa population ? Foucault répond à cette question comme suit :

[Q]u'est-ce que le racisme [d'État] ? C'est, d'abord, le moyen d'introduire enfin, dans ce domaine de la vie que le pouvoir a pris en charge, une coupure : la coupure entre ce qui doit vivre et ce qui doit mourir [...] [L]a hiérarchie des races, la qualification de certaines races comme bonnes et d'autres, au contraire, comme inférieures, tout ceci va être une manière de fragmenter ce champ du biologique que le pouvoir a pris en charge [...] D'un autre côté, le racisme aura sa seconde fonction [...] une relation positive [...] du type [...] « plus tu laisseras mourir, et plus, de ce fait même, toi tu vivras ». [...] [L]e racisme va permettre d'établir [d'une manière qui est toute nouvelle, et qui est précisément compatible avec l'exercice du bio-pouvoir], entre ma vie à moi et la mort de l'autre, une relation qui n'est pas une relation militaire et guerrière d'affrontement, mais [...] la mort de la mauvaise race, de la race inférieure [...] c'est ce qui va rendre la vie en général plus saine ; plus saine et plus pure. [...] [P]ar la mise à mort je n'entends pas simplement le meurtre direct, mais, aussi tout ce qui peut être meurtre indirect : le fait d'exposer à la mort, de multiplier pour certains les risques de mort ou, simplement, la mort politique, l'expulsion, le rejet, etc. [...] Et on peut comprendre aussi pourquoi le racisme se développe dans ces sociétés modernes qui fonctionnent sur le mode du bio-pouvoir ; on comprend pourquoi le racisme va éclater en un certain nombre de points privilégiés, qui sont précisément les points où le droit à la mort est nécessaire et requis. Le racisme va se développer *primo* avec la colonisation, c'est-à-dire avec le génocide colonisateur. Quand il va falloir tuer des gens, tuer des populations, tuer des civilisations, comment pourra-t-on le faire si l'on fonctionne sur le mode du bio-pouvoir ? À travers les thèmes de l'évolutionnisme, par un racisme. [...] [L]e racisme [...] assure la fonction de mort dans l'économie du bio-pouvoir, selon le principe que la mort des autres, c'est le renforcement d'une race ou d'une population, en tant que l'on est élément dans une pluralité unitaire et vivante¹⁸³.

Pour analyser le bio-pouvoir, et *a fortiori* en contexte colonial, on doit dévoiler le « nécropouvoir¹⁸⁴ » qui y est corrélatif.

¹⁸³ *Ibid.*, p.227-230.

¹⁸⁴ Mbembe, A. (2006). Nécropolitique. *Raisons politiques*, 21(1), 29-60.

Je vais montrer dans cette prochaine section analytique comment le pathos de la réconciliation s'est articulé à des politiques qui ne subvertissent pas les rapports coloniaux d'appropriation, mais qui visaient en fait, à créer les conditions de sa reproduction, par des processus étatiques de sécurisation biopolitique de la population colonisée, des dispositifs de spatialisation disciplinaire et par la redéfinition de la hiérarchie racialisante.

3.3 Analyse du Memorial de remedios para las Indias (1516)

La proposition de Las Casas dans le *Memorial* visera à médiatiser les tensions et contradictions entre les trois pôles suivants : le pouvoir souverain (qui cherche une légitimité, une image morale et une rhétorique à son pouvoir, à créer des « sujets assujettis » à son autorité symbolique et matérielle, bref, à la loi coloniale qui exproprie les formes juridiques précolombiennes), le pouvoir économique (qui cherche à maximiser l'exploitation des corps et des sociétés colonisés) et le pouvoir pastoral (qui cherche à évangéliser les « Indiens »). Le pathos de la réconciliation de Las Casas s'articulera donc à une visée stratégique de conciliation gouvernementale du colonialisme (politique, économique et spirituel).

Le *Memorial* est structuré en quatorze remèdes généraux (qui visent l'ensemble des Antilles) et plusieurs autres remèdes pour la situation particulière de chaque île colonisée – Hispaniola, Cuba, Jamaïca et San Juan¹⁸⁵ – et un remède pour les îles Lucayos¹⁸⁶, qui n'étaient pas encore colonisées à cette époque. Je n'analyserai pas chacun des remèdes, mais seulement les plus significatifs pour l'argument, qui se scindera en trois sous-sections. La première explorera le sens biopolitique du texte ; ensuite, nous aborderons le sens néropolitique qui est la « face cachée » de la

¹⁸⁵ Aujourd'hui appelé Puerto Rico.

¹⁸⁶ Aujourd'hui appelées Bahamas.

biopolitique coloniale ; finalement, nous analyserons la redéfinition de la division raciale du travail que la biopolitique/nécropolitique opère dans ce texte de Las Casas.

3.3.1 Sécurisation biologique de la vie des colonisés

La première phrase qui introduit le *Memorial* va comme suit : « The remedies that seem to be needed so that the evil and harm that occur in the Indies cease and *that God and the Prince our Lord may have more benefits than up till now, and that the republic* [the kingdom of Spain] [...] *be better preserved and comforted*¹⁸⁷ [...] ». Dans cette courte introduction, Las Casas propose d'articuler trois phénomènes : 1) de faire arrêter l'anéantissement des Autochtones, 2) que cette action bénéficierait à Dieu et 3) préserverait la république. Cette corrélation tient du fait de l'intrication des intérêts « spirituels » (ou idéologiques) de l'entreprise de conversion évangélique et des intérêts politiques et économiques : l'exploitation de la force de travail autochtone finance l'État, qui finance en retour l'entreprise missionnaire. La mort de la force de travail autochtone, schématisée par cette *Raison d'État*, signifie la dégénérescence du projet colonial. Ce cercle vicieux de l'idéologie coloniale dépend d'un processus de réification de la population colonisée comme « chose » à sauver, tel un enfant (barbare) qui est mis sous la tutelle d'un être complet (civilisation)¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Las Casas dans *op. cit.* Baptiste, V. N. (1990). *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia: Connections and Similarities. A Translation Study...* p.15. Mes italiques.

¹⁸⁸ Cette analogie des « Indiens » comme enfants (et également comme femme par rapport à l'homme) était utilisée pour légitimer la conquête, notamment par Sepúlveda, mais aussi dans les traités juridiques de Vitoria : « Vitoria's and his successors' arguments provided Spain with a tenuous jurisdictional hold on the Indians. In addition to the arguments addressing the question of natural law, Vitoria left Spain no choice but to assume tutelage of the natives, given their inability to manage their affairs adequately: "These Indians, although not entirely irrational [amentes], as we have said, are nevertheless not too far from being so, thus, they are not capable of constituting, nor of administering, a legitimate and ordered republic in human and civil terms." By establishing that the Indians had in many respects a reasoning process only slightly above that of children, and because their deficient education left them incapable of fully rational behavior, Spain's role in assuming guardianship became the fulfillment of a moral imperative rather than an act of pity and charity. » *Op. cit.*, Castro, D. (2007). *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism...* p.31.

Las Casas proposa comme premier remède de suspendre toutes les formes d'exploitation des Autochtones : « that you order the suspension of all the Indians on all the islands : that in not one thing should they serve no labor¹⁸⁹ ». Cette suspension temporaire de toutes les exploitations coloniales avait trois motivations : d'abord pour éviter qu'ils meurent aux mains des *encomenderos*, et aussi pour que les « Indiens » reconnaissent cette charité et ce bon traitement de la Couronne, et qu'ils soient réconfortés et y trouve de l'espoir¹⁹⁰. Ce remède ferait en sorte, écrit Las Casas, que les « Indiens » croient qu'il y aura, à l'avenir, de véritables changements de leur condition¹⁹¹. Finalement, cette suspension temporaire visait à permettre la reprise de l'exploitation, mais d'une manière renouvelable : « that the little time they have during the suspension they will surely need to gather their strength, resting and feasting, or at least growing somewhat stronger, so that when they return to work they will be able to endure it¹⁹² ».

Pour que la population colonisée puisse endurer leur exploitation – ou pour que l'exploitation ne soit plus autant meurtrière – Las Casas propose ensuite que l'administration coloniale prenne la responsabilité de les nourrir (puisque les *encomenderos* ne s'en souciaient guère) : « that they should be given food to eat during the time they are in the suspension¹⁹³ ». À propos de cette gestion étatique de la distribution des moyens de subsistance alimentaire, Jauregui et Solodkow écrivent :

The most material of all the remedies, all of which give sustenance, is food. [Las Casas writes:] '[B]ecause in their food provisions lies their life, and the lack thereof has led to their death, let the said Indians eat.' [...] Moved by images of incredible famine, in his later *Historia* Las Casas will recall Indians with their "belly clinging to the backbone from sheer hunger" [...] But here, he

¹⁸⁹ Las Casas dans *op. cit.* Baptiste, V. N. (1990). *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia: Connections and Similarities. A Translation Study...*p.15.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.15-17.

¹⁹¹ *Ibid.*, p.15.

¹⁹² *Ibid.*, p.15-17.

¹⁹³ *Ibid.*, p.17.

optimistically dreams of food in abundance [...] He proposes a modern diet, rich in calories and proteins, low in sodium, and oriented toward the reproduction of life. The Lascasian diet is far more robust than [...] the bread and wine that dominated the diet of the poor. Las Casas wants the workers in the agricultural fields, mines and other jobs to eat “bread and meat and fish, and sweet potatoes and peppers, twice a day,” and to stay hydrated. Finally, the meat should be fresh, not cured. [...] Las Casas considers salt to be harmful for the Indians : “Because salted meat totally kills them” [...] It is possible that the quality of salted meat in the Antilles was particularly bad [...] Another striking fact [...] is how rich it is in meat, which makes it equivalent to the diet of “the upper classes [...] [because] eating meat every day was within reach for few people; the poor would have one main meal a day, not two,” and meat was scarce and typically cured. [...] [N]ot only are the workers to be fed but also [...] children [...] To this matter of sustenance, Las Casas adds a proto-hygienic, civilizing rule : ‘Let them be taught to eat at tables like men, [...] [with] benches to sit on, and let them have burlap tablecloths to keep themselves clean; and let them not, as has been the case until now, eat on the ground like dogs, worse than before the Christians got there¹⁹⁴.’

La visée bio-politique de cette proposition est explicitement articulée à un dispositif disciplinaire : on ne les fera pas seulement vivre en leur « donnant » de la nourriture, mais on les surveillera, examinera leurs manières à table, les corrigera, et cela, pour qu’ils deviennent pleinement « humains ».

Las Casas propose ensuite la suspension de la chasse aux esclaves qui se faisait à cette époque dans les îles Lucayos (Bahamas) : « so that such a large number of souls may not perish, because the Indians that have been transported from [the Lucayos] are almost innumerable¹⁹⁵ ». À la place de parler de capture, Las Casas utilise un euphémisme (« transported »), puisque ces chasseurs d’esclaves avaient sans doute l’approbation royale pour le faire.

¹⁹⁴ *Op. cit.*, Jauregui, C. et Solodkow, D. (2019). Biopolitics and the Farming (of) Life in Bartolomé de las Casas...p.156-158.

¹⁹⁵ Las Casas dans *op. cit.* Baptiste, V. N. (1990). *Bartolomé de las Casas and Thomas More’s Utopia: Connections and Similarities. A Translation Study*...p.17.

Le deuxième remède de Las Casas est de réformer le mode d'exploitation colonial en transformant les *encomiendas* en propriétés collectives et publiques, gérées à partir de l'État administratif espagnol :

Since so many Indians have died, and are dying every day, first and foremost [...] in giving them and distributing them to specific persons, so that each person at his will is served by them – to this cause follow all the other reasons of their death [...] that your Lordship order a[n] [Indian] community be formed in each town and city of the Spaniards, in which no resident may have Indians known or identify as his, rather, that all the apportionments be done jointly...¹⁹⁶

Las Casas propose donc que ce soit la propriété privée des *encomenderos* qui est la cause du génocide, et propose de déplacer les colonisés dans des communautés, ainsi que de nationaliser la gestion de leur exploitation : « because in this way there will not be any opportunity for a greedy person to try gorging himself on a lot of money in a short time, decreasing and killing the vassals of your Highness, not caring nor having a goal for his own personal interest¹⁹⁷ ». Cette répartition dans l'espace colonial de communautés « indiennes » dans chaque ville espagnole avait pour but 1) que chaque Espagnol qui gouvernait les « Indiens » soit surveillé par ses pairs colons pour ne pas qu'il les tue et 2) que chaque communauté « indienne » soit constamment – pas seulement au travail, mais dans toutes les sphères de leur vie – surveillée et contrôlée par une administration économique ainsi que par le pouvoir pastoral. Avec ce dessein à l'esprit, Las Casas propose la mise en place d'une structure administrative publique qui maximiserait le rendement de l'exploitation :

Let there be [Spanish] *mayordomos* [...] and other lesser officials for the aforementioned community, identified further on, which persons may not have

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.17.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.19.

any interests nor profits [...] except in specified salaries and in the share of the monies divided during the smelting...¹⁹⁸

Le but de cette proposition de nationaliser l'exploitation des « Indiens », comme l'écrit Las Casas « would prevent the chance occurrence that Indians may die as formerly¹⁹⁹ ». Cette administration ne vise pas simplement à protéger les « Indiens » des colons meurtriers, mais aussi à fabriquer des « Indiens » rentables et à exploiter, notamment en régulant précisément leur temps de travail forcé :

With respect to the work schedule, he [Las Casas] advocates for a five-day week, and for six months of labor a year, where workers switch off throughout the year between two months of work and two months of rest. The workday includes a four-hour break for lunch, justified by the Caribbean midday heat; during the summer months, there should be five hours off²⁰⁰...

Les profits de l'exploitation seraient redistribués par le *mayordomo* : le cinquième pour le roi, le dixième pour l'Église, une partie pour la nourriture des « Indiens », puis le reste, après avoir payé le salaire des administrateurs, divisé entre les Espagnols qui possèdent des titres de la communauté (qui sont les anciens *encomenderos*). Las Casas planifie aussi une redistribution économique entre les communautés d'exploitation, selon leur spécialisation : les communautés minières enverraient de l'or aux communautés paysannes, qui leur enverraient de la nourriture et des vêtements²⁰¹.

Las Casas continue, en articulant ces mécanismes biopolitiques au devoir missionnaire : « and while living, let it be a place for them to be instructed in the faith

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.17.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.19.

²⁰⁰ *Op. cit.*, Jauregui, C. et Solodkow, D. (2019). Biopolitics and the Farming (of) Life in Bartolomé de las Casas...p.158.

²⁰¹ Las Casas dans *op. cit.* Baptiste, V. N. (1990). *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia: Connections and Similarities. A Translation Study*...p.24.

and be saved²⁰² ». Las Casas poursuit avec l'argument que de sauver les « Indiens » de la mort équivaut à pérenniser l'entreprise coloniale :

And because the intention of your Highness has always been what it should be – that those islands be populated and that the people from them be cared for [...] let nothing be lost of the royal income, and let the few Indians who remain everywhere have some rest and relief from past evil, let the land be farmed, settled, and enriched, and let the resident Spaniards plan and hope to perpetuate themselves, for they, and whoever follows them, will always live on it and remain there²⁰³.

Faire vivre les « Indiens », c'est donc faire vivre le colonialisme. Le troisième « remède » que Las Casas propose est de faire émigrer des familles paysannes espagnoles, plutôt que des *conquistadores*, pour coloniser les îles :

[Y]our most reverend Lordship may send to each town [...] forty [Spanish] farmer [...] with their wives and children, from the many citizens of these kingdoms – some needy farmers, perhaps – so that they may always remain over there. And let each one of them be given five Indians [...] so that they will be companions and will work together in this way [and the income] to be shared in a brotherly fashion between the said farmer and the five Indians. And having money and dealing with it [...], they [the Indians] will become prudent and refined, and their wits will be sharpened [...] And they will be at their ease and will not die, and they will seem free, not captive, yet they will not be as completely [free] as they might wish, because the companions whom they have will be like guardians who will persuade them to work, and they, seeing how the Christians toil, will have more desire to do what they see,²⁰⁴ [and likewise [the Indians and Spanish farmers] will mix, the sons of the latter marrying the daughters of the former, etc. And thus the people and the fruit of the land will multiply²⁰⁵]....

²⁰² *Ibid.*, p.19.

²⁰³ *Ibid.*, p.19.

²⁰⁴ Le début de cette citation (avant le crochet à droite de cette note,) est de *Ibid.*, p.19.

²⁰⁵ La fin de la citation, entre crochets, est une traduction inédite de *Op. cit.*, Jauregui, C. et Solodkow, D. (2019). *Biopolitics and the Farming (of) Life in Bartolomé de las Casas*. .p.143.

Il faut noter trois fonctions de cette émigration paysanne dans cette citation : 1) faire fructifier les rentes de la Couronne (« fruit of the land will multiply »), 2) la répartition nationalisée d'« Indiens » est un dispositif disciplinaire qui vise à transformer leurs mœurs et les rendre dociles à l'exploitation coloniale par leur compagnonnage/gardiennage (par l'argent, par la mimésis de l'éthique de travail espagnol, et ainsi ils se croiraient « libres », donc accepteraient leur soumission)²⁰⁶ et 3) un métissage ethnique généré par lequel ce sont les hommes espagnols qui marient les femmes « indiennes », ce qui assurerait une augmentation du taux de natalité, donc une amélioration économique. De plus, ce projet de métissage généré et raciste redéfinirait progressivement la hiérarchie racialisante, en conservant le droit de propriété du côté de la lignée espagnole (succession patriarcale). Las Casas imagine ainsi une forme d'asservissement raciste utopique, dans laquelle un « maître » partagerait ses revenus d'une manière juste et amicale avec les serviteurs qu'on lui a donnés.

Le quatrième remède que Las Casas suggéra est une campagne de rhétorique étatique :

Having made the said suspension [of work] [...] your most reverend Lordship will have proclaimed and made known, with tongues [translators] of the land, to all the Indians of the islands, how you wish to show new mercies to them where they need not serve, as before, nor be subject to the Christians as in former times,

²⁰⁶ Sur le « devenir indien » de cette citation (« Indians will become prudent and refined... »), un mot de Foucault me semble pertinent sur le pouvoir disciplinaire : « La mise en “série” des activités successives permet tout un investissement de la durée par le pouvoir : possibilité d'un contrôle détaillé et d'une intervention ponctuelle (de différenciation, de correction, de châtement, d'élimination) en chaque moment du temps ; possibilité de caractériser, donc d'utiliser les individus selon le niveau qui est le leur dans les séries qu'ils parcourent ; possibilité de cumuler le temps et l'activité, de les retrouver, totalisés et utilisables dans un résultat dernier, qui est la capacité finale d'un individu [...] Les procédés disciplinaires font apparaître un temps linéaire dont les moments s'intègrent les uns aux autres, et qui s'oriente vers un point terminal et stable. En somme, un temps “évolutif” [...] Les techniques disciplinaires [...] font émerger des séries individuelles : découverte d'une évolution en termes de “genèse” [...] le [...] continuum temporel de l'individualité-genèse semble bien être [...] un effet et un objet de la discipline. [...] Son organisation linéaire, continûment progressive, son déroulement génétique [...] sont [...] sans doute d'origine religieuse ». Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard, p.188-189.

but rather in another, better way which they can endure, and how they should not die but live.²⁰⁷

Cette rhétorique de la nouveauté est typiquement moderne : il faut annoncer aux « Indiens » la bonne nouvelle des réformes gouvernementales pour légitimer l'ordre colonial.

Las Casas propose ensuite comme remède de faire cesser tous les « déplacements forcés » d'« Indiens » (la capture d'esclaves) d'une île à l'autre, étant donné que cela causait la mort de villages entiers. Las Casas prévoyait cependant une exception à cette règle, puisqu'il faudrait selon lui, secourir les Lucayos des Bahamas, étant donné qu'ils étaient victimes de raids esclavagistes qui les détruiraient tous si l'administration ne les sauvait pas :

[T]he ones of the Lucayos, [...] because many have been depopulated – that they should be brought to the island of Cuba [...] [N]o one be allowed – to go and bring them out but [representatives of] the King [...] so that better and more regard for their spirit and bodies be considered, and not as before – since [...] in bringing them they [the Spaniards] killed on it more than 35 or 40 thousands of them ; so that it was not enough for them to depopulate such a large island and so full of people, *where they were counted [on all the island they inhabit] – one million and 100,000 souls, without reckoning the rebellious ones*, so that now there are only 12,000 of them that still exist [...] ; but they wanted [as well] to depopulate all the other neighboring islands of the said Lucayos. [...] [S]end two selected friars, [...] in each trip they should go with 20 or 30 Spaniards, who are enough to bring the said Lucayos, that the mentioned friars be [in command] over all of them [...] and let these religious see to it that, upon arriving on an island [...] if it is good land that it can be settled by Christian Spaniards, that they not allow any Indians to be taken from that land [...] so that from here [Spain] it will be ordered to provide as many farmers as believed necessary to settle the land, so that they may be companions to the Indians...²⁰⁸

²⁰⁷ Las Casas dans *op. cit.* Baptiste, V. N. (1990). *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia: Connections and Similarities. A Translation Study...* p.21.

²⁰⁸ *Ibid.*, p.30-31. Mes italiques.

Il est significatif de remarquer que Las Casas ne compte pas parmi les pertes en vie humaine les « rebelles », qu'il laissa tomber dans la catégorie *babari contraria*, c'est-à-dire hors de l'humanité (compris comme l'ensemble des âmes à évangéliser)²⁰⁹. Une fois arrivés à Cuba, les Lucayos provenant de l'île dépeuplée seront testés, puis en cas de maladie, soignés par des médecins et placés dans la colonie sous la protection du pastorat : « so that the Lucayo Indians [...] will have place for comfort and they can relax and put on weight [...] and [where] they are tested and [found to be] beyond danger and sickness that can befall them when coming to a new land²¹⁰ ». Las Casas continue la proposition de ce projet en décrivant le processus disciplinaire d'évangélisation et de mise au travail qui les transformeront en d'utiles « Indiens » faisant profiter l'empire :

Finally, so they do not perish, your most reverend Lordship should order likewise that near the said town [of Lucayos] there be built a house named “of the King,” [...] where they may be a monastery with half a dozen friars [...] who will be in charge of it [...] these [in the monastery] will receive them and they [the Lucayos] will be provided there with food and all the rest their spirits and bodies may need [...] [T]he Royal crown [...] would profit more [...] for the first Lucayo Indians who may disembark, who will arrive thin and fatigued from travelling, so that later on, getting stronger, they will do the plowing for themselves and for the rest who may come [...] [W]hen they are stronger and stout and out of danger and in [favorable] disposition of taught, they should be instructed and indoctrinated and taught in the matter and principles of the faith, and go about things until they merit being baptized, and after they are baptized let them stay in the house with the said religious for one year [...] and after the said year let them go to the countryside with farmers [...] And the said religious should make them work moderately as exercise, such as in farming and not in anything with the mines or gathering gold, before the baptism as well as after it [...] within that year. And only what [money] they make that year should be divided, half for the community of that town of Spaniards [...] and all that they earned before baptism should be for the said house where they were received [...] The newly arrived Indians can thus be cured by doctors and medicine [...] [T]he [Lucayos] community will provide them [the Spaniards that saved them] with provisions [as a salary] for the trip and the brigantines, may your most reverend

²⁰⁹ Nous définirons cette catégorie plus tard dans le chapitre.

²¹⁰ *Ibid.*, p.31.

Lordship grant them mercy by ordering the procurement of a pair of them loaned by your Highness, since so much benefit will result from this [...] and let the said community pay for it at the first smelting of gold that will be done on the island²¹¹.

Jauregui et Solodkow font remarquer la temporalité de ce remède : 1) restauration de la santé physique des « Indiens », 2) évangélisation de leur âme, 3) mise au travail et production de rente royale²¹². Pour répondre au problème des dizaines de milliers de Lucayos qui seraient morts à cause des chasseurs d'esclaves espagnols, Las Casas proposa non pas d'abolir cette entreprise de déplacements forcés, mais de l'administrer par la Couronne et l'Église. Les profits de leur travail exploité (plus d'une année après le « sauvetage ») rembourseraient l'entreprise coloniale (la ville, les transports, les Espagnols, le monastère, les religieux, la nourriture, les navires, etc.). Las Casas propose au roi d'administrer, par une « maison du roi », le travail de conversion, ce qui constitue une gouvernementalisation du processus missionnaire dont la visée est double : 1) former des sujets gouvernables (humanisation par la christianisation), 2) pour les exploiter ensuite de manière renouvelable.

Ensuite, et cela est significatif en rapport au pathos de la réconciliation qui affectait la subjectivité de Las Casas, ce dernier propose à la Couronne la possibilité que le Pape commande une indulgence pour tous les pécheurs espagnols qui ont participé à la destruction des « Indiens » des Antilles :

[T]hey were obliged to indoctrinate them [the Indians] – but for doctrine they received death. [...] [The Pope] should be implored to concede a special agreement for all those who are in charges of Indians, and have been, that by giving a certain amount of money he [the Pope] with it may dispense all the charges that he might have against them [...] and much money will be obtained

²¹¹ *Ibid.*, p.31.

²¹² *Op. cit.*, Jauregui, C. et Solodkow, D. (2019). Biopolitics and the Farming (of) Life in Bartolomé de las Casas...p.147-8 Le néologisme de « pneumo-politic » viens du mot grec « pneumo » qui signifie « âme ».

for use against the Moors, or whatever your Highness may wish to spend it in other similar projects²¹³.

Cette indulgence – c'est-à-dire une amende en argent accordée par le Pape pour le pardon des crimes commis – serait selon Las Casas un moyen pour atteindre la rédemption – autant sa personne que sa nation – du génocide auquel il a participé en tant qu'*encomendero*. Il est significatif que ce projet de pardon et de réconciliation ait besoin de l'accord du Pape, mais que l'argent obtenu aille à l'État espagnol, « patron » de l'Église américaine. Et puisque la Couronne possède elle aussi des esclaves, doit-elle déposer son amende dans ses propres coffres ? L'ironie est que la Couronne espagnole, l'État, qui est la juridiction coloniale, n'est pas responsable des actions coloniales diaboliques. Un peu comme le modèle théologique de la chrétienté : Dieu est transcendant, fondamentalement bon et responsable d'avoir créé la totalité de l'être, sauf du mal qui appartient à la sphère immanente de la société humaine.

Las Casas suggère ensuite la construction d'hôpitaux pour le soin de la santé des colonisés :

And this done, then they should built a hospital in each town [...] to be named [...] the Hospital of the King, [constructed] in the form of a cross [...] so that fifty beds may fit in each wings; that 200 be for sick Indians...²¹⁴

Jauregui et Solokow décrivent ce mécanisme biopolitique :

The hospitals must be well-stocked and attended to by a physician, a surgeon, a pharmacist, and indigenous nurses and cooks. All functionaries would be obligated to report sickness and send the ill to the hospital, and the hospital itself ought to have two or three ambulance-beasts for transporting those in need [...] Las Casas even plans for the mistress and bedclothes, the details of

²¹³ Las Casas dans *op. cit.* Baptiste, V. N. (1990). *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia: Connections and Similarities. A Translation Study...*p.35.

²¹⁴ *Ibid.*, p.39.

measurements and materials so minute one could imagine he loses sleep over this hygienic issue [...] He also described in copious detail the set of kitchen utensils and dishes to be used. [...] [T]he “Hospital of the King” was to be an institution to promote health and a governmental tool [...] [It] responded to medical needs such a ventilation, illumination, and medical care with special consideration devoted to modern hygienic technologies such as the use of individual mattresses and linens [...] [T]he doctor is a public official whose function is the care of the population’s health. This (along with the integration of the pharmacy into the hospital) was not a common characteristic of the Renaissance hospitals, which were devoted to pilgrims and the poor. Their goal was not the recuperation of health but the exercise of charity. [...] At the time, there were only a few precarious hospitals in operation (for the [Spaniards] not for the Indians) and none of them was attended by doctors. [...] [T]he main hospital in Santo Domingo, could only attend to six people, and it operated as a shelter house [...] The hospital for the Indians is not quite a charity; it is an institution for public health [...] the care for life ultimately serves the goal of extracting labor. [...] A century after the *Memorial* was written, [...] the hospitals for Indians that Las Casas had imagined proliferated throughout the continent...²¹⁵

Les hôpitaux, articulés aux *pueblos* administrés par la Couronne, auraient aussi comme fonctions d’opérer des recensements démographiques, d’encourager les mariages, d’augmenter le taux de natalité et de réduire la morbidité infantile :

Las Casas also includes provisions for caring for the indigenous progeny and for the increase in the birth rate. [...] Las Casas designs a system of rewards for *fostering life* and a program to promote marriage and reproduction [. Las Casas wrote :] “ [F]or each Indian boy or girl who is born, let the community give [the administrator (*mayordomos*)] a *tomín* of gold once these children are ten years old [...] if they reach the age of fifteen, said community should give them a *tomín* and a half of gold in total [...] so that the aforementioned administrators and advocates protect the children.”²¹⁶

²¹⁵ *Op. cit.*, Jauregui, C. et Solodkow, D. (2019). Biopolitics and the Farming (of) Life in Bartolomé de las Casas...p.149-153.

²¹⁶ *Ibid.*, p.153-4.

3.3.2 La face cachée de la biopolitique coloniale : la nécropolitique comme reproduction stratifiée de la colonisation génocidaire

À propos de la finalité de l'administration disciplinaire des *pueblos*, Las Casas écrit : « And with time, if the Indians show themselves capable of living by themselves and governing themselves, and able to serve your Highness with what vassals usually serve you, they should be given the authorization to do so²¹⁷ ». Dans cette citation, Las Casas dévoile le « point terminal et stable » que vise le pouvoir disciplinaire : rendre dociles ces groupes d'« Indiens ». Cette citation signifie que lorsque les « Indiens » auront intériorisé la hiérarchie euro-américaine (civilisé/barbare), ils pourront s'administrer eux-mêmes. Il s'agit de nier le fait qu'ils formaient des sociétés, qu'ils se gouvernaient eux-mêmes avant d'être envahis et pillés de leurs moyens de reproduction sociétale, par l'attaque systématique aux institutions précolombiennes (politique, juridique, économique, religieuse, etc.). Ce sont ces attaques systématiques aux institutions précolombiennes qui font en sorte que ce même pouvoir colonial peut faire spectacle de charité en intervenant « humanitairement » dans leur vie pour leur fournir nourriture, vêtement, habitation, etc. Il faut lire la signification réelle : si les « Indiens » se montrent capables de vivre pour leur maître en se gouvernant eux-mêmes, alors les chrétiens seront sauvés du fardeau d'être leur bourreau. Comme l'écrivent Jauregui et Salodkow:

For Las Casas, communal existence is an anthropomorphic apparatus. The system does not liberate, but it does civilize; it produces men as well as an experience that is similar to liberty, standing in for actual freedom. [...] The gist is to create a tolerable or 'bearable' coloniality that fosters and generates indigenous life, civilization, and – let us not forget – royal income²¹⁸.

²¹⁷ Las Casas dans *op. cit.* Baptiste, V. N. (1990). *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia: Connections and Similarities. A Translation Study*. .p.21.

²¹⁸ *Op. cit.*, Jauregui, C. et Solodkow, D. (2019). Biopolitics and the Farming (of) Life in Bartolomé de las

Générer « la » civilisation, dans ce schème colonial, correspondait à détruire les sociétés et les civilisations précolombiennes par un génocide physique et culturel. Civiliser, dans ce sens, c'est détruire les civilisations qui bloquent l'expansion européenne. Comme le propose Foucault, le droit de mort de la souveraineté (dans le contexte du racisme d'État biopolitique) ne s'exerce pas nécessairement comme meurtre direct d'un groupe de la population, mais peut se manifester comme le fait de vouloir tuer un collectif politique ou de détruire une civilisation. Pour Las Casas, le bio-pouvoir doit faire vivre la civilisation chrétienne américaine, et détruire pour cette fin ce qui bloque l'expansion de cet impérialisme de la conversion – à savoir, les autres civilisations et leurs institutions politiques et religieuses.

Foucault dit aussi que le racisme d'État comme fonctionnement du pouvoir de tuer dans les régimes biopolitiques – qu'Achille Mbembe a nommé nécropolitique – opère entre autres, par « le fait d'exposer à la mort, de multiplier pour certains les risques de mort²¹⁹ ». Or, si l'administration des *pueblos* et la fabrication des « Indiens » paysans seraient censées améliorer la santé physique des colonisés, augmenter la quantité démographique d'« Indiens » à exploiter et produire les moyens de subsistance pour les colonies – c'est aussi simplement pour permettre que l'exploitation coloniale soit renouvelable, exploitation qui était sans ambiguïté centrée sur l'extractivisme minier :

The question of the mines does not enter into the general remedies, only the specific ones [...] it might have to do with the fact that it is very difficult to champion life and colonial mining at the same time, and thus the friar separates out the problematic mining regime from the agrarian communities described above. [...] In the Spanish colonial system, mining is central. [...] Thus, in addition to the agrarian communities and the Lucayos rescue missions, Las Casas proposes communities and towns for mining *repartimientos* [...] Las Casas's striking reference to the appearance of liberty [...] signals the discursive fracture of a humanist project that fails in its supposed overcoming of colonial misery. The Lascasian remedy for the mines is [...] impossible. To make the reproduction

Casas...p.142.

²¹⁹ *Op. cit.*, Foucault, M. (1997). « *Il faut défendre la société...* », p.228-229.

and care for human life the grist for the mill of its own exploitation is to sustain life only to give it over to death. While the agrarian communities are the sustenance of colonial life, the mines are the economic foundation of the kingdom. The utopian agrarian community would sustain the mining *historical dystopia* [...] trying to reconcile the health of the Indians with their death in the mines²²⁰.

Las Casas ne peut penser, font remarquer Jauregui et Solodkow, un mode d'extraction minier non-meurtrier. Cela signifie que le pouvoir de faire vivre certains « Indiens » dans les *pueblos* paysans est corrélatif du pouvoir de faire mourir certains « Indiens » dans les mines. Las Casas proposa de cette façon l'organisation spatiale des *pueblos* miniers :

[A]fter the *caciques* and Indians have relaxed and rested [...] the first thing they should do is to plan their site in this way : those of the Indians who are close to the places, towns, or cities of Christian Spaniards that are near the mines should unite four or five or six *caciques* with all their people, so they can be together, in which [group] there will be one thousand souls [...] and a *pueblo* should be formed for them [...] [with] houses, and a church, which will be needed ; that these [*pueblos*] farthest away from a town or city of the Spaniards no more than 15 or 20 leagues [...] And joining as many other chiefs with their people, let another *pueblo* be made, let it be situated five or six or seven leagues from the first one, toward the town of the said Spaniards [...] and the mine [...] In such a way all the *pueblos* of the said Indians will be around the said towns or cities of the Spaniards and the mines and places where they are to work, [...] and separated [from each other] in the way mentioned above, for these reasons...²²¹

Ces communautés que l'on expose à la mort dans le travail d'extraction des minerais, Las Casas ne pense pas que l'on doive les « mélanger » avec la population espagnole. Plutôt que de séparer les collectivités précolombiennes vaincues en les distribuant en groupe de cinq « Indiens » à une famille espagnole pour qu'ils soient formés par ce

²²⁰ *Op. cit.*, Jauregui, C. et Solodkow, D. (2019). Biopolitics and the Farming (of) Life in Bartolomé de las Casas...p.159-160.

²²¹ Las Casas dans *op. cit.* Baptiste, V. N. (1990). *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia: Connections and Similarities. A Translation Study*...p.37.

« compagnonnage » (comme dans les *pueblos* paysans), le *design* des *pueblos* miniers est tout autre chose : on regrouperait quatre ou cinq collectivités, avec leur cacique, pour former les *pueblos*. Ces *pueblos*, écrit-il, devraient être situés autour des colonies minières, pas trop loin puisqu'ils doivent se rendre à leur lieu d'exploitation et que Las Casas prévoit économiser cette force de travail, mais pas trop près non plus. La forme de ce *design* ne peut manquer de rappeler – mais à une différente échelle – le panoptisme auquel Foucault fait référence pour comprendre la technologie du pouvoir disciplinaire²²². Ces *pueblos* entoureraient le centre colonial qui les administre, en retour, ce centre de contrôle colonial (administration économique, militaire et pastorale) pourrait les surveiller, virtuellement, sans arrêt. Las Casas explique le raisonnement derrière cette répartition spatiale des colonisés en écrivant :

[B]ecause if they were all brought to be and live in the towns of the Spaniards, the Indians would experience great sorrow, because presently they would think they were being brought to work more [...] or perhaps to kill them [...] [I]t would become very serious for them, many would absent themselves, and would rebel; and so, placing them somewhat separate, it would seem to them that they have [their] liberty, and that if their land was being taken from them, they were being given other [land] as good or better, and that it was not being done except for their benefit and advantage [...] [B]ecause if all the Indians, as stated, were put together in the said places or towns of the Spaniards, all the countryside would become depopulated and it would not be possible to be free of criminals, and very few [people] with great difficulty could come and go from one town of city to another. Why it is appropriate to make the said *pueblos* for the Indians, and with [just] so many people, and some being separate from others five or six leagues, or seven, is because they can better be governed, and a cleric can teach them and indoctrinate them better, by being constantly with them in such a settlement; and upon a child being born, it will be baptized, and when they relax, likewise they will be together to indoctrinate them...²²³

²²² *Op. cit.*, Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*...p.228-264.

²²³ Las Casas cité dans *op. cit.* Baptiste, V. N. (1990). *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia: Connections and Similarities. A Translation Study*...p.37-39.

Cette répartition spatiale qui effectue une ségrégation sur la base d'une hiérarchisation racialisante a pour but explicite d'être une technique de gouvernement. La surveillance hiérarchique empêcherait les révoltes et la séparation spatiale créerait une illusion de liberté. Las Casas pense aussi au réseau routier que cela permettrait et au meilleur contrôle de la criminalité qu'opère cette séparation. Bref, c'est pour créer des communautés dociles et exploitables. Finalement, Las Casas propose, dans une attitude qu'aucun autre adjectif que colonial ne peut décrire justement, que les « Indiens » finiraient par croire que cette dépossession territoriale et ce déplacement forcé sont pratiqués pour leur propre avantage²²⁴.

3.3.3 Redéfinition de la hiérarchie racialisante : le cas des esclaves africains

Las Casas propose dans le onzième remède que le roi ne doive posséder d'« Indiens » en son nom propre, pour éviter la corruption et les morts que cela pourrait entraîner. Las Casas propose cette compensation à la Couronne :

But instead of the Indians that you would have in the said communities, may your Highness maintain in each one twenty blacks or other slaves in the mines, with the food that is necessary, and it will be a greater service for your Highness and more profit, because more gold will be gathered [by Blacks] than with double the number of Indians you ought to have in them [the mines]²²⁵.

²²⁴ Cette idée – de créer des espaces isolés pour les Indiens pour les protéger des colons, et qu'ils se sentent libres sur leurs nouvelles terres – trouve un écho dans l'historiographie contemporaine au Canada. On peut approcher le sens des « pueblos » avec celui des réserves autochtones au Canada sous la Loi sur les Indiens. On peut lire, dans le texte « Moving out » tiré d'un manuel scolaire destiné aux élèves de 3^e année du primaire et toujours au curriculum en 2017 en Ontario : « When the European settlers arrived, they needed land to live on. The First Nations people agreed to move to different areas to make room [...] The First Nations people moved to area called reserves, where they could live undisturbed by the hustle and bustle of the settlers ». Lee-Shanok, P. (2017, 3 octobre). GTA book publisher accused of whitewashing Indigenous history. *CBC News*. Récupéré le 3 juin 2020 de <https://www.cbc.ca/news/canada/toronto/childrens-textbook-includes-inaccurate-account-of-indigenous-history-1.4315945>

²²⁵ Las Casas dans *op. cit.* Baptiste, V. N. (1990). *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia: Connections*

L'importation d'esclaves dans les Amériques a été ordonnée par le roi Ferdinand en 1510. Contrairement au sens commun qui croit que l'esclavagisme a été complètement aboli dans les royaumes chrétiens du Moyen Âge à la suite de la chute de l'Empire romain – représentation qui fait sens lorsqu'on s'imagine un continent purement chrétien – l'esclavagisme persistait aux marges des royaumes chrétiens²²⁶. Lorsque les chrétiens combattaient la civilisation du Coran, ils pouvaient légalement réduire les prisonniers de guerre en esclaves²²⁷.

Armando Lampe donne une interprétation erronée, encore une fois pour mythifier l'image de Las Casas, du onzième remède, en l'interprétant de cette façon : « [Las Casas] advocated importing African slaves to work in the Caribbean colonial economy in order to liberate the indigenous people from this obligatory forced labor²²⁸ ». Le verbe « liberate » est absolument erroné, étant donné que la « liberté » des Autochtones n'est pas le dessein du *Memorial*, le sens de ce dernier était plutôt, comme le reconnaît d'ailleurs Lampe : « in order to save the bodies (and souls) of the indigenous people as well as to benefit the economic interests of the Spanish Empire²²⁹ ». Le *Memorial* ne vise pas à libérer les « Indiens » du travail forcé, mais à former une population d'« Indiens » qui pourrait survivre à cette objectivation infernale. Attribuer aux dépossédés d'Afrique les tâches les plus meurtrières de l'économie coloniale pourrait, selon Las Casas, sauver la vie à certains « Indiens ». Cette proposition correspond donc

and Similarities. A Translation Study... p.25.

²²⁶ L'esclavagisme était devenu un rapport social marginal dans le monde féodal, qui l'avait remplacé par le servage, devenant la forme générale de définition des rapports à l'intérieur du monde chrétien.

²²⁷ « With the Portuguese presence since the fifteenth century on the coasts of West Africa, African slavery received more support and became more visible in southern European society ». *Op. cit.*, Lampe, A. (2019). *Las Casas and African Slavery in the Caribbean: a Third Conversion...* p.430.

²²⁸ *Ibid.*, p.425.

²²⁹ *Ibid.*, p.435. Un autre exemple de cette confusion interprétative : « Le document [*Memorial de remedios*] affirme aussi la liberté des naturels et donc le besoin de trouver des formes alternatives de gouvernement, comme par exemple, l'instauration des communautés indépendantes [...] ainsi que des modèles de gestion des familles, où un couple espagnol serait responsable de plusieurs Indiens. Las Casas n'est pas absolument convaincu de la liberté naturelle des Indiens, il incarne encore en partie le prototype du colonisateur, ceci explique le contenu de ses propositions ». *Op. cit.*, Mora-Rodriguez, L. (2012). *Bartolomé de las Casas. Conquête, domination, souveraineté...* p.36.

à un remaniement de la division hiérarchique du travail colonial. Faire vivre les « Indiens », dans un contexte où il faut tuer (pour extraire), revient à faire mourir d'autres groupes hiérarchiquement infériorisés, voire exclus de l'humanité chrétienne. Le pathos de la réconciliation ne s'articula donc pas, dans un contexte biopolitique, à la reconnaissance que tous les humains sont égaux et libres de vivre, mais plutôt à redéfinir le contenu de la population à faire vivre en élevant les « Indiens » au-dessus d'un groupe à faire mourir et par rapport auquel aucun deuil ni repentance n'est nécessaire. Si la biopolitique de Las Casas avait pour fonction de médiatiser son pathos de la réconciliation (faire vivre les « Indiens », plutôt que de les tuer) avec le besoin de rentabilité économique de l'empire, la réduction à l'esclavage des Africains aurait pour fonction de médiatiser la souveraineté coloniale (s'appropriier, exploiter et faire mourir) avec la biopolitique visant les « Indiens »²³⁰.

Lampe écrit : « Significantly, during this first period [of his reformist career], Las Casas also did not see any contradiction between Christianity and the economic benefits of slavery²³¹ ». Las Casas proposa, en effet, dans un autre *Memorial* écrit pour la couronne en 1518, que chaque colonisateur espagnol devrait avoir au moins deux esclaves hommes et deux esclaves femmes (non-autochtones, c'est-à-dire d'origine africaine) en sa possession²³².

Lampe insiste à plusieurs reprises, comme plusieurs auteurs, sur le fait que Las Casas « was not responsible for the introduction of African slaves in the Caribbean²³³ ».

²³⁰ « L'occupation coloniale elle-même était une question de mainmise, de délimitation et de prise de contrôle physique et géographique – il s'agissait d'inscrire sur le sol un nouvel ensemble de relations sociales et spatiales. L'inscription de nouvelles relations spatiales (« territorialisation ») revient finalement à produire des lignes de démarcation et de hiérarchies, de zones et d'enclaves ; la remise en cause de la propriété ; la classification des personnes selon différentes catégories ; l'extraction des ressources, et, finalement, la production d'un large réservoir d'imaginaires culturels. Ces imaginaires ont accordé un sens à l'établissement de droits différentiels pour les différentes catégories de personnes, dans des buts différents, à l'intérieur du même espace ; bref, à l'exercice de la souveraineté. ». *Op. cit.*, Mbembe, A. (2006). *Néropolitique*. .p.42.

²³¹ *Op. cit.*, Lampe, A. (2019). *Las Casas and African Slavery in the Caribbean: a Third Conversion*. .p.426.

²³² *Ibid.*, p.426.

²³³ *Ibid.*, p.430.

Lampe souhaite innocenter Las Casas en interprétant que cette proposition n'aurait pas de lien avec l'institutionnalisation de l'esclavagisme dans les Amériques : « Las Casas's remedy to station twenty such slaves in each mine would have had absolutely no connection with the huge transatlantic slave trade that developed in the seventeenth century from Africa to the Caribbean²³⁴ ». Il est significatif que des auteurs en 2019 refusent de reconnaître le lien entre Las Casas et l'esclavagisme, qui est pourtant évident. Le soi-disant argument quantitatif – « Las Casas did again recommend the use of black slaves, but in very small numbers, in sharp contrast to the massive import of Africans that later took place in the Caribbean as part of the institutionalization of slavery », et « Certainly this had nothing to do with the transatlantic slave trade, which was organized independently of any intervention of Las Casas. His mistake was one of *social analysis*²³⁵ » – ne tiens absolument pas la route, puisqu'avant de pouvoir institutionnaliser à grande échelle l'esclavagisme des Africains dans les Amériques, il a bien fallu que l'empire justifie idéologiquement cette forme de rapport social. Las Casas n'a pas conçu l'esclavagisme massif des plantations et le racisme spécifique que vivront les Afro-américains, mais a néanmoins participé à la justification idéologique de ce rapport social, notamment par son argumentaire « humanitaire ». La signification, qui n'est pas une dimension à négliger de l'institution, de l'esclavage reste le même : une économie politique et une idéologie déshumanisante et raciste. De plus, Lampe utilise le concept de « responsabilité » pour mettre de l'avant une interprétation négationniste du lien entre Las Casas et le *processus d'institutionnalisation* de l'esclavagisme des Africains. Lampe continue son interprétation déculpabilisante de Las Casas en écrivant :

His understanding was that these slaves were prisoners caught in just war in Africa and brought by the Portuguese to the Iberian Peninsula [...] [B]etween 1531 and 1547, Las Casas rejected economic motives as justification of the

²³⁴ *Ibid.*, p.426.

²³⁵ *Ibid.*, p.431.

African slavery [...] He argued [in 1531] that licenses to import black slaves could only be justified when the goal was to liberate indigenous slaves²³⁶.

Il y a encore une confusion entre « libérer » et « faire vivre » dans cette citation. En 1531, Las Casas écrit au Conseil des Indes ceci :

[Y]our majesty might allocate to each one of these islands five hundred or six hundred blacks [...] to distribute them among the settlers who today do not have any other recourse but Indians [...] One, Sirs, of the great causes that has contributed to the ruin of these lands, and not to be populated as it should have [...] is not to freely concede to all that might wish to have licenses [to bring] blacks [...] the remedy is to [give] freedom and relief for the Indians who were oppressed...²³⁷.

L'augmentation du nombre d'esclaves africains avait pour but, dans cette citation, d'encourager l'augmentation démographique des colonies. Contrairement à ce que propose Lampe – que Las Casas justifiait l'esclavagisme seulement si c'était pour « libérer » des Autochtones – ce même auteur fait état qu'en 1543, Las Casas demanda pour son exploitation personnelle le permis d'importation de quatre esclaves africains, lorsqu'il était l'évêque du Chiapas²³⁸. Ce qui contredit directement l'euphémisme et l'excuse que l'auteur prête aux intentions de Las Casas, étant donné que Las Casas ne possédait plus d'esclaves autochtones depuis 1514, cela veut donc dire que son esclavagisme en 1544 était strictement pour un motif économique (et/ou statutaire) et absolument pas pour « libérer » qui que ce soit. La reconnaissance de cette contradiction entre les propositions normatives de Las Casas et ses actions devrait participer à déconstruire le mythe occidentaliste du colonisateur humanitaire auréolé.

²³⁶ *Ibid.*, p.426.

²³⁷ Las Casas cité dans *ibid.*, p.427.

²³⁸ *Ibid.*, p.428.

Vers la fin de sa carrière, Las Casas se repentira dans l'*Historia* d'avoir justifié l'esclavage des Africains :

De ce conseil que donna le clerc, il ne se trouva pas peu repentant, se jugeant coupable par inadvertance, parce que, comme il le vit et le vérifia par la suite, ainsi qu'on le verra, la captivité des Noirs était aussi injuste que celle des Indiens, et ce ne fut pas une sage solution que celle de conseiller d'amener des Noirs captifs pour que fussent libérés les Indiens, bien que lui pensât qu'ils étaient à bon droit captifs, encore qu'il ne fût point certain que l'ignorance dans laquelle il se trouvait et sa bonne volonté le disculpasent au moment du jugement divin²³⁹.

Même si des auteurs contemporains pensent que Las Casas n'est pas responsable, il est important de souligner qu'il reconnaît sa culpabilité. La crainte du jugement divin exprimé par Las Casas – il croit mériter une punition infernale – est due au fait qu'il ne dit pas exactement la vérité sur cette histoire, donc ne peut pas se confesser authentiquement et trouver son pardon. Il ne dit pas la vérité, car, d'une part, il croit qu'il a proposé ce remède pour « libérer » les « Indiens », ce qui est faux en regard des chapitres subséquents de ce mémoire et, d'autre part, étant donné qu'en 1543, comme on l'a vu, il possédait quatre esclaves provenant d'Afrique dont la fonction était économique (travail domestique) et non pas « humanitaire ».

Barbari negative et barbari contraria

Cette contradiction apparente entre, d'une part, affirmer la liberté du genre humain (pastorat universel), et de l'autre justifier et pratiquer l'esclavage, doit être comprise à partir de l'« anthropologie » doctrinale qu'il expose dans son *Apologética historia sumaria*. Walter Mignolo déconstruit le mythe de l'universalisme lascasien lorsqu'il expose le « côté obscur » de sa vision du monde dont les commentateurs font généralement abstraction dans leurs analyses. Pour Las Casas, l'humain entier

²³⁹ *Op. cit.*, Las Casas, B. (2002). *Histoire des Indes*. (volume 3)...p.626.

(rationnel) est chrétien, il comprend la langue espagnole, il est raisonnable et il est sociable. Ceux qui ne répondent pas à tous ces critères entrent dans la catégorie « *barbari negative* », qui signifie qu'il leur manque quelques degrés d'apprentissages civilisationnels, mais que cette évolution n'est relative qu'à la temporalité de cette société (les jeunes sociétés sont imparfaites, les anciennes, comme la société chrétienne européenne, sont parfaites). Entre les humains entièrement rationnels et les « *barbari negative* », la différence n'est pas statique, mais relève d'une évolution culturelle et historique. On peut qualifier cette « anthropologie », qui est une synthèse originale de Thomas d'Aquin et d'Aristote, comme une sorte d'évolutionnisme culturel qui permet d'inclure « tout » le genre humain (du point de vue chrétien) sur le même plan ontologique, mais d'une manière hiérarchique et eurocentrique. Il s'agit d'une hiérarchisation culturelle à la fois dynamique et réifiante : les cultures moins civilisées peuvent acquérir les traits de la civilisation, mais la différence ne peut être abolie, car leur historicité reste : l'altérité restera toujours moins mature que le chrétien espagnol.

Las Casas voulait, par ce dispositif anthropologique, argumenter pour la reconnaissance de la capacité rationnelle des Autochtones. Par cette capacité rationnelle, ils peuvent et doivent être convertis. Mais ce qui souvent n'est pas mentionné, comme le souligne Mignolo, est que son anthropologie distingue deux genres de barbarismes. Le premier, « *barbari negative* », opère dans un schème de possession/manque de qualité par rapport au critère de référence qu'est l'eurocentrisme²⁴⁰, et dans l'horizon temporel d'une évolution historique des cultures. Le deuxième genre, « *barbari contraria* », est un barbarisme oppositionnel, et exemplifié pour Las Casas par les Autochtones qui refusent et font bloc contre la soi-disant « Bonne nouvelle ». C'est la raison pour laquelle il ne compte pas les « rebelles » sur les îles Lucayos comme pertes humaines. En d'autres termes, les rebelles ne sont pas humains, puisqu'ils ne veulent pas recevoir l'Évangile. Il y a ainsi ceux à qui

²⁴⁰ Hiérarchisation des cultures « inférieures » à la chrétienté européenne.

manquent la foi chrétienne, et ceux qui y font la guerre. L'archétype chrétien du « *barbari contraria* » est la civilisation du Coran, celle qui, avant la « Découverte », formait une frontière à l'expansion de l'empire chrétien à l'Est et au Sud. Mignolo propose que ces deux genres, l'un inclusif-hiérarchique, l'autre exclusif-antagoniste, opèrent ensemble et forment l'ontologie anthropologique de la colonialité des sociétés américaines²⁴¹. Deux types de violences répondent à ces catégories : la violence symbolique vise l'assimilation des différences culturelles, et la violence militaire vise l'anéantissement matériel des collectifs qui s'opposent à cette intégration hiérarchique. Les « *babari contraria* » doivent être affrontés par une « guerre juste », et les prisonniers de guerre peuvent être légitimement réduits à l'esclave²⁴².

²⁴¹ Un trouve des échos de cette catégorie de « *barbari contraria* » dans le monde contemporain, notamment lorsque la résistance des Autochtones est objectivée par des dispositifs policiers canadiens à partir du schème et des dispositifs de la « guerre contre le terrorisme ». Voir à ce sujet: Monaghan, J, et Crosby, A. (2018). *Policing Indigenous Movements. Dissent and the Security State*. Halifax et Winnipeg: Fernwood Publishing.

²⁴² *Op. cit.*, Mignolo, W. (2003), *The Darker Side of Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization...*p.442-443. *Op. cit.* Pagden, A. (1982). *The Fall of the Public Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology...* p.126-144. Las Casas schématise cette anthropologie doctrinaire dans les années 1540, mais il ne fait qu'expliquer le concept d'esclavagisme de son temps, il ne s'agit donc pas d'un anachronisme que d'utiliser ce texte pour comprendre la signification de sa praxis antérieure. De plus, Mignolo ne reconnaît pas que ce schème anthropologique se modifia dans l'œuvre de maturité de Las Casas : les *barbari contraria* deviennent les *conquistadores*, et Las Casas reconnu le droit des « Indiens » de se révolter et de faire une « juste guerre » contre ces colonialistes. Lampe écrit : « Las Casas started to justify both the indigenous people' revolts and the slaves' resistance after 1547 [...] [A]fter his definitive return to Spain in 1547, Las Casas had time and favorable conditions to gather new information about the magnitude of the slave trade by reading reports of the Portuguese voyages [...] Las Casas [...] was embedded in a significant ecclesiastical movement that defended the indigenous' rights [...] However, as a critic of the oppression of the African slaves, Las Casas was a solitary voice in the sixteenth-century church. [...] [T]he Church became dependent on slavery: for example, African slaves worked as house servants of the clergy, constructed churches and cathedrals, and labored in the plantations that belonged to the friars' convents. In this context, the members of the clergy could not imagine that the Spanish colonies could function structurally without African slaves [...] Enrique Dussel also contended that Las Casas was the first to condemn African slavery. [...] [A]ll the arguments Las Casas used in favor of the indigenous people, he eventually applied to defend the illegitimacy of African slavery [...] the African slaves were enslaved unjustly because there was no just war by the Portuguese in Africa [...] Rivera-Pagán does not agree with Dussel's conclusion that Las Casas presented the first philosophical modern justification of the illegitimacy and injustice of the institution of slavery [...] Las Casas did not question slavery in itself as a legal and social institution ». *Op. cit.*, Lampe, A. (2019). *Las Casas and African Slavery in the Caribbean: a Third Conversion...*p.432-435.

3.4 Conclusion : herméneutique du « Protecteur des Indiens »

C'est après avoir produit ce plan de réforme pour le gouvernement colonial que Las Casas fut nommé par Cisneros « the "Procurador o protector universal do todos los indios" ([Lawyer] and Universal Protector of All the Indigenous Peoples²⁴³) ».

Le sens du *Memorial* comme restructuration idéologico-administrative du colonialisme moderne peut être schématisé comme suit (le schéma se lie du centre vers l'extérieur) :

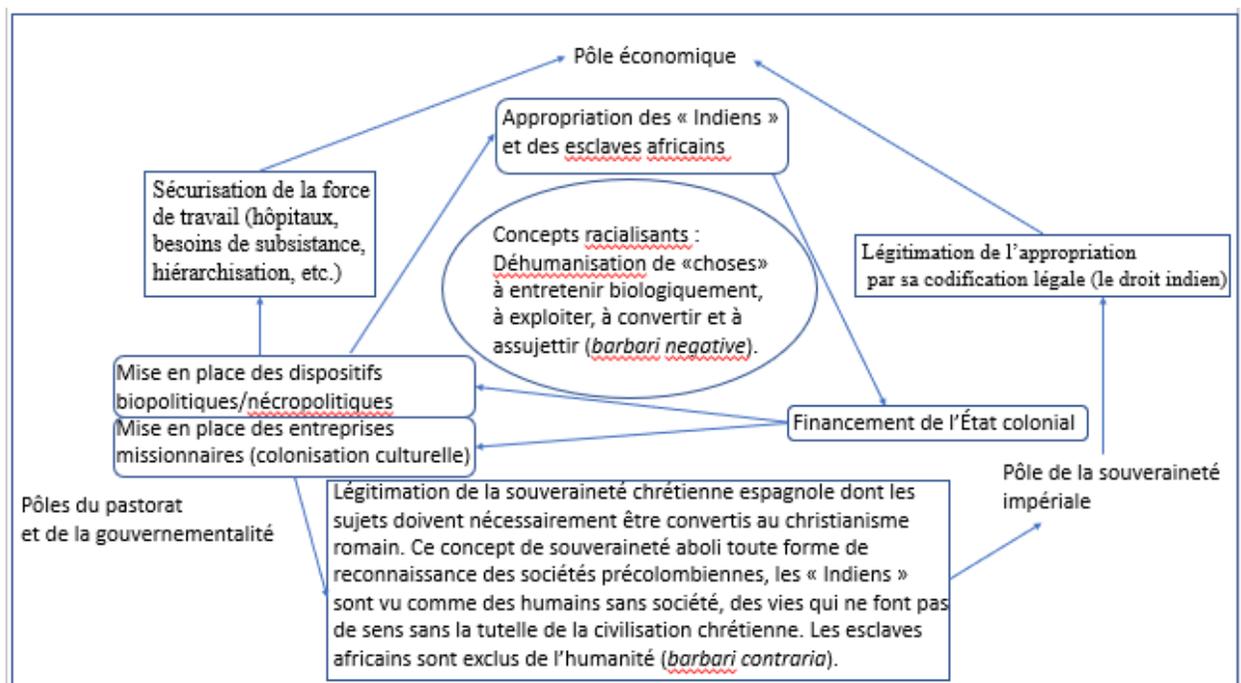


Figure 3.1 Schéma idéologique du *Memorial* : Structuration du colonialisme moderne.

La visée principale du *Memorial* – qui répondait au problème d'une crise démographique – visait à rendre rentable et gouvernable ce nouvel ensemble sociopolitique que sont les colonies du Nouveau Monde, c'est-à-dire, à produire une

²⁴³ *Ibid.*, p.423.

économie politiques renouvelable. Dans ce *design* impérial, le but du gouvernement est l'assujettissement des sociétés précolombiennes au statut d'« Indiens » comme instrument de l'enrichissement impérial. Las Casas problématisera le génocide commis envers les Premières Nations comme étant dangereux pour les revenus de la Couronne et pour le Salut des Espagnols. Sa solution fut de concilier la vie, biologique et spirituelle (menacée par la structure génocidaire de la société coloniale) et une économie-politique extractive meurtrière. Comment concilier la vie et la mort ? 1) En intégrant la mort à même la vie : reproduire la vie biologique des « Indiens » tout en fabriquant un système visant leur mort culturelle et politique ; 2) exclure de l'humanité les esclaves africains pour qu'ils occupent les positions socio-économiques les plus meurtrières. Le sens de la biopolitique colonial, c'est le projet de destruction d'une vie productive des Premières Nations (spirituellement, politiquement, économiquement, socialement, etc.) à une vie reproductive d'« Indiens » comme population-marchandise-racialisée²⁴⁴. La réconciliation du colonialisme à la vie spirituelle (apporter le Salut aux « Indiens ») signifie quant à elle la guerre, par le pouvoir pastoral, aux formes de spiritualités précolombiennes. Il y a donc ici une corrélation forte entre biopolitique et ethnocide. Le but de cette proposition de Las Casas n'est pas une réconciliation avec les Premières Nations, mais une réconciliation avec le futur colonial : rédemption et colonialisme.

On peut trouver des analogies fortes entre cette forme idéologique et la mise en place par l'État canadien des dispositifs d'assimilation génocidaire au 19^e siècle :

But, notwithstanding the pressure for land settlement [...] the Indians could not simply be left to their own devices [...] These factor [...] to be tempered by recognition of the humanitarian obligation on the Imperial powers to give protection to the Indians. Thus the colonizers were declared [...] to be 'protect and cherish this helpless race [and] raise them in the scale of Humanity' (Parliament Papers 1838: 233). Similarly, in the view of Governor Murray, Britain had the duty of reclaiming the Indians 'from a state of barbarism and of

²⁴⁴ Agamben, G. (1997). *Homo Sacer : le pouvoir souverain et la vie nue*. (M. Raiola trad.). Paris : Seuil, p.9-11.

introducing amongst them the industrial and peaceful habits of civilised life'. [...] [W]ithout metropolitan control of Indians affairs [...] the Indian race would be left prey to the Europeans...²⁴⁵

Dans le prochain chapitre, nous verrons comment évolue le pathos de la réconciliation de Las Casas à la suite du *Memorial* jusqu'à l'écriture du *Confesionario* en 1550. Le parcours de la réconciliation lascasienne qui, à partir d'une position de conseiller de la cour dans l'« art du bon gouvernement », changea on pourrait dire de « camp » dans cette lutte pastorale concernant le colonialisme dans les Amériques. Un peu à la manière des 95 thèses que Luther avait écrites en 1517 pour s'opposer et lutter contre la corruption de l'esprit chrétien que représentait la pratique des indulgences, Las Casas écrivit son *Confesionario*, dans le contexte d'une lutte pastorale, pour s'opposer à l'institution de l'esclavage, de la guerre d'invasion, et de l'instrumentalisation du nom de Dieu pour légitimer – et faire fonctionner – cette entreprise. La praxis de la réconciliation dont témoigne le *Confesionario* ne relève plus d'une soumission à la structure régaliiste de l'État colonial, mais ouvre une brèche hors de cette série d'obéissance en instituant une « contre-conduite » qui ne reconnaît plus les formes d'autorités corrompues (l'État, les magistrats civils et le Pape).

²⁴⁵ Pratt, J. (1995). Aboriginal justice and the 'good citizen' : An essay on population management. Dans Hazlehurst, K, (dir), *Legal Pluralism and the Colonial Legacy: Indigenous Experiences of Justice in Canada*, Aldershot: Avebury Press, p.50.

CHAPITRE IV

SOTÉRIOLOGIE DE LA RESTITUTION ET CONTRE-CONDUITE PASTORALE
DANS LE *CONFESIONARIO*

Dans ce chapitre, je reconstruirai le parcours de Las Casas entre le *Memorial de remedios* (1516) jusqu'à la publication du *Confesionario*²⁴⁶ (1552), en m'attardant aux transformations du sens et de la signification qu'opère chez lui le pathos de la réconciliation. Mon interprétation articule les trois domaines d'enquête généalogique définis par Foucault : ontologie historique de la vérité, du pouvoir et de l'éthique²⁴⁷.

Ontologie historique de la vérité

Je vais reconstruire l'émergence d'une sotériologie de la restitution dans les textes de Las Casas à partir de la première formulation de cette doctrine dans son traité *De unico vocationis modo* (1527). La sotériologie est la branche de la théologie dont le domaine est la « doctrine du Salut » de l'humanité chrétienne. Dans le *Memorial*, le salut ou la rédemption de l'Espagne était compris comme compatible avec la dépossession des sociétés précolombiennes, mais à condition de les garder en vie et de les convertir. Las Casas avait même pensé à une indulgence globale, dans le nouvel ordre du biopouvoir colonial, qui authentifierait le pardon que le pape accorderait au nom de Dieu pour tous les pécheurs espagnols (y compris Las Casas). Les garder en vie biologiquement, couplé à la croyance que la conversion est nécessaire pour le Salut des âmes « indiens », correspondait dans cette disposition idéologique à une forme de « liberté » élémentaire par rapport à laquelle les « Indiens » se conforteraient, une forme de reconnaissance aliénante qui, avec ce dessein, les assujettirait au pouvoir impérial. À

²⁴⁶ *Op. cit.* Orique, D. T. (2019). *To Heaven or to Hell. Bartolomé de las Casas's Confesionario...*

²⁴⁷ *Op. cit.*, Foucault. M. (1984) *On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress...* p.351.

partir de *De unico vocationis modo*, on peut reconnaître que *l'ethos* de la réconciliation chez Las Casas se transformera profondément, et cela est repérable à partir de la réinterprétation que subira dans ce texte l'idéologie de la réconciliation. Il entre chez les dominicains à la fin de l'année 1522, et après avoir étudié, entre autres, le droit canon, divin et la philosophie scolastique, Las Casas réinterprète le parcours de rédemption des Espagnols comme étant conditionnelle à la restitution des biens que ces derniers ont volés aux « Indiens », ce qui constitue le début d'un processus de reconnaissance de leur droit de propriété. Cependant, le sens de cette sotériologie de la restitution – sens que l'on suivra de *De unico vocationis modo* jusqu'au *Confesionario* – n'est pas complètement décolonial, étant donné que c'est le pouvoir pastoral chrétien qui est l'acteur (et le juge) de la justice restaurative. Cela signifie qu'il n'y a pas, à ce moment de l'œuvre de Las Casas, de reconnaissance de l'autonomie des formes d'autorités et des institutions précolombiennes.

Ontologie historique du pouvoir

En parallèle avec l'émergence de cette nouvelle doctrine de la réconciliation comme restitution, nous montrerons comment Las Casas tente d'influencer le cours des politiques de l'Église catholique romaine, ce qui résultera dans la publication de la bulle papale *Sublimis deus* (1537). Quelques années plus tard, il influencera la politique impériale par ses conseils à la Cour du roi, ce qui résultera dans la législation des *Lois nouvelles* (1542). Bien qu'il ait réussi à influencer le sommet de la hiérarchie impériale et pastorale en transformant le cours de leur législation, il se retrouvera dans une Amérique coloniale qui conteste ouvertement ces nouvelles législations, et dont le résultat de cette opposition aura pour conséquence, en 1546, d'abolir les éléments les plus significatifs de ses *Lois nouvelles*. En regard à ce désordre du gouvernement colonial, la conception du pouvoir pastoral se transformera dans le *Confesionario* : il contestera dans ce texte l'ordre institué du pouvoir pastoral (qui était effectivement gouverné par le « patron » des Indes qui était le roi ; et spirituellement, par le Pape) en

confrontant cet ordre régaliste à la faveur d'une position conciliariste, qui peut être schématisée comme suit :

The conciliarists generally distinguished clearly between the Universal Church, as the *congregation fidelium* and the established Roman Church, understood as pope and cardinals together. According to them, the Universal Church, which could be represented by a general council, was superior to the pope²⁴⁸.

Ontologie historique de l'éthique

Cette transformation de la conception lascasienne de la hiérarchie du gouvernement pastoral est le résultat, entre autres, de sa nomination en tant qu'évêque du Chiapas. Voulant mettre en œuvre la doctrine de la réconciliation comme restitution, Las Casas fut confronté aux autorités civiles réfractaires à ce projet de justice, ainsi qu'au pouvoir pastoral américain qui, dépendant lui-même de l'esclavage des « Indiens », étaient alliés de l'économie politique des *encomenderos* et des *conquistadores*. Devant cette aporie, la disposition éthique de Las Casas se transforma pour donner lieu à une praxis *parrésiasique* à même de confronter l'« aveuglement de conscience » qui était exprimé dans les mœurs génocidaires de la société coloniale et de ses institutions. Ainsi, cette nouvelle subjectivité n'est plus liée à l'obéissance qu'il devait, dans le paradigme régaliste, au roi et à ses magistrats civils (*Raison d'État*), ni même au Pape. Plutôt, Las Casas conceptualise son autorité d'évêque (et son éthique) comme émanant directement de Dieu, dans un contexte structurel où le gouvernement n'avait pas la crainte du jugement dernier.

Pour reconstruire le processus de transformation de la vision du monde et des modalités d'action éthico-politique de Las Casas durant cette période (1516-1552), ce chapitre

²⁴⁸ Watanabe, M. (1972). Authority and Consent in Church Government: Panormitanus, Aeneas Sylvius, Cusanus. *Journal of the History of Ideas*, 33(2), p.222. Panormitanus, qui est étudié dans cet article, est un juriste du droit canon que cite Las Casas dans le *Confesionario*, et dont les idées furent mobilisées par un autre personnage historique important de cette période, soit Martin Luther.

débutera par une contextualisation historique ; ensuite, j'analyserai le texte du *Confessionario*, et l'interpréterai à la lumière du problème auquel répondait ce traité de contre-conduite pastoral : *Comment conduire (ou gouverner) les Espagnols à la justice restauratrice* ? L'hypothèse qui conclut ce chapitre est que cette transformation de l'idéologie de la réconciliation visait à créer une brèche par la tentative de déstabilisation de la structure politico-normative du colonialisme, et ce, par la formalisation d'une sotériologie de la restitution et par sa mise en action comme contre-conduite pastorale. Cependant, la proposition de Las Casas ne parvint pas à dépasser entièrement l'horizon colonial.

4.1 Éléments de contextualisation : genèse de la sotériologie de la restitution

Cette contextualisation est structurée autour d'une série d'évènements clés : 1) la publication par Las Casas du traité de missiologie chrétienne *De l'unique manière d'évangéliser le monde entier* (1527)²⁴⁹ ; 2) la bulle pontificale *Sublimis deus* (1537) par laquelle le pape Paul III scella juridiquement la définition dogmatique du statut des « Indiens » américains, qui rendit illégale leur mise en esclavage ; 3) Le décret par la couronne espagnole des *Lois nouvelles* (1543) qui interdit l'esclavage des « Indiens » dans les Amériques, et l'échec de leur mise en place. J'argumenterai que l'échec, puis l'abolition partielle de ces *Lois nouvelles* auront comme effet de relancer le pathos de la réconciliation vers une modalité d'action agonistique visant la déstabilisation de l'ordre colonial institué.

²⁴⁹ *Op. cit.*, Las Casas, B. (1990) *De l'unique manière d'évangéliser le monde entier...*

4.1.1 Du Memorial à De unico vocationis modo (1516-1527)

Après avoir produit le *Memorial de remedios para las Indias* en 1516, Las Casas écrit plusieurs autres plans de réformes, centrés sur l'émigration de paysans espagnols dans les Antilles pour repeupler ces colonies. Ensuite, il se tourne vers le problème que constituait la colonisation militaire en cours du continent américain (Tierra Firme). Il établit dans ce dessein un plan de colonisation pacifique structuré par l'évangélisation religieuse :

His 1518 Tierra Firme reform plan proposed peaceful colonization at Cumaná (Venezuela) [...] According to this plan, only twelve Dominican and twelve Franciscan friars, with the tacit authority and eventual presence of bishops, along with one hundred peasant settlers, would be involved in the reduction and peaceful conversion of the indigenous people of the region. [...] This bold plan would prevent the 'thefts' of the indigenous people's liberty, land, labor, livelihood, and leadership. The reality proved otherwise. [...] In January 1522, the experiment [...] ended tragically, as Spaniards conducted raids and conquered and enslaved the unsuspecting native inhabitants. [...] At the end of 1522, Padre Las Casas entered the Dominican Order, where he spent seven years in scriptural, theological, philosophical, and canonist studies...²⁵⁰

Le résultat de ses études théologiques, philosophiques et juridiques fut la production du traité *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* (*De l'unique manière d'évangéliser le monde entier*) dont le manuscrit en latin fut terminé en 1527. Plusieurs éléments significatifs de ce traité méritent d'être soulignés. Selon Marianne Mahn-Lot, il s'agit du tout premier traité de missiologie chrétien²⁵¹. Las Casas y stipule que l'évangélisation des païens doit nécessairement se faire de manière pacifique, par l'argumentation rationnelle et une éthique de bienveillance amicale, récusant ainsi le concept d'évangélisation comme « guerre sainte ». Il n'en reste pas moins que ce

²⁵⁰ *Op. cit.* Orique, D. T. (2019). *To Heaven or to Hell. Bartolomé de las Casas's Confesionario...*p.12-14.

²⁵¹ Marianne Mahn-Lot, M. (1990). Introduction. Dans *op. cit.*, Las Casas, B. *De l'unique manière d'évangéliser le monde entier...*p.8.

devoir d'évangélisation est compris par Las Casas comme universel et nécessaire, il écrit d'ailleurs : « cette convocation est si totale qu'aucun peuple, aucune nation, sur toute la circonférence de la Terre, n'échappe au bénéfice de cette divine libéralité²⁵² ». Cette citation montre l'articulation entre le pathos de la réconciliation et l'idéologie impériale chrétienne de la conversion. Sur la manière d'évangéliser les païens, il n'y a selon Las Casas qu'une méthode :

La divine Providence a établi... une seule façon d'enseigner aux hommes la véritable religion : à savoir la persuasion de l'entendement au moyen d'arguments raisonnables [...] La Sagesse divine meut les êtres rationnels, autrement dit les hommes, pour qu'ils agissent en toute liberté et douceur [...] Persuader l'entendement et mouvoir la volonté, tout est là²⁵³.

Cette proposition de Las Casas a valeur universelle pour tous les humains subsumés sous la catégorie *barbari negative*, reconnus comme étant aptes (rationnels) à recevoir l'Évangile :

[E]n ce qui concerne nos peuples des Indes [...] il est absolument impossible ... qu'ils n'aient pas la moindre capacité de recevoir la doctrine évangélique. [...] [N]os nations indigènes [...] sont douées [...] d'une véritable intelligence; plus encore, on y rencontre, en plus grand nombre qu'ailleurs, des individus particulièrement avisés en la conduite de la vie humaine. [...] Cette richesse de dons se manifeste dans des ouvrages admirables, travaillés à la main avec une suprême habileté [...] dans les arts libéraux ils excellent aussi²⁵⁴...

Las Casas propose quelques éléments d'une rhétorique de l'évangélisation lorsqu'il écrit : « À des hommes qui ignorent la foi, il est nécessaire de se trouver dans un état de quiétude, d'être éloignés de toute passion. Il leur faut aussi disposer d'assez de temps pour que la raison se livre à ses opérations ; il faut, enfin que la volonté soit libre de

²⁵² *Op. cit.*, Las Casas, B. (1990) *De l'unique manière d'évangéliser le monde entier...*p.17

²⁵³ *Ibid.*, p.19.

²⁵⁴ *Ibid.*, p.18-19.

toute contrainte²⁵⁵ ». Il se réfère ensuite explicitement à la rhétorique : « Cicéron dit, dans le *De oratore* : ‘L’orateur qui veut convaincre ses auditeurs, doit savoir attirer leurs esprits, les rendre bienveillants et attentifs’²⁵⁶ ». Il synthétise ensuite cinq principes devant présider à la colonisation évangélique et pacifique de l’âme des « Indiens » :

La première est que les infidèles comprennent bien que ceux qui les prêchent n’ont aucunement l’intention de les assujettir [...] La seconde [...] que les prédicateurs aspirent à ne posséder aucune richesse [...] La troisième condition c’est que les prédicateurs se montrent doux, affables, pacifiques, aimables, bienveillants dans leurs conversations avec les païens; qu’ils les incitent à les écouter volontiers [...] Les prédicateurs doivent être animés de la même ardeur de charité que celle qui animait saint Paul : il aimait tous les hommes afin de les sauver. [...] La cinquième façon de prêcher la foi est contenue dans ces paroles de [...] saint Ambroise [...] : « Non seulement l’apôtre enseignait en paroles, mais il exhortait par sa conduite. C’est le propre du maître de faire coïncider ses actes et son enseignement²⁵⁷. »

Étant donné que Las Casas conçoit l’évangélisation à partir de la rhétorique (l’art de convaincre par des arguments rationnels), on peut dire que l’argumentation évangélique est une arme et que la colonisation des âmes autochtones, dans cette vision du monde, sert à lutter contre le diable, tel qu’exprimé dans cette citation :

Augustin [écrivait qu’aux] païens nous devons parler comme à des malades et en toute aménité. Certains adorent non seulement les chiens, les singes, les crocodiles et autres animaux répugnants ; il en est même qui adorent les oignons, des têtes d’ail et autres absurdités ! Mais nous ne devons pas désespérer de leur salut. Nous devons leur montrer d’autant plus de magnanimité et de bonne humeur, les amener à constater l’absurdité de ce qu’ils croient. [...]

²⁵⁵ *Ibid.*, p.33-34.

²⁵⁶ *Ibid.*, p.36.

²⁵⁷ *Ibid.*, p.66-72.

[Chrysostome écrivait :] « Ils ressemblent à des gens en état d'ébriété, emprisonnés dans les liens du démon. Efforçons-nous de les délivrer »²⁵⁸.

Le chapitre VI de ce traité, « La façon erronée de prêcher », débute avec l'énonciation d'un paradoxe ou une contradiction en rapport au premier principe évoqué plus haut (« que les infidèles comprennent bien que ceux qui les prêchent n'ont aucunement l'intention de les assujettir ») :

Ceux qui ont à enseigner l'Évangile aux infidèles désireraient que ceux-ci soient, au préalable, assujettis au peuple chrétien. C'est seulement après qu'on leur enseignerait la foi [...] Les choses de la foi exigent la liberté [...] Donc si l'on met les infidèles sous une domination préalable, il sera impossible de leur prêcher l'Évangile [...] Mais que peuvent ressentir d'attirant les païens lorsqu'ils voient qu'on les tourmente de façon barbare [...] ; qu'on les coupe en deux sauvagement, qu'on leur tranche la tête, qu'on les jette au feu (et cela je l'ai vu souvent de mes propres yeux) ; lorsque le sang coule partout et que les survivants sont réduits à une horrible captivité? Et que dirons-nous du fait de dépouiller les seigneurs, les rois, les magistrats, de leurs dignités, de leurs offices ; de tout ce qui leur appartient de droit naturel?²⁵⁹

Ce paradoxe est d'une importance fondamentale pour saisir les rouages (autant idéologiques que matériels) de l'impérialisme chrétien et de la colonisation évangélique. L'évangélisation et la conversion renvoient bien évidemment à un processus dont la fin est l'assujettissement de chaque individu à la loi divine et évangélique, mais ici Las Casas commet un acte manqué en stipulant que la conversion aurait comme conséquence que les colonisés deviendront « assujettis au peuple chrétien ». Ce paradoxe du colonialisme évangélique – ne pas assujettir... pour assujettir – se déploie originellement dans la bulle *Inter caetera* écrite par le pape Alexandre XI en 1493 et qui est la fondation juridique originelle du colonialisme dans les Amériques, constituant la référence fondamentale, objet du débat opposant Las

²⁵⁸ *Ibid.*, p.81-82.

²⁵⁹ *Ibid.*, p.101-103.

Casas (et ses confrères dominicains) à ses contemporains qui préconisaient un assujettissement militaire comme condition de possibilité de la conversion des « Indiens » :

The papal bulls *Inter caetera* [...] of 1493 granted Ferdinand and Isabella title to all the land that they might discover in the Atlantic not already occupied by a Christian sovereign. Although jurists and theologians would soon question Alexander VI's authority to bestow rights of dominion on Spain [...] The debate focused [...] on the nature of the concession: whether Spain could legitimately wage wars of conquest and deprive the natives of their property and personal freedoms [...] [T]he *Inter caetera* bulls [...] set out the key terms of the debate [...] [which purpose] was to see how best to preach and spread the Catholic faith in the New World and how to assure that those people might be subject to the emperor Charles V²⁶⁰.

Glen Carman continue en écrivant :

Las Casas maintains that the bull does not grant explicit license to wage war, but rather that it encourages the peaceful teaching of the Christian faith. He has no difficulty showing that it emphasizes the teaching not the imposing of Christian doctrine and morals, because the document states that the natives are living peacefully, and that they are amenable to conversion. But two passages from the bull *Inter caetera* can easily be construed as condoning violent conquest. In the bull's first full sentence the pope says that it pleases God that barbarous nations be overthrown and brought [reducantur] to the faith [...] And elsewhere he states that the Catholic monarchs have sought with the favor of divine clemency to subject and bring [reducere] to the Catholic faith the said countries and islands with their residents and inhabitants [...] The verb *reducere*, used in both passages cited from the bull, is a potential source of ambiguity, because it can be extended beyond its literal meaning of "bring back" or "lead back", to connote forceful transformation [...] Perhaps the ambiguity of the term explains why it is avoided entirely in Paul III's *Sublimis Deus* bull of 1537 [which expressly forbids wars of conquest]. At any rate, the verbs *deprimere* ("press down") and *subiicere* ("throw under") from the *Inter caetera* bull are relatively clear and seem to allow

²⁶⁰ Carman, G. (1998). On the Pope's Original Intent: Las Casas Reads the Papal Bulls of 1493. *Colonial Latin American Review*, 7(2), p.194.

the Catholic monarchs sufficient latitude to use violence in the expansion of the faith²⁶¹.

Le même auteur conclut :

[Las Casas'] entire reading of the bull takes as its starting point his notion of what is appropriate for Alexander VI to say: We are not to believe that the Vicar of Christ has allowed wars to be waged against [the American Indians], since it is contrary to all divine and human law, especially since it is his task to spread the faith. Therefore we are to believe that he wants what is right and what accords with the teachings and example of Christ. For this is how he should act [...] the pope's action is predetermined by duty. What allows Las Casas to interpret the pope's duty with such condense is his thorough knowledge of history, specifically the history of the wars that were in fact waged against the American Indians. After seeing for himself what the conquistadors have done, he cannot believe that the Church could sanction their actions. Anthony Pagden has shown how Las Casas's authority as an interpreter of law depends less on his legal knowledge (considerable as that may be) than on his personal experience in the Americas and how that experience brings him into direct contact with the facts of the case [...] The importance of Las Casas's understanding [...] becomes clear [...] it is at this point that Las Casas revises his previous stance in which he conceded that the American Indians had to submit to the Spanish crown once they had converted to Christianity. Part of what allows him now to maintain that such a subjection is not an obligation is his confidence that this subjection will be voluntary after peaceful conversion [...] Las Casas proposes to understand *subiicere* "as a subjection that will be born of the mild and gentle preaching of the divine word"²⁶².

On peut dire, à partir de cette lecture, que Las Casas remplace le mythe de la conquête comme « guerre juste » par le mythe de la conversion universelle comme un doux assujettissement colonial.

Las Casas continue *De l'unique manière d'évangéliser le monde entier* en écrivant que les pratiques de la mythique « guerre sainte » constituent un péché qui damnera la

²⁶¹ *Ibid.*, p.195.

²⁶² *Ibid.*, p.196-198.

nation chrétienne espagnole²⁶³. Cependant, il ne répudie pas encore le concept de guerre juste, lorsque celle-ci vise les rebelles compris comme *barbari contraria*, ce qui signifie que cette idéologie impériale de la conversion n'est pas antithétique avec l'idéologie de la conquête militaire :

Néanmoins, nous n'affirmons pas que les armes sont interdites à un prince chrétien lorsqu'elles sont nécessaires pour défendre ses États. Car prêcher la loi du Christ est tout autre chose que de préserver la « république » des hommes conformément au jugement de la raison. [...] Mais si l'on acquiert un État par la force des armes et contre la volonté de ses habitants, c'est agir en tyran et en tyran dont la domination ne peut être que passagère²⁶⁴.

Établir une domination sans consentement, par l'unique force militaire, renvoie au concept d'*imperium in potentia* (domination contingente), et s'oppose à l'idée d'un État légitime reconnu par le consentement des libres vassaux à cette domination, renvoyant au concept d'*imperium in actu* (souveraineté réelle).

Finalement, ce premier traité de missiologie chrétienne propose une doctrine de la restitution pour réconcilier le colonialisme avec la chrétienté :

Restituer ce qui a été volé du fait des guerres. [...] Tous les hommes qui sont responsables de ces guerres ont l'obligation, s'ils veulent assurer leur salut, de restituer aux païens qu'ils ont dépouillés tout ce qu'ils leur ont pris, meuble ou immeuble, à les dédommager de tous les torts qu'ils leur ont causés [...] Les hommes [...] sont obligés de réparer tout ce dont ils ont été la cause : meurtres, rapines, dépossessions : pour avoir privé les seigneurs de leurs dignités ; pour les avoir chassés de leurs domaines ; pour leur avoir enlevé femmes et enfants ; et surtout pour les avoir ainsi privés de trouver le chemin du salut. [...] Il faut distinguer *réparation* et *satisfaction*. Les deux sont nécessaires lorsque les auteurs de mal ont agi avec violence. [...] Il est interdit de priver qui que ce soit de ce qu'il possède [...] Si quelqu'un met à mort un autre homme ou le prive de sa liberté, de son honneur ou de tout autre chose : en tout cela [...] il lui est impossible de faire une compensation valable. [...] [I]l doit [...] réparer les torts

²⁶³ *Op. cit.*, Las Casas, B. (1990) *De l'unique manière d'évangéliser le monde entier*...p.108-109.

²⁶⁴ *Ibid.*, p.121.

envers la personne lésée en rétablissant son honneur perdu [...] Si la victime avait une femme et des enfants, le meurtrier est dans l'obligation de subvenir à leurs besoins comme l'aurait fait celui qu'il a tué. [...] [S]i quelqu'un réduit un autre homme en esclavage et qu'il n'a pas assez de fortune pour le racheter il est dans l'obligation [...] de prendre la place de l'esclave...²⁶⁵

À la lumière de cette citation, c'est uniquement par la restitution et la réparation que les Espagnols auront leur rédemption. Ce texte constitue la première version d'une sotériologie de la restitution dans les Amériques. Le concept de réconciliation exprimé dans ce traité est de forme eschatologique : lorsque tous seront soumis à Dieu (et à l'Espagne), il n'y aura plus de différence, ce sera l'unité politique et religieuse, cela conclura la fin de l'histoire (messianisme).

4.1.2 De unico vocationis modo à la bulle Sublimis deus (1527-1537)

En 1532, le frère dominicain Las Casas refuse de donner l'absolution à un Espagnol sur son lit de mort, sauf si ce dernier promet de libérer ses esclaves « indiens » tenus en *encomienda*, en accord avec la doctrine de la restitution codifiée dans *L'unique manière d'évangéliser le monde entier*. En représailles contre cette performance ecclésiastique, Las Casas fut transféré dans une autre ville d'Hispaniola et le tribunal civil le condamna à deux années d'interdiction de prédication. Orique écrit :

Although until he became a bishop in 1543, seemingly this is the only known incident in which Las Casas may have used the Sacrament of Penance and Reconciliation as an ecclesiastical tool to enforce the duty of restitution for the evils and harms done to the indigenous people²⁶⁶.

²⁶⁵ *Ibid.*, p.129-132.

²⁶⁶ *Op. cit.*, Orique, D. T. (2019). *To Heaven or to Hell. Bartolomé de las Casas's Confesionario...*p.16.

En 1533, Las Casas passe un mois en compagnie de rebelles taïnos de l'île d'Hispaniola. Durant ce temps, il convainc avec succès leur cacique Guarocúa (connu dans l'historiographie espagnole par le nom chrétien Don Enriquillo), en révolte depuis des années et caché dans les montagnes, de se soumettre, lui et son collectif, au statut de libres vassaux de la couronne²⁶⁷.

En 1534, au Nicaragua, Las Casas dénonce la chasse généralisée d'esclaves « indiens ». Le gouverneur de cette région ayant projeté la conquête armée de ce territoire, Las Casas menace quiconque participant à cette expédition meurtrière d'excommunication. La situation sociale dégénéra et Las Casas dut partir servir au Guatemala pour sauver sa vie qui était menacée par les *conquistadores*²⁶⁸.

En 1537, il débute un projet d'évangélisation de la *Tierra de Guerra*, connue sous ce nom étant donné que les Mayas du Guatemala avaient résisté avec succès contre les avancées des conquérants et chasseurs d'esclaves. Las Casas et son groupe de religieux réussirent à argumenter pacifiquement le processus de leur christianisation et ce territoire fut reconnu par la suite comme *Tierra de Vera Paz* (Terre de la paix véritable²⁶⁹).

Rappelons pour la chronologie que le Mexique a été envahi par Cortès et son armée en 1519, et que le Pérou fut envahi par Pizarro et son armée en 1532. En 1536, Las Casas est un protagoniste de la junta ecclésiastique de Mexico, en tant que délégué de l'évêque Marroquín :

In 1536, he [Las Casas] contributed greatly to the three *acta* (documents) generated at the Mexican ecclesiastical junta. This first *acta* pertained to the Amerindian Church and resulted in Paul III's 1537 decree *Altitudo divino*

²⁶⁷ Altman, I. (2007). The Revolt of Enriquillo and the Historiography of Early Spanish America. *The Americas*, 63(4), 587-614.

²⁶⁸ *Op. cit.*, Orique, D. T. (2019). *To Heaven or to Hell. Bartolomé de las Casas's Confesionario...*p.17-18.

²⁶⁹ *Ibid.*, p.22.

consilii [...] This decree also utilized Las Casas's *Programa para el modo de vivir de los Indios Cristianos* (Program for the way of life of Christian Indians) and his memorandum concerning the controversy over the baptism of adult indigenous people. The second acta dealt with freeing slaves – that is, restoring their freedom by abolishing the injustices suffered and the encomienda. This acta produced the papal brief *Pastoral officium* (Pastoral office), which reflected Bartholomé's *Ocho propositiones contra las conquistas* [...] and advocated excommunication of those who enslaved indigenous people and refused to free them. [*Pastoral officium* was annulled in 1538 after complaints by Charles V]. The third and principal acta concerned evangelization and was based essentially on Las Casas's *De unico vocationis modo* [...] This *acta principal* also inspired the 1537 landmark papal bull *Sublimis Deus* [...] the papal encyclical that is often called the Magna Carta of indigenous rights. In [*Sublimis Deus*] Pope Paul III proclaimed that the indigenous people were fully human, eminently capable of receiving the Christian faith, and completely entitled to their liberty and property, even though they may not be members of the church. Their freedom and land must be restored, the pope proclaimed²⁷⁰.

Selon l'historien Orique, la participation de Las Casas à cette assemblée a eu une influence décisive sur les décisions de l'Église et du Pape. Le Pape stipule en 1537 dans la bulle *Sublimis deus* que les « Indiens » détiennent leur droit de propriété (*dominium*), malgré leur domination par la puissance impériale chrétienne (*imperium*). De cette reconnaissance de ce droit, le Pape stipule comme dogme de l'Église la soteriologie de la restitution aux « Indiens ». Cette bulle va plus loin que *De l'unique manière*, car elle invalide aussi le droit de faire la guerre aux *barbari contraria* et de les réduire à l'esclave (« guerre sainte »). Orique écrit que cette reconnaissance est la « Magna Carta of Indigenous right », mais il fait abstraction du fait que l'entreprise de conversion n'était pas pacifique, et qu'elle constituait une violence faite aux cultures précolombiennes. Bonaventura de Sousa Santos écrit : « Do the Indians have a soul? – was the question. When Pope Paul III answered affirmatively in his bull *Sublimis deus*

²⁷⁰ *Ibid.*, p.20-21.

of 1537, he did so by conceiving of the indigenous people's soul as an empty receptacle, *anima nullius*, very much like the *terra nullius*²⁷¹ ».

C'est en 1542 que Las Casas obtient pour la première fois une audience avec le roi Charles V et son Conseil, dans laquelle il argumente, en s'appuyant sur *Sublimis deus*, que la liberté et le droit de propriété (*dominium*) des Indiens n'étaient pas abolis par la concession *Inter caetera*. Il dit aussi au conseil que le titre de juridiction royale (*imperium*) dépend en dernière instance du consentement des gouvernés, et que ce consentement dépend que la justice restitutive (restitution et réparation) soit faite aux victimes des crimes coloniaux²⁷². Orique écrit à propos de cet évènement :

In the autumn of 1542, as a result of Las Casas's persistent appeal to the highest authority and his consistent recourse to the law [...] the New Laws [...] were created, elaborated, promulgated, and signed. [...] [T]he legislation pertained to providing protection and freedom for the indigenous people as well as limiting the power of encomenderos [...] prohibited the enslavement of natives [...] promulgated their status as vassals of the Crown and not as private individuals [...] proscribed new encomiendas and the holding of encomiendas by public officials and institutions and by secular and religious clergy [...] [and] forbade the inheritance of old encomiendas. Additionally, in February 1543 [...] Las Casas and Ladrada presented Charles V with another memorial – one of amendments to clarify aspects of the New Laws and make them more effective. Using scholastic distinctions, they clarified that the type of sovereignty held by the king of Spain was at best *in potential* and that whether the king's sovereignty became *in actu* would depend on the free consent of the governed – of the indigenous people. This clarification in essence called for the restoration of indigenous sovereignty and for their liberty based on the natives' right to choose or reject the universal lordship of the Spanish monarch. To expedite this full restitution, the two friars suggested that a commission consisting of learned and experienced friars along with loyal royal officials negotiate a contract between the emperor and the indigenous lords that was “in accord with the law, reason, and justice.” Other amendments to tighten the enforcement of the New Laws

²⁷¹ Sousa Santos, B. (2007). Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges. *Review (Fernand Braudel Center)*, 30(1), p.51.

²⁷² *Op. cit.*, Orique, D. T. (2019). *To Heaven or to Hell. Bartolomé de las Casas's Confesionario...*p.22-24.

included giving the natives' tributes to their own lords and providing for poor settlers who did not hold *encomiendas*...²⁷³.

En allant à limite logique de la distinction conceptuelle entre *imperium in potentia* et *imperium in actu*, Las Casas exprime pour la première fois une reconnaissance des autorités précolombiennes, à même de pouvoir négocier un contrat impérial librement, c'est-à-dire de se soumettre à la suite d'un dialogue qui aboutirait idéalement à une entente bilatérale, et non pas par la contrainte du glaive espagnol. Les Nouvelles lois prévoyaient la restitution de la liberté des « Indiens » par la codification de leur statut de « libres vassaux », mais ne prévoyaient pas la restitution du *dominium* volé aux « Indiens » (leurs propriétés). Suite à l'opposition généralisée des forces coloniales en Amérique aux Nouvelles lois et à la doctrine de la restitution qu'elle codifie, les éléments restauratifs de cette législation, notamment la fin des *encomiendas*, seront abolis en 1545.

4.1.3 L'échec des Nouvelles Lois et la lutte des pastorats

Suite à l'établissement de ces Nouvelles lois, Las Casas est élu évêque du Chiapas en 1543 :

[Las Casas'] stated goals [as a bishop] [...] were threefold : colonization by Spanish peasant immigrants [...] peaceful conversion and reduction of unconquered indigenous people, and protection of conquered natives from Spanish abuses through the enforcement of the 1542 New Laws [...] Las Casas and his entourage arrived in his diocese on January 5, 1545, at the port of Lázaro [...] Hostile Spaniards in this province believed that their bishop instigated the New Laws, whose ordinances they did not intend to keep [...] [I]n his Epiphany sermon, the new Dominican prelate [Las Casas] preached on the injustice and sin of slavery and spoke zealously on the obligation to free the slaves and to provide for their humane treatment and conversion as mandated by the law of God and

²⁷³ *Ibid.*, p.24-25.

the emperor. Escalating tensions culminated as the Spaniards withheld food and supplies from the friars, as well as tithes from their bishop. This and other miserable treatment from the Spanish colonists necessitated the Dominican friars and bishop curtailing their stay in Campeche and departing for the seat of Las Casas's diocese, Ciudad Real de Chiapa [...] where the majority of the population of his diocese lived [and where] slavery flourished. Bishop Las Casas tried systematically to secure the colonists' compliance with the New Laws [...] by private conversation with principal offenders, by argument, by explanation of the New Laws, and by public preaching and exhortations – all at no avail. On Passion Sunday in 1545 [...] he announced that absolution in confession would not be given to those who retained slaves. He then named confessors for slaveholding penitents [among them was] Gil de Quintana [...] As a result, all hell broke loose. The Spaniards' uproar was echoed by the local Mercedarian clerics and by Quintana (who was excommunicated by Las Casas and then fled to Guatemala). The angry colonists appealed to civil authorities and threatened to appeal to Mexico's archbishop as well as to the pope. Someone even fired a musket shot into the bishop's room! And, for the second time, the Dominican friars were denied food and supplies! [...] [Las Casas] moved to Chiapa de los Indios, where they established a convent²⁷⁴.

Non seulement les colons espagnols n'avaient pas l'intention de respecter les Nouvelles lois de l'Espagne, mais ils attaquèrent son autorité (qui se trouvait en Las Casas). Bien que la couronne constituait dans les Amériques la plus haute autorité de l'Église, le clergé local se rangea du côté des *conquistadores* et des *encomenderos*, établissant ainsi une contre-conduite pastorale pro-esclavagiste. La vie de Las Casas était en danger, dû à sa confrontation avec les mœurs coloniales, et il dut s'exiler du siège de son diocèse. Les magistrats civils d'Amérique, qui possédaient des milliers d'esclaves « indiens », n'entendaient absolument pas mettre en œuvre ses lois non plus²⁷⁵. En 1545, les parties les plus significatives des Nouvelles lois furent abolies par l'empereur Charles V, parce que l'immense majorité des Espagnols des Amériques ne s'y soumettaient pas : la réduction à l'esclavagisme des « Indiens » était de nouveau légale. Orique écrit :

²⁷⁴ *Ibid.*, p.26-28.

²⁷⁵ *Ibid.*, p.27.

In December 1545, Las Casas began his return to Ciudad Real – not knowing that, in response to petition and arguments received by the Crown, the most important parts of the New Laws had been abrogated by the emperor [...] The Dominicans begged him not to put his life in danger by returning to [...] the seat of his diocese. [...] Given the tumult of continuous hostilities from the Spanish colonists, as well as the summons from *visitador* (superintendent) [...] Las Casas surely sensed that his departure from his diocese was imminent and perhaps permanent. [He] would stay in in Antequera in the province of Oaxaca to wait for the opening of the synod scheduled for later in the year²⁷⁶.

Après avoir influencé la législation divine (la bulle *Sublimis deus* de 1537) et la législation impériale (Nouvelles Lois de 1542), Las Casas comprend que le problème du gouvernement des Indes se trouvait dans une impasse, et qu'il ne pouvait compter ni sur le roi ni sur le Pape pour transformer le *statu quo* infernal du génocide colonial. Il commencera l'écriture de son *Confessionario* dans le contexte de cette assemblée ecclésiastique de 1546, texte qui fera l'objet de la partie analytique qui suit. Cette section se scindera en deux parties : la première se penchera sur le gouvernement pastoral de la restitution par la formalisation d'une *parrêsia* confessionnelle dans le sacrement de pénitence et de réconciliation ; puis, la seconde abordera l'argumentation légaliste de Las Casas et sa contestation de l'autorité civile comme contre-conduite pastorale.

4.2 Analyse du *Confessionario* : mise en action de la doctrine de la restitution

La première version du *Confessionario* fut écrite durant les années 1546 et 1547 pour présenter au synode du Mexique, puis le deuxième texte, augmenté et publié en 1552, est celui sur lequel se penchera notre analyse, dans sa première version traduite et annotée en anglais par David T. Orique : *Confessionario para los confesores*²⁷⁷. Ce texte doit être compris dans le genre textuel des « traités pastoraux » qui visent à établir les

²⁷⁶ *Ibid.*, p.26-30.

²⁷⁷ *Ibid.*

règles auxquels doivent obéir les pasteurs américains : « Here are contained some advice and rules for confessors who might hear the confessions of the Spaniards who are or have been in charge of the Indians of the Indies²⁷⁸ ». En tant qu'évêque, Las Casas redéfinit les règles du pouvoir pastoral de son diocèse. Ces règles pour les pasteurs visent à obliger juridiquement les criminels à faire pénitence pour les injustices commises en restituant et réparant les meurtres qu'ils ont commis, les villages qu'ils ont détruits, ainsi que les biens qu'ils ont volés – pénitences qui auraient l'effet de sauver les confessés autant que les confesseurs, ainsi que la nation espagnole. Étant donné que, dans la structure du pouvoir pastoral, les confesseurs sont les brebis de l'évêque, les péchés ou les erreurs des pasteurs sont transférés à l'évêque qui est responsable de l'action de ses brebis, suivant en cela le principe du « transfert exhaustif et instantané des mérites et démérites de la brebis au pasteur²⁷⁹ ». L'évêque Las Casas, qui est le pasteur des pasteurs dans son diocèse, écrit que c'est en réponse à de nombreuses questions et demandes d'éclaircissement de ses pasteurs qu'il écrit ce texte. De plus, certains confesseurs s'étaient plaints du caractère arbitraire de ces règles, donc Las Casas argumente dans son traité pour fonder ces règles dans le droit (divin, canon et naturel). Il fera examiner et approuver son traité par quatre éminents juristes et deux théologiens de la Couronne²⁸⁰. Étant donné le contexte pastoral dominant dans les Amériques, caractérisé par la pratique des fausses absolutions, desquelles résulte une damnation à la fois des (non-)pénitents et des confesseurs (ainsi que de l'évêque, et de la nation espagnole), le rôle de l'évêque est de corriger les confesseurs de leurs erreurs pour mener les pénitents, les confesseurs, l'évêque et la nation à la rédemption. Bref, la responsabilité de l'évêque est totale, et ses règles ont une valeur d'obligation dans cette chaîne d'obéissance. La restitution est le seul moyen de mener les pécheurs espagnols vers la rédemption sans créer de préjudice au salut de

²⁷⁸ Las Casas dans *ibid.*, p.73.

²⁷⁹ « [A]u jour redoutable [...] pour [...] chacun des mérites ou des démérites, chacune des choses qu'a faites une brebis, tout cela le pasteur devra le considérer comme son acte propre ». *Op. cit.*, Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire et population...* p.172-173.

²⁸⁰ *Op. cit.*, Orique, D. T. (2019). *To Heaven or to Hell. Bartolomé de las Casas's Confesionario...* p.74-75.

cet ensemble solidaire. Dans la prochaine section (4.2.1), je vais analyser les moyens – qui ne sont pas de simples propositions, mais des injonctions – formulés par Las Casas afin de mener cette structure pastorale à la rédemption par la restitution. En me basant sur cette analyse, je vais interpréter la contradiction logique contenue dans cette idéologie de la restitution, limite que tentera de dépasser Las Casas dans ses écrits ultérieurs (objets du chapitre final). Dans une deuxième section analytique (4.2.2), je vais développer l'interprétation du sens de la contre-conduite pastorale du *Confessionario* comme *parrêsia* politique.

4.2.1 Gouverner la restitution par la *parrêsia* confessionnelle : obligations et modalités procédurales pour la confession des colonisateurs

La première règle, visant à définir la procédure du sacrement de pénitence et de réconciliation visant la restitution, va comme suit :

The first rule [...] concerns three classes of persons who come to confess [...] : conquistadors; [...] settlers having Indians from apportionment [...] or having encomiendas of Indians ; the third are merchants [...] who carried arms and merchandize to those whose were conquering and making war on the Indians [...] If [the penitent] might be a conquistador and, as such, might want to confess at death's door, a public scribe, or [notary], of the king must be called, and [the confessor] must make the [penitent] declare, order, and concede by public act the following things : [...] First, [the penitent] must assert and say that he, as a faithful Christian, desires to leave this life without offence to God and to unburden his conscience, in order to appear before the divine judge in a secure state. [Also], he chooses whatever confessors [...] and gives him complete power [...] in all that he [the confessor] might consider suitable for his [the penitent's] salvation. And if it might seem to the said confessor that it is necessary to make restitution with [the penitent's] entire hacienda [landholdings, their buildings, and income-generating enterprise], in the way that might seem to him [the

confessor] that it ought to be restored, without leaving anything for his heirs, he can freely do this [...] without any condition nor limitation²⁸¹.

Le premier élément significatif de cette citation est le caractère public de la confession pour la restitution, qui requiert la présence d'un scribe ou d'un notaire du Roi pour que la confession acquière un sens non pas privé (rétablir l'intimité du croyant en relation à Dieu), mais public (relation entre le pénitent et ses victimes, médiatisée par le pouvoir pastoral, reconnu par un ministre de la république). Bref, c'est la communauté entière qui est engagée par cet acte public de confession exigeant une restitution. Ensuite, il faut souligner que la confession par la restitution requiert l'accord du pénitent « [to give] complete power », « without any condition nor limitation », à l'instance juridique ecclésiastique, ce que nous aborderons plus en détail dans la prochaine section.

La condition de possibilité du consentement par le pécheur d'une restitution totale se trouve dans le concept de *parrêsia* confessionnelle. Las Casas écrit que c'est au moment où le pénitent est sur son lit de mort, et dans le cadre rituel de la confession, que la menace du jugement dernier peut être mobilisée comme ultimatum pouvant transformer l'éthos du coupable pour qu'il soit dirigé vers la restitution. Dans ce concept de *parrêsia*, tel que défini par Foucault, sont articulés les trois axes généalogiques sur lesquels porte ce chapitre : la vérité, l'éthique et le pouvoir.

Las Casas écrit ensuite, dans cette première règle, à propos du cas des pécheurs qui ont réduit des « Indiens » à l'état d'esclave :

[I]f [the penitent] might have had any Indians as slaves, by whatever way, title, or manner he might have had or those he might have, then immediately and at once he is to grant them irrevocable freedom, without any limitation or condition. Also, he is to ask them to pardon him for the injury he did to them in making them slaves, usurping their liberty, or in helping, or in being part of whatever might have made them so; or if he did not do it, for having purchased, possessed,

²⁸¹ *Ibid.*, p.76-77.

and served himself with slaves in bad faith. Because this is certain, and the confessor must know it, there is no Spaniards in the Indies who may have acted in good faith [...] And [the confessor] shall mandate that the said Indians whom he had as slaves be paid what he [the penitent] owed them for each month or each year – all that the discrete confessor might judge as recompense for [the Indians'] work and service and the injury done to them²⁸².

Il est intéressant de noter que la rédemption ne se fait pas directement par la médiation du pasteur, mais puisqu'il s'agit du domaine de la justice publique, qu'il nécessite aussi le pardon du parti lésé. Las Casas écrit plus loin :

Concerning Indians whom Spaniards had slaves, and [about those who] had been sold, the penitent is obliged to go back and purchase them for whatever price he may redeem them [...] And if he does not have the means to buy them, Richard [de Mediavilla] says, in the 4^o, di. 15, q. 4, *ad* 2, that [the penitent] is obliged to make himself a slave in order to free the one he unjustly sold as a slave...²⁸³

Cette dernière citation montre l'éclat que pouvait provoquer le scandale dirait Las Casas, par son caractère radical, de cette doctrine de la restitution. La réconciliation, dans ce schème, n'est plus de l'ordre de la réforme de l'économie politique coloniale, mais vise plutôt le renversement de l'ordre normatif en place : les esclaves « Indiens » qu'on ne peut racheter, leur liberté doit être payée par celle du coupable.

La troisième règle prend en compte la possibilité réelle que toutes les victimes du pénitent soient mortes et/ou que le village pillé soit détruit et ne puisse être reconstruit. Dans ce cas, la restitution ne pourrait être faite directement aux victimes :

If the said [victims and heirs] might not still be alive, he may make it [restitution] for the good of the same village, if they might not have been entirely destroyed; [then the penitent] may bring in Indians from other parts to set up residence for themselves in these villages and give them the wherewithal to live [...] on what

²⁸² *Ibid.*, p.77-78.

²⁸³ *Ibid.*, p.88-89.

[land] and how they may begin to live. [...] And if this might not take place, because there are no villages that may not already be destroyed nor [have] any means to reconstruct them, then the penitent may restore that hacienda in three ways: [1] That he dedicate, delegate, and spend himself making villages for Spaniards [...] Or in the villages already built by Spaniards more closely neighboring the [...] provinces that he helped to destroy, he may introduce or increase poor *vecinos* (Spanish landholding residents) in them and of the poor, the most virtuous of them, giving to them part of that hacienda [...] And if it might be that such [...] haciendas is for all [that is, held in common], apply part [of the income] so that a pledge may be made in a way to invest this income in Seville for food and to help purchase books and other necessities [which might be of help] to go preach and teach the Indians [...] Also, the penitent can spend a third to bring married laborers, few or many, [...] in order that they may populate these lands²⁸⁴.

Plusieurs éléments de cette citation sont fondamentaux pour identifier la limite qu'exprime cette doctrine de la restitution ainsi que la contradiction qu'elle contient sur le plan logique. D'abord, si les victimes ont été tuées, on peut restituer une somme d'argent à sa communauté d'appartenance. On peut aussi racheter pour libérer des « Indiens » de cette communauté qui a été réduite à l'esclavage. De plus, et c'est ici que cela se corse, on peut amener, écrit Las Casas, des « Indiens » d'autres communautés pour leur donner les moyens (de subsistances), un endroit pour vivre dans ce village, et leur enseigner la manière de le faire (c'est-à-dire qu'on doit les évangéliser). Bref, il propose comme réparation de remplacer les victimes décédées par de nouveaux « Indiens » qui pourront contribuer à la reproduction de ce village (et, on imagine, à générer des rentes coloniales). Il reproduit ainsi l'idéologie des *encomenderos* qui considère les « Indiens » comme des choses qu'on peut déplacer et remplacer. Dans le cas où le village serait entièrement détruit, Las Casas propose que le pénitent puisse dédier sa vie à construire des villages *pour les Espagnols* (!). Le pénitent peut aussi, écrit Las Casas, dédier sa vie à aider l'immigration de paysans espagnols dans les villes coloniales, de familles espagnoles pour augmenter la

²⁸⁴ *Ibid.*, p.80-81.

population de colons. Une partie des rentes que produisent ces villes repeuplées irait à l'Espagne, pour financer l'achat de matériel de catéchèse pour les « Indiens ». Ici Las Casas contredit ce qu'il écrit plus haut, soit que la restitution doit se faire aux « Indiens » et que la justice pastorale est le juge impartial entre le parti lésé et le parti pécheur. La restitution devient ici un moyen de renforcer la domination coloniale. Las Casas écrit dans cette même veine :

[I]f the penitent encomendero [...] [is] healthy, and if this one might be poor [...] [the penitent] might be able to work [supporting the] teaching and indoctrinating by [members of the mendicant] religious [Orders], and he personally [...] may teach and defend and provide for them and help and gain favor for them before magistrates [...] so that the Indians may voluntarily and graciously, without fear, fraud, or deception, remit [the tribute] to them [religious Orders] and pardon [the Spaniards] and thus exercise charity [...] ²⁸⁵.

Dans cette dernière citation, la restitution vise à renforcer le pouvoir de conversion des missionnaires. L'ancien acteur génocidaire repenté pourrait, selon Las Casas, enseigner aux « Indiens », être leur protecteur et leur pourvoyeur pour que, finalement, les « Indiens » puisse payer leur tribut volontairement aux ordres religieux. La restitution est conçue dans cette citation par le trope de la charité et de la dépendance. Elle ne vise pas la restitution de l'autonomie des sociétés précolombiennes.

La contradiction de cette forme de restitution tient au fait que Las Casas conçoit la chose publique américaine d'une manière eurocentrique, puisque selon lui l'intérêt général et universel de l'humanité est nécessairement subsumé sous l'ordre du pouvoir pastoral chrétien. Sans l'intégration de cette humanité « indienne » à la chaîne d'obéissance pastorale, il ne peut imaginer leur salut spirituel ni leur bon gouvernement temporel : « And about the damnation of the [indigenous] souls he killed before their time – taking from them the time and space for repentance and their conversion, [the

²⁸⁵ *Ibid.*, p.87.

Indians] today are burning in the flames of hell²⁸⁶ ». Il ne peut pas faire de restitution publique aux nations lésées puisque le colonialisme – qu’il construit toujours à ce moment – est basé sur la non-reconnaissance de l’autonomie de ces sociétés. Il restreint la restitution à une forme de justice eurocentrique visant l’intégration des libres vassaux « indiens » chrétiens.

Pourtant, dans *De l’unique manière d’évangéliser le monde entier*, Las Casas, se basant entre autres sur la *jus gentium* (droit des nations), semblait sur le point d’étendre la restitution au-delà de cette non-reconnaissance des sociétés précolombiennes, lorsqu’il écrit :

Si quelqu’un met à mort un autre homme ou le prive de sa liberté, de son honneur ou de tout autre chose : en tout cela – dis-je – il lui est impossible de faire une compensation valable. Qu’on s’adresse alors à un homme instruit et prudent qui décidera quelle forme de compensation il doit adopter ; par exemple, réparer les torts envers la personne lésée en rétablissant son honneur perdu²⁸⁷.

Or, quel plus grand exemple de perte d’honneur que de se faire priver de son autonomie culturelle et politique? Bien que Las Casas reconnaisse symboliquement, dans le *Confessionario*, l’autorité des formes sociétales précolombiennes, il ne parvient pas à imaginer la restitution de cette autorité :

Second rule : that after the aforesaid [public pledge] is made and signed, the confessor may hear the confession of the said penitent; this [pledge] may greatly move [the penitent] so that he may have very great sorrow and repentance for his very grave sins [...] harms and evils to the Indians : unsettling, robbing, killing, and depriving them of their liberties, of their *señoríos* [the jurisdiction, dominion,

²⁸⁶ *Ibid.*, p.79.

²⁸⁷ *Op. cit.*, Las Casas, B. (1990) *De l’unique manière d’évangéliser le monde entier*...p.131-132.

territories, and estates belonging to indigenous lords], of their wives, of their children, [and] defaming them as if they were beasts [...] ²⁸⁸.

Malgré cette reconnaissance apparente, cette idéologie de la restitution ne vise pas la restitution des *señoríos* précolombiens, mais se restreint à la reconnaissance du droit de propriété des individus « indiens » (*dominium*). On peut restituer, dans cette idéologie, les « choses » qui étaient possédées, les biens (richesses matérielles, femme, enfants, etc.), mais le gouvernement de soi et des autres ne se possède pas, il s'exerce. Las Casas ne voit pas, donc, comment restituer l'honneur des sociétés précolombiennes. Le sens de cette contradiction est la suivante : malgré le fait qu'il appuie son argument dans le *droit des nations* qui reconnaît la faculté universelle à l'altérité sociétale de se gouverner de manière juste à partir de ses propres institutions particulières, l'interprétation de ce système de loi dans le schème du pouvoir pastoral comme une structure dogmatique pour le gouvernement de l'humanité entière empêche d'aller au bout de la logique du *droit des nations*. En d'autres termes, la lecture pastorale du droit naturel des nations vient invalider le principe au fondement même de ce droit (reconnaissance impériale de la pluralité des ordres de gouvernements publics légitimes). À aucun moment dans le *Confessionario*, Las Casas ne parvient à répondre à sa propre question qu'il avait formulée vingt-cinq années plus tôt : « Et que dirons-nous du fait de dépouiller les seigneurs, les rois, les magistrats, de leurs dignités, de leurs offices ; de tout ce qui leur appartient de droit naturel ?²⁸⁹ ». Heureusement, je puis dire, que Las Casas vivra très vieux (jusqu'à 81 ans), car il pourra tenter de répondre à cette question lorsqu'il se trouvera lui-même pas très loin de son lit de mort, lieu qui aide à écouter la voix du Jugement de Dieu. Il réussira, seulement dans les derniers de ces écrits, à penser à une réponse à cette question : ce qui formera l'objet du chapitre final de cette généalogie.

²⁸⁸ *Op. cit.*, Orique, D. T. (2019). *To Heaven or to Hell. Bartolomé de las Casas's Confessionario*...p.78-80.

²⁸⁹ *Op. cit.*, Las Casas, B. (1990) *De l'unique manière d'évangéliser le monde entier*...p.103.

4.2.2 Lois et actions : fonder la doctrine de la restitution par la contestation pastorale de l'autorité civile

La mise sur pied de cette manifestation de la doctrine de la restitution nécessitait de créer un espace dans la sphère juridique coloniale, car l'autorité civile détenait jusqu'alors le monopole de l'énonciation de la « justice » temporelle. Monopole acquis non pas par la sagesse et la connaissance du juste, mais par l'attaque systématique et la tentative de destruction des formes juridiques précolombiennes. Las Casas et ses confrères devaient absolument créer cet espace pour l'exercice d'une justice ecclésiale qui reconnaît la corruption systématique des magistratures civiles en place. C'était, selon Las Casas, une question – *Qui gouverne ?* – de vie ou de mort (éternelles) pour les « Indiens », pour les pécheurs, pour les confesseurs et pour la nation entière. Las Casas écrit :

[C]oncerning the Indians who are possessed as slaves in whatever way they may be made [slaves] or by whatever title they are held [...] the confessor [...] orders the penitent then at once to set them free by a public act before a notary and that he pay them all they were owed for each year and month that their services and labors merited [...] [I]n all the Indies, since they were discovered until today, there has not been nor is there one nor any Indian [who] may have been justly enslaved. And the same judgment is [true] concerning those who were purchased from Indians, since scarcely will be found [an enslaved Indian] who ought to be considered truly a slave according to the law²⁹⁰.

L'élément significatif de cette citation est que Las Casas conteste la légalité de la réduction à l'esclavage d' « Indiens », malgré la légalité de cette action au niveau du droit positif suite à la révocation partielle des *Lois nouvelles*. Il conteste donc la validité de la loi impériale espagnole. Peu importe le titre légal qui affirme la justice de cette

²⁹⁰ *Op. cit.*, Orique, D. T. (2019). *To Heaven or to Hell. Bartolomé de las Casas's Confesionario...*p.88-89.

action, écrit-il, qu'il soit signé par un magistrat civil ou par le Roi lui-même, cette action est condamnable puisqu'elle a été commise de mauvaise foi, argumente-t-il :

[E]very one of them who went to conquer knew very well [why] they were going; and all of them carried that intention and, [...] they fulfilled and put it into effect. They never had the authority of the king to do the wrongs they did. And even if they might have had it, this would not have been a sufficient excuse for them, nor was there legitimate cause to wage those most unjust wars [...] none of [the settlers] acted in good faith²⁹¹.

L'intention de la loi positive, puisque son autorité dépend de sa chrétienté, doit toujours être médiatisée par la loi divine. En d'autres termes, la loi positive ne peut sanctionner des actions diaboliques, puisque cela signifierait que la royauté chrétienne est abolie et qu'une tyrannie a pris contrôle de l'État. Las Casas ne peut envisager cette possibilité puisque la légitimité de l'État, dans sa vision du monde, est réifiée providentiellement. Cette réification de l'État s'exprime dans la conception régaliiste du pastorat, qui subsume l'institution morale de la société sous le règne étatique qui en prend la direction. Cette structure symbolique, comprise de manière cinétique, exprime le passage du pluralisme juridique de la Renaissance – dans lequel coexistent le droit civil, le droit canon, la loi divine, la loi naturelle et le droit romain – vers le positivisme moniste et étatique qui se cristallise à la modernité. Las Casas tentera donc de résister contre cette monopolisation de la régulation sociale par l'État colonial.

Pour Las Casas, ce n'est pas tant la loi civile ni le roi qui est mauvais, mais c'est le *fait* d'instrumentaliser cette loi dans un dessein diabolique qui est problématique : l'encomienda devait idéalement veiller à la christianisation des « Indiens », pas mener à leur aliénation collective et leur destruction physique. En écrivant que même l'autorité du roi ne légitime pas les actions génocidaires, Las Casas sépare sa juridiction en tant qu'évêque (de droit divin, canon et naturel) du droit temporel de la couronne,

²⁹¹ *Ibid.*, p.78-80.

et ainsi il affirme l'autonomie de son autorité et de son jugement dans les Amériques, qui provient de Dieu. La performance de cette autorité – fondée sur la doctrine de la restitution – doit être comprise comme *parrêsia* politique, car elle lance un défi au pouvoir civil (à l'ordre public) en énonçant courageusement que la conscience chrétienne de cette dernière est nulle, diabolique et que ces mœurs sont un poison pour le salut de la république.

Ce changement d'attitude chez Las Casas est une réponse aux apories qu'il rencontre à la suite de sa nomination d'évêque :

He intended to chart a path of episcopal independence from the moment he was consecrated in 1544. [...] The anonymous author of an account of Las Casas's early days [as a bishop] inadvertently observed the bishop's liberated attitude. "The bishop says and affirms [...] that he is not going to stop what he has began neither if your Majesty ordains, nor if his Holiness resolves it." [...] [I]n the *Representacion a la audiencia de los confines* of October 19, 1545 [...] [Las Casas and two other bishops] claimed that bishops and ecclesiastical courts had the right to hear and adjudicate cases [...] involving poor, oppressed, and injured people [...] The argument of these bishops was based on canonical law [...] [and] approached this petition with a basic shared assumption [...] namely, that bishops were servants of the Crown [...] cited Palacios Rubios [...] [and] assure[d] the magistrates [...] that they [...] had the desire and intention of keeping without injury or offense the integrity of the "royal jurisdiction" and even to "defend and aid it with their own blood were it necessary." [...] [T]he very members of the Audiencia risked excommunication, if they stood on the way of the dispensation of ecclesial justice. The petition was denied, forcing Las Casas to reexamined his early assumption about [...] the source of his authority. [...] He underscored the inefficiency of the civil magistrates, which was resulting in a situation of generalized disorder [...] By the end of 1545, Bartolomé de las Casas had reached the limits of the transatlantic episcopal model [...] He unsuccessfully tried to employ his episcopal powers to impose ecclesiastical discipline by means of excommunication. He confronted lay civil magistrates as well as other prelates and members of the clergy. He appealed to the Spanish Crown [...] He tried everything with no avail. In the middle of this turmoil, he first questioned the right of presentation [that is to say the regalist paradigm] [...] [H]e came to the conclusion that the premises of the colonial episcopacy were insufficient and

stood in the way of the protection of the oppressed people [...] he developed a new theory of the transatlantic episcopacy.²⁹²

Rady Roldán-Figueroa décrit ce processus de transformation du pouvoir pastoral au centre duquel opère Las Casas :

Las Casas sustained that the ‘minister of the divine service’ were exempt from the power and jurisdiction of the Crown as well as secular judges [...] Moreover, he argued that prelates had spiritual authority over kings and other secular rulers. From this he extrapolated the authority that bishops had over the Crown in those matters that affected the spiritual and material well-being of the American indigenes. [...] Las Casas “new” understanding of the episcopacy has to be seen in continuity with ideas of episcopal primacy that crystallized in the fifteenth century as part of the conciliarist movement and that informed the aspirations of the late medieval Catholic Reformation. [...] [H]is new conception [...] was founded on the notion that bishop’s jurisdictional power over their dioceses emanated directly and without mediation from Christ²⁹³.

Las Casas travaille à la définition de l’autonomie du pouvoir ecclésial en opposition à la juridiction civile en écrivant :

Abbot Panormitano treats this [issue] in the final chapter, “De sepulturis,” [...] Since the confessor may be judge and public person placed by God [as an] official of the universal church between the penitent and the deprived or aggrieved, [who] against justice lack what is his, [and] in order to *compensate in the forum of penance for the defects, and what he [the confessor] is unable to free through the exterior judiciary forum, which he may obligate the penitent and acquire by right and action* [in favor of] the creditor by asking him [...] a pledge [...] It follows that in the aforementioned cases, the confessor is obliged to constrain the penitent by refusing him absolution [...] in order that restitution may be effected. Thus the conscience of the penitent will be assured, the aggrieved and

²⁹² *Op. cit.*, Roldán-Figueroa, R. (2019). Theory of the power of a bishop...p.119.

²⁹³ *Ibid.*, p.104.

the deprived will attain justice, and the confessor will fulfill his duty as a good public judge, even in exercised at great personal risk²⁹⁴.

Dans cette citation, Las Casas fonde légalement le droit ecclésial – non pas compris d’une manière régaliste comme pouvoir institué immanent, mais à partir de l’autorité transcendante de l’ « Église universelle » – dans sa capacité d’outrepasser la juridiction du droit civil²⁹⁵. Il est significatif que Las Casas présente ce droit fondé notamment dans la tradition canonique comme une action éminemment risquée pour la vie des confesseurs qui se dressent ainsi contre le droit civil. C’est un droit (latent) qui doit être actionné courageusement. Las Casas écrit :

Fifth, [the penitent] revokes any other will or codicil that he might have made, affirming that he wishes only this one alone may be valid [...] Sixth, [...] if something might happen or might be done contrary to what is said above, in whole or in part, [the penitent] gives power to the bishop, his prelate, and the ecclesiastical judiciary; and, if it might be necessary to effect this, to [call on] the secular judiciary, to assure that [the penitent] may be punished for perjury [...] Of course, he is divested of all his goods and makes transfer [of them] and subjects them to ecclesiastical jurisdiction, so as to compel him to fulfill all that

²⁹⁴ *Op. cit.*, Orique, D. T. (2019). *To Heaven or to Hell. Bartolomé de las Casas's Confesionario...*p.99. Mes italiques.

²⁹⁵ Il est pertinent de faire une parenthèse pour explorer le contenu de cette littérature canonique à laquelle se réfère Las Casas pour comprendre les débats et les tensions idéologiques à propos du droit canonique. Sur Panormitanus (qui est cité dans cette citation), un historien écrit : « the fundamental doctrines of the conciliar movement was the principle of common consent of the governed. The conciliarists generally distinguished clearly between the Universal Church, as the *congregation fidelium* and the established Roman Church, understood as pope and cardinals together. According to them, the Universal Church, which could be represented by a general council, was superior to the pope. [...] Cusanus argued that the general council was above the pope, that an heretical pope can be deposed by the general council, and that the consent of the governed is the basis of legislation, both civil and ecclesial, and of the governance of the church. “Since by nature all men are free,” he said, “all government – whether based on written law or on law embodied in a ruler through whose government the subjects are restrained from evil deeds and their liberty regulated, for a good end, by fear of punishment – arises solely from agreement and consent of the subjects.” [...] » (p.222). Le même auteur écrit : « [...] Panormitanus argued before the Council of Basel that the council is higher than the pope, that the council is a community organized for jurisdictional purposes, and that the function of the pope is simply to execute the council’s decrees. [...] Martin Luther, who approvingly refers to Panormitanus in his writings, seems to have been influenced by Panormitanus’ speech in Frankfurt. » (p.226-227). *Op. cit.*, Watanabe, M. (1972). *Authority and Consent in Church Government: Panormitanus, Aeneas Sylvius, Cusanus...*p.217-236.

he agreed to, and he renounces whatever laws that may help him contest the above agreement²⁹⁶.

Cette dernière clause vise à faire reconnaître l'autorité ecclésiastique publiquement par le pénitent et ainsi nullifier l'opposition que pourrait porter la juridiction civile à ce contrat.

La cinquième règle explicite les fondements légaux de la doctrine de la restitution dans l'horizon du droit canon, et clarifie la forme d'obligation qui lie les confesseurs à ses règles :

[I]n chapter 'Super eo. de raptoribus' [*Decretals of Gregory IX*, bk. 5, title 17, chs. 2-3] [...] it is established by Pope Eugene III that confessors may not absolve kidnappers, as are all the said conquistadors of the Indies, unless first they might restore all that was stolen [...] [The same decree says : “] the sacrament will surely be denied to him, unless he has already restored the stolen property or firmly attested his intention [...] But for one who neither repents nor atones [...] no priest may grant him a Christian burial or receive his alms. And if any priest or cleric should give such persons absolution either in life or in death or preside at their burial or try to receive their alms [...] he shall irreparably lose his clerical status as well as his ecclesiastical privileges [”]²⁹⁷.

Il continue son argumentation légale (droit canon, divin et naturel) en écrivant :

[T]he confessor is obliged by canon law under grave penalties to ask for the said [public] pledge before confession or at least before he might absolve the penitent. [...] The text [“Super eo, de raptoribus”, *Decretals of Gregory IX* (canon law)] further says, concerning these types of individuals who might not want to make restitution or to give full and firm assurance to make restitution and satisfaction as is said, if some priest or cleric might be so bold as to hear their confessions, either in life or at death, and to absolve them, or they might have attended their funeral and interment or might have received some alms from them or might have participated in the said robberies, they [the confessors] must be stripped

²⁹⁶ *Op. cit.*, Orique, D. T. (2019). *To Heaven or to Hell. Bartolomé de las Casas's Confesionario...*p.78.

²⁹⁷ *Ibid.*, p.82-83.

irretrievably of their Orders [faculties] and deprived of any ecclesiastical benefits they might have. [...] The second kind of obligation [...] is from natural and divine law. [...] [T]he confessor is obligated to provide the penitent in counsel and advice and mandate all that is suitable for the good and security of his conscience, thus about the avoidance of evil and the apprehension and pursuit of the good [...] ; about that [see] Matthew 7: [“Do to others whatever you would have them do to you. This is the law and the prophets.”]. And Matthew 22 [says], [“You shall love your neighbor as yourself.”] [...] Likewise, the confessor is a spiritual judge, placed by God in his universal church for usefulness and benefits of souls [...] The confessor is obligated to order what is suitable to [the penitent’s] spiritual health and to do justice to those [that the penitent] might have wronged or dispossessed, commanding him to carry out the required restitution and satisfaction in a manner that may be effective.²⁹⁸

Las Casas écrit à propos des conflits entre la juridiction ecclésiastique et civile, en rapport à la loi divine et naturelle :

Then there are cases from natural and divine law – not expressed in [canon or civil positive] law in which the confessor will be obligated to demand and constrain the [penitent] so that he may give a suitable and sufficient pledge, even before confession [...] according to the consensus of the doctors [...] [A]s Panormitano says in chapter “Literas” [...] [the confessor] can ask him [the penitent] for the said pledge that will restore what might have been illegally obtained from the rightful owner [...] when the confessor might notice that in some matters there are diverse opinions – much of them not being [from] those who have much expertise and authority – [rather than from one who] has knowledgeable or probable opinion and sufficient reasons, [acquired] by great study, expertise, or experience of such a matter ; [this is] distinguishable among those who have administration of justice, ecclesiastical as well as secular [...] [I]f [the remedy] is joined to the said permission or dissimulation of secular justice, or [if] by blindness [they] do not sense the gravity of the damage to conscience, or because it seems to them that the temporal good or utility of the republic would suffer detriment; therefore, in [this] kind of judgement and said temporal justice, the aggrieved and deprived do not have any remedy²⁹⁹.

²⁹⁸ *Ibid.*, p.92-95.

²⁹⁹ *Ibid.*, p.95-97.

Las Casas argumente ensuite sur l'incapacité du droit civil de faire justice :

[S]ecular justices devotes themselves little to what the sacred canons have ordered, which according to them and the law of God belong to the office of the priests, as a result, [they] will not want to constrain those such obliged by the stipulation of the confessor or [even] believe what he might say to him ; [...] if the debt is manifest and there is no remedy form the secular judiciary, according to civil law, one cannot be constrained to pay or to make the restitution that is owed. There are many cases in human laws in which no one is obliged because [...] of the blindness or avarice of the ministers of justice [which is a sin and] ought to be held as such and punished or at least impeded. According to the law of God in the forum of conscience, this cannot be tolerated or allowed [...] the confessor does not have recourse to another remedy because he is obligated [...] to constrain the penitent...³⁰⁰

Las Casas écrit ensuite sur les dangers de confesser des pécheurs sans restitution, puis explicite en citant saint Augustin le principe du « transfert exhaustif et instantané des mérites et démérites de la brebis au pasteur³⁰¹ » :

[I]f the confessor wants to do what he ought and to emerge free from this great danger [of insincere confessions], he ought to constrain [...] [For this reason], the confessor who have not fulfilled or fulfill badly the obligations of their spiritual and public duty are the cause of three great damages, perhaps never rectifiable. First, [...] [the penitent] passes years after years in mortal sin [...] Yet at the end of their days, because some confessor did (what he should have done) and orders him to make restitution, only God knows if he will receive his [free] will [...] Second, the confessor offends and does a great injustice to the dispossessed and robbed and deserving Indians, since *he is judge between them and the penitent, placed their by God as a remedy and light of souls in the church, by not providing for a way that the sentence [that] he gives during the act of confession – where he has all authority* [...] Third, [the confessor] harms himself by not exercising well and justly his spiritual and public office. He is neither the prudent nor the faithful minister of God and of the universal church. From which will result many times the incurring of mortal sin [...] doing it deliberately or out

³⁰⁰ *Ibid.*, p.99-101.

³⁰¹ « [A]u jour redoutable [...] pour [...] chacun des mérites ou des démérites, chacune des choses qu'a faites une brebis, tout cela le pasteur devra le considérer comme son acte propre ». *Op. cit.*, Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire et population*...p.172-173.

of [feigned ignorance of the law] or gross [error], since it is not licit for priests to ignore their duty [...] And beyond this, [the confessor] is obligated to make restitution and satisfaction for what the penitent should have done [...] Augustine said in a marvelous sort of way, which is recorded in the *Decretos* (14, questi. 6, chapter. *Si res.*) [...] : “[H]e who – out of self-interest – does not [as well as he is able to] compel the person to make restitution in an accomplice to the wrong and to the crime. For it is greater mercy to withhold our support from such persons that to give it; one who abets us in sin does not actually help us but subverts and oppresses us.” [...] [E]ven though [the penitent] may be invincibly ignorant, [the confessor] is to make [the penitent] conscious of it if he is not confessing it [...] [Augustine wrote: “] He should take pains to understand the matter on which he will pass judgment, for the judicial power requires that one scrutinize what is to be judged. Let the careful inquirer be a subtle investigator then and wisely and astutely find out what the sinner might be ignorant of or what he or she might wish to conceal out of shame. And thus having ascertained the sin, let him not hesitate to investigate the details, the time, the place, and whatever else pertain to the circumstances [...] Knowing these things, let him be benevolent, ready to correct, and to carry his burden responsibly. Let him show gentleness in his demeanor, solicitude for the sin of the other, and discretion concerning the details.”³⁰²

À la toute fin du *Confessionario*, et à l’image de son introduction, Las Casas ne fait de reverence ni au Pape³⁰³, ni au roi : « Praise, laud, and glory to our God and to our Lord Jesus Christ and for the most holy Saint Virgin Mary³⁰⁴». C’est un traité qu’il écrit avec l’autorité divine qui lui est déléguée en tant qu’évêque, autorité qu’il conçoit comme autonome vis-à-vis du Pape et de son roi.

³⁰² *Op. cit.*, Orique, D. T. (2019). *To Heaven or to Hell. Bartolomé de las Casas’s Confessionario*...p.102-106. Mes italiques.

³⁰³ « The importance of the papal bulls of donation diminishes in the later writings of Las Casas as he comes to view the pope’s authority in temporal affairs as more and more limited ». *Op. cit.*, Carman, G. (1998). On the Pope’s Original Intent: Las Casas Reads the Papal Bulls of 1493...p.200.

³⁰⁴ *Op. cit.*, Orique, D. T. (2019). *To Heaven or to Hell. Bartolomé de las Casas’s Confessionario*...p.108.

4.3 Conclusion : De la contre-conduite pastorale lascasienne ou *Comment conduire les Espagnols à la restitution ?...* et ses limites

J'ai reconstruit dans ce chapitre l'émergence de l'orientation restitutive et réparatrice de la réconciliation. Ensuite, j'ai analysé les règles du *Confessionario*, en montrant la contradiction entre la loi des nations et l'idéologie pastorale de la conversion contenue dans cette doctrine de la restitution. J'ai ensuite montré la logique de « contre-conduite » pastorale qui était en jeu dans la mise en action de cette doctrine, dont le sens est le basculement d'une conception régaliste du pastorat à une conception conciliariste qui remettait en question l'autorité de la « justice » civile américaine, et qui visait concrètement à ébranler le *statu quo* génocidaire. J'ai proposé d'interpréter le *Confessionario* comme constituant une lutte pour la définition de la réconciliation. Le concept central de ce chapitre, à partir duquel celui-ci tire son sens, est celui de *parrêsia*, le courage de dire la vérité, qui est une responsabilité politique traditionnelle du monde occidental. Dans le contexte de Las Casas, le problème c'est que les forces économiques, l'ordre juridique et le pouvoir souverain n'étaient pas ouverts à écouter la vérité sur leur société déshumanisante et les conséquences que cela entraînait pour le salut de leur âme.

Ce qu'il faut retenir, c'est que Las Casas conteste l'autorité du droit civil au nom d'une justice supérieure. Pour actionner son gouvernement pastoral, Las Casas doit défier et tenter d'outrepasser le pouvoir judiciaire civil qui participe à la perpétuation des injustices. Le parcours de la réconciliation devient ainsi agonistique – il entre en lutte contre l'État – et antagonique, par exemple lorsque les forces colonialistes forcent Las Casas à l'exil de son propre diocèse. Bien que le fondement pastoral demeure (le pathos de la réconciliation avec Dieu), l'idéologie de la réconciliation semble s'éloigner d'une rationalisation théologique en se métamorphosant en doctrine juridique qui instille une contradiction sociétale par la confrontation du pouvoir ecclésial au pouvoir civil. La

réconciliation n'est plus tant comprise comme harmonisation de la société coloniale (comme dans le *Memorial*), mais plutôt comme la déstabilisation de cet ordre, pour le réformer.

Pour conclure, je vais m'attarder sur le sens des contradictions qui se trouve dans cette doctrine, qui s'est avérée inefficace pour transformer l'économie politique coloniale. Un des problèmes de cette doctrine est la confusion qu'elle entretient entre la justice et la charité. Une véritable justice nécessite une certaine forme de réparation. Si le passé ne peut être réparé, ce sont les causes structurelles qui persistent dans le présent qui doivent être problématisées et solutionnées. Bien que certaines clauses du *Confessionario* paraissent vouloir renverser l'ordre normatif colonial par leur radicalité, d'autres clauses permettent la conservation de l'ordre en place (en construisant des villes coloniales, en aidant l'immigration de familles espagnoles, etc.). Or, il est significatif de noter que cette pratique de la restitution charitable existait déjà dans les mœurs coloniales lorsque Las Casas les justifie dans son traité :

Indeed, from 1547 to 1552 some encomenderos tried to live by the rules laid out in the *Confessionario* ; others made (some) restitution on their own – outside of the forum of penance. For example, in Peru, conquistador Francisco Pizarro set aside funds as restitution in 1537 “to rescue Christian captives from the Turks, to pay a cleric to teach Indians, and to offer masses for souls of those who died in the conquests.” In Mexico, conquistador Hernán Cortés settled accounts with God in his 1547 will in part by “instructing his son,” [...] to make restitution by establishing and permanently endowing three public institutions : a hospital in Mexico City, a convent, and a seminary in Coyoacan, as well as possibly freeing his slaves [...] These instances exemplify that whether some Spaniards on their own sought to correct wrongs done to others depended on their conscience – on its role as ultimate guide to just and equitable relations with others³⁰⁵.

³⁰⁵ Orique, D. (2019). One hell-of-a-text: Remedial Components of Bartolomé de Las Casas's *Confessionario*. Dans *op. cit.*, Orique, D. T. et Roldán-Figueroa, R. (dir.). *Bartolomé de las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion...*p.92.

Cortés par exemple, utilise le même argument juridique que le *Confesionario* qui stipule que si les victimes sont mortes, les pénitents peuvent trouver leur rédemption en construisant des villes espagnoles et protéger les Indiens pour obtenir son pardon sur son lit de mort. Ainsi, Cortés finança la construction d'un hôpital pour « Indiens », ce qui rappelle la proposition de Las Casas dans le *Memorial de remedios para las Indias*. Dans ce cas, la restitution devient biopolitique privée, et cet événement historique semble montrer que la structuration nécropolitique/biopolitique transcende l'enceinte étatique.

L'échec du *Confesionario* montre que le colonialisme moderne fonctionne en partie grâce à ce que je nommerai le principe du « flou juridique ». On ne peut donner de droit clair et cohérent à ses gens appartenant à la catégorie *barbari negative*, puisque le mode de dépossession et d'exploitation colonial requiert de les garder dans un non-droit, phénomène rationalisé juridiquement par la doctrine de la conversion. Il y avait une contradiction logique dans le texte de Las Casas qui était texte de loi, juridiction pastorale. Or, l'efficacité de la justice nécessite clarté et cohérence légale. Las Casas n'aurait peut-être pas pardonné lui-même Cortés pour ce simulacre de restitution, mais son texte juridique semble le sanctionner, au travers des failles logiques qu'il contient – son flou juridique.

S'attardant de manière principale aux titres des possessions (*dominion*), « restituées » ou non, cette praxis de la réconciliation ne vise pas à établir un mode de coexistence pacifique avec les Autochtones selon une nouvelle modalité politique qui serait transculturelle. Il ne s'agit pas encore, à cette étape du parcours de la réconciliation lascasienne, de reconnaître cette altérité dans son autonomie et dans son droit de faire société, mais conçoit plutôt une forme de justice réparatrice dont la modalité est l'intégration des « dépossédés » à l'ordre colonial (en leur reconnaissant des droits d'« Indiens » en tant que libres vassaux). Cette forme de la réconciliation est eurocentrique puisque le (contre-)pouvoir pastoral des Ordres religieux se hisse au

niveau de juge, mais ne reconnaît pas les institutions précolombiennes, donc la possibilité d'un pluralisme juridique transculturel. Il n'y a pas de dialogue politique avec l'altérité. Le parti lésé est mal représenté – à l'extérieur de sa tradition culturelle : la justice est sanctionnée à travers la ritualité hiérarchique et exclusive chrétienne (les Autochtones n'ont pas le droit de devenir membres du clergé). L'Église, l'institution sanctionnant cette forme de réconciliation, est elle-même corrompue puisqu'elle dépend matériellement de l'exploitation des colonisés, elle est donc sur le banc des accusés. Dans l'idéologie eurocentrique de la conversion chrétienne, le pouvoir pastoral chrétien est l'administrateur de la suprématie des formes symboliques européennes et de la nécessaire extirpation des formes symboliques autochtones (du génocide culturel). Cette forme spécifique de la technologie impérialiste chrétienne à partir de la technologie du pouvoir pastoral permet de saisir la spécificité du colonialisme américain en tant que conquête spirituelle³⁰⁶, et en retour déconstruire l'interprétation du colonialisme comme manifestation mythique de l'eurocentrisme, à travers la rationalisation de la marginalisation socio-politique des Autochtones contemporains par l'idée d'une supériorité de la force militaire, de l'efficacité économique, de la rationalité politique, de la réflexivité herméneutique et rhétorique³⁰⁷, etc.

³⁰⁶ Voir à ce propos Sioui Durand, Y. (2020). *OKIHOÛËY ATISKEN - L'ESPRIT DES OS. Écrits théoriques, poétiques et polémiques*. Québec : Presses de l'Université Laval.

³⁰⁷ Voir : Todorov, T. (2013). *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris : Seuil.

CHAPITRE V

L'ÉMERGENCE D'UNE TRADITION JURIDIQUE TRANSCULTURELLE DE LA RÉCONCILIATION : LE DIALOGUE ENTRE LAS CASAS ET GUAMAN POMA DE AYALA

Ce chapitre vise particulièrement à reconstruire l'émergence du projet de réconciliation basé sur la restitution et la restauration des juridictions ainsi que de la souveraineté politique des sociétés autochtones dans les Amériques. Pour ce faire, je vais d'abord aborder la juridicité des textes de maturité de Las Casas, particulièrement à partir du texte *Tratado de las doce dudas*³⁰⁸ (1564), ensuite, je vais proposer une interprétation ambitieuse qui entend définir la dynamique transculturelle³⁰⁹ du *devenir* de ce texte – comme l'émergence d'une tradition transculturelle décoloniale de la réconciliation – par le dialogue anachronique dans lequel il fut interpellé, dans l'argumentaire de l'Inca Felipe Guaman Poma de Ayala dans son texte *El primer nueva corónica y buen gobierno*³¹⁰ (1615), aujourd'hui devenu un classique de la littérature autochtone et décoloniale américaine.

Les questions de recherche orientant ce chapitre sont les suivantes : quels sont les principes de droit permettant qu'advient une « coalescence argumentative³¹¹ », une entente entre ses deux auteurs qui se situent paradoxalement à l'opposé de la « différence coloniale », et dont les pensées s'enracinent dans différentes traditions juridico-politiques ? Puis, comment cet accord transculturel sur ces principes – devant

³⁰⁸ Traduit dans *op. cit.*, Marianne Mahn-Lot. (1991), *Bartolomé de las Casas. L'évangile et la force...*p.170-178.

³⁰⁹ Sur les concepts de transculturation, de transculturalité et de transculturalisme, voir la note 24.

³¹⁰ *Op. cit.*, Guaman Poma de Ayala, F. (2009). *The First New Chronicle and Good Government. On the History of the World and the Incas up to 1615...*

³¹¹ Belanger, P. (2012). Dialogic Potential in the Shadow of Canada's Indian Residential School System. *Argumentation and Advocacy*, 49, 16-38.

orienter une réforme du gouvernement espagnol en respect aux formes de gouvernements traditionnels autochtones – redéfinit-il les fondements dogmatiques de la philosophie du droit euro-américaine et (proto)internationale ?

L'hypothèse guidant l'interprétation de ce dialogue est la suivante : si l'on considère que l'eurocentrisme, comme paradigme de la sémiose coloniale, s'est cristallisé ontologiquement à partir d'un processus de transculturation asymétrique caractérisé par une violence symbolique institutionnelle (la conversion forcée du pouvoir pastoral, la négation des formes juridiques et politiques traditionnelles autochtones, etc.), je soumets l'hypothèse que le dépassement de l'eurocentrisme dépendrait d'un processus « inversé » de transculturation, qui irait, aux niveaux institutionnel et sociétal, dans le sens éthico-épistémique de l'ouverture, de l'écoute et de la réinterprétation de la signification et du sens des résurgences autochtones passés, présentes et futures. La brèche pouvant être investie se trouverait dans une tradition juridique transnationale et transculturelle, qui émerge de ce dialogue au 16^e et 17^e siècle, et qui fut actualisée récemment dans la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. Le travail d'interprétation qu'on amorce vise un éclaircissement de ce rapport entre l'émergence « ancestrale » du projet de réconciliation par la restitution politique chez Las Casas et Ayala et l'actualisation contemporaine de ce projet. Cette orientation décoloniale de la réconciliation avait été, aux 16^e et 17^e siècles, inféconde pour transformer, autrement que symboliquement, la dynamique génocidaire de dépossession du colonialisme. Aujourd'hui, la Déclaration des Nations Unies n'a pas non plus été constitutionalisée, c'est-à-dire incluse à l'ordre juridique positif qui est le texte fondamental qui oriente le devenir des « sociétés de droit » dans les Amériques. En d'autres mots, le sens historique de cette forme symbolique reste à concrétiser, et cet évènement constituerait une avancée significative pour le projet de la réconciliation avec les peuples autochtones. En m'inspirant des travaux du juriste John Borrows³¹²,

³¹² Borrows, J. (2020). *La constitution autochtone du Canada*. (trad. par D. Leydet, G. Nootens et G. Motard). Québec, Presses de l'Université du Québec.

le but de cette généalogie de la tradition transculturelle de la réconciliation est de déconstruire le montage dogmatique de l'Occident, dont l'essence, selon Pierre Legendre, est la l'articulation (contingente) du droit romain et du christianisme³¹³, pour reconstruire une médiation historique qui dévoile un tout autre montage des

³¹³ Sur l' « union du droit romain et du christianisme, constitutive de la scolastique juridique », Legendre écrit ceci qui peut éclairer la signification de l'omniprésence, dans les écrits de Las Casas, de la double référence à la loi divine et naturelle : « je m'interrogeais sur les racines lointaines et le mode de constitution de cet universalisme occidental alors triomphant – sous ses formes politiques adverses et complémentaires, libérale et marxiste-léniniste [...] L'œuvre de Pic [de la Mirandole – qu'on pourrait remplacer par Las Casas dans le contexte des sociétés américaines : mon commentaire] [...] m'a convaincu de tenir ferme sur la signification et la portée du Moyen Âge. C'est dans ce creuset qu'a été forgé, par ceux qui tenaient le matériau humain sur l'enclume, *le montage de la Raison moderne [occidentale]* [...] un labeur entamé au XIIe siècle, qui avait jeté les bases d'un *imperium technique*, que j'appellerais ici la *capacité occidentale d'inclusion* [je dirais plutôt, la modernisation du pouvoir pastoral: mon commentaire]. Pas plus qu'un autre système, l'Occident ne se donne pour comparable, il inclut [...] [C]e *pouvoir d'inclusion*, comment il s'est formé, plus exactement sur quelle base logique il a pu *légitimement* se constituer. Que signifie un tel pouvoir, qui se traduit par le prosélytisme de la culture occidentale? Ici, un détour par le droit romano-canonique s'impose. En terme médiévaux, le vocable de *culture* ne s'applique pas à l'Occident, car selon la définition légale il désigne les pratiques païennes réprouvées: suivre les augures de l'idolâtrie et interroger le cours des étoiles. *Cultura* va devenir un générique, recouvrant des prescriptions non chrétiennes. Si maintenant nous considérons que la culture, cet *objet autre*, autre par rapport à la construction romano-chrétienne des prescriptions, tire son statut de son inclusion dans l'ensemble juridique, que constatons nous sur le plan du montage institué de la Raison? Essentiellement ceci : la *culture* recouvre des prescriptions illégitimes, des techniques normatives d'allégeance incompatible avec le *Texte légitime*, les techniques propres aux *ethnici* [...] Ces prescription et techniques étrangères au fondement occidental seraient donc sans fondements [...] hors de la Raison qui donne sa légitimité à l'ensemble prescriptif romano-canonique. [...] [L]a mise en scène de la *culture* comme objet négatif dans la pratique de l'Europe antérieure au XVIIIe siècle nous [permet] de saisir une articulation essentielle de la Raison moderne: la reprise du postulat romano-chrétien de la légitimité par l'anthropologie scientifique. [...] Le discours d'inclusion juridique de l'homme non chrétien et le discours d'inclusion scientifique de l'homme non occidental reposent sur un même postulat. J'entends par là : l'axiomatique dont résulte *ce que nous appelons le droit* comme *discours autonomisé, c'est-à-dire désintriqué du divin*. [...] Voilà qui éclaire l'histoire de la structure en Europe depuis la Révolution médiévale de l'interprète. Parce que le droit romain, alors brutalement et massivement réinvesti, véhicule l'idée que *le droit n'est pas l'affaire des dieux* et que, dans ces conditions, le juridique et le divin, le droit et la théologie, l'appareillage normatif et l'univers du *Pourquoi?* sont des domaines séparés, deux discours distincts. [...] [L]e droit romain doit être reconnu comme [...] principe technologique, jetant les bases d'un remaniement en profondeur de la structure. La division instaurée touche à l'ordre institué de la Raison, à l'agencement du Texte. [...] Pic [...] raisonne en théologien-philosophe [...], il inscrit la dogmatique juive ou musulmane sur son propre terrain, *comme si* celles-ci aussi pouvaient être disjointes ou désintriquées du divin sur le mode romano-chrétien, sur son mode à lui. Il s'agit là d'un effet de la Révolution médiévale: le discours [romano-chrétien du *pourquoi?* se donne, dans l'implicite, comme sur-discours ou hyper-discours des fondements, capable d'inclure selon ses critères toutes les versions des fondements. [...] Au départ, la question anthropologique se pose en ces termes: quel est le titre du *pourquoi?* païen [...] à la légitimité ? Soit qu'il se confonde dans la nébuleuse des prescriptions que rejette la discipline romano-chrétienne, soit qu'il puisse alimenter une apologétique [...], le *pourquoi?* autre ne s'appartient plus, mais nous appartient. [...] [En rapport à l]a notion de *culture* [...] la question centrale devant laquelle tous les humains de tous les temps sont égaux : qu'est-ce qu'instituer la Raison? ». Legendre, P. (1988) *La 901^e conclusion. Essai sur le théâtre de la raison*. Paris : Fayard, p.92-96. Sur le rapport entre la structure juridique canonique et romaine dans l'évolution de l'œuvre de Las Casas, voir : *Op. cit.*, Zorrilla, V. (2018). From Theocracy to Natural Law: Consideration on Las Casas's intellectual Evolution...

représentations collectives américaines, allant dans le sens d'un ordre symbolique et juridico-politique dialogique et transculturel. Ce qu'on pourrait nommer la proposition du transculturalisme. C'est à partir de nouvelles (et ancestrales) mises en scène historique et « Références » à même de transformer le sens d'une collectivité – la réponse au *pourquoi?* – qu'une réorientation normative sociétale est envisageable. Cette manière de reconnaître le passé comme la racine du présent et la source des avènements possibles découle d'une reconstruction réflexive du concept de tradition, qui avait été rejetée par l'épistémologie de la modernité/colonialité européenne qui l'opposait à la raison critique, fondant par le fait même l'opposition entre civilisation rationnelle et traditions non-réflexives ce que signifie « primitives » dans le contexte idéologique du processus d'assimilation colonial. Une hypothèse qui fonde cette réflexion est que pour reconnaître les traditions autochtones, on doit d'abord connaître, d'une manière réflexive, notre propre tradition³¹⁴. Qu'en est-il de ses traditions que nous vivons, auxquelles nous sommes attachés, et à partir desquelles notre subjectivité déploie son sens ? Y-a-t-il une dignité réservée aux peuples autochtones dans nos traditions conscientes, ou encore, le rapport que l'on entretient avec notre passé reflète-t-il un esprit de respect envers les traditions autochtones ? On reconnaît assez bien l'histoire du processus de différenciation des traditions euroaméricaines et des traditions autochtones qu'a institué la colonialité, mais existe-t-il une tradition et une philosophie provenant de l'expérience américaine qui formerait un pont, qui relierait ces cultures et ces identités pouvant rendre intelligible un pluralisme politique caractérisé par une réciprocité ? Le multiculturalisme serait un exemple de tentative de construction d'un tel pont, mais est-ce que cette idéologie multiculturelle dépasse la gouvernamentalité eurocentrique de nos institutions et de l'État ? Selon John Borrows, la constitution multiculturelle du Canada est toujours coloniale, puisque, comme on le sait, elle ne reconnaît pas les traditions juridiques autochtones contemporaines, négation paradoxale qui passe par la définition aliénante de ses traditions contraintes à

³¹⁴ Je parle en tant qu'Euroaméricain.

l'ancestralité (c'est à dire enfermé dans le passé), depuis l'extériorité eurocentrique de l'État. Il ne s'agit pas de reconnaissance, mais d'une méconnaissance aliénante à partir d'un concept essentialiste d'ancestralité, dont le sens est la folklorisation et l'exclusion des peuples autochtones du présent.

5.1 L'émergence de la doctrine de la réconciliation comme restitution chez Las Casas

Avant d'interpréter le *Traité des douze doutes* de Bartolomé de las Casas, texte de 1564 portant sur la colonisation du Pérou, je vais contextualiser ce texte en rapport à quelques événements historiques significatifs. D'abord, la rébellion armée de Gonzalo Pizarro et des *encomenderos* du Pérou contre l'Espagne en réaction aux Nouvelles lois de 1543, qui avait été instiguées par les efforts de Las Casas pour abolir la réduction à l'esclavage des colonisés³¹⁵. Ensuite, depuis 1535, et jusqu'à l'assassinat de Tupac Amaru en 1572, les derniers héritiers incas, qui représentent la plus haute autorité légitime du Tawantinsuyu (qui est le nom traditionnel de l'Empire inca), résistaient militairement depuis la ville secrète fortifiée de Vilcabamca³¹⁶. Un autre événement significatif est l'émergence dans les années 1560 du mouvement andin *Taki Unquy* (« danse de la maladie ») qui résistait pour sauvegarder la structure symbolique andine en rejetant le christianisme pour réaffirmer l'importance existentielle des rites traditionnels liés aux *huacas*, qui sera réprimé par l'Espagne par une longue et violente campagne d'extirpation de l'idolâtrie gouvernée par l'État et le pouvoir pastoral chrétien³¹⁷. Finalement, ce désordre du gouvernement colonial et les résurgences autochtones provoquèrent des difficultés financières et le roi considéra vendre le territoire du Pérou aux *encomenderos* rebelles. En réponse à ce désastre annoncé, Las

³¹⁵ *Op. cit.*, Adorno, R. (2007). *Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. . .p.135.

³¹⁶ *Ibid.*, p.50-52.

³¹⁷ Henson, S. L. A. (2002). *Dead Bones Dancing: The Taki Onqoy, Archaism, and Crisis in Sixteenth Century Peru*. (Thèse de doctorat), East Tennessee State University, Récupéré de <https://core.ac.uk/download/pdf/214065724.pdf>.

Casas participa en 1562 à une rencontre regroupant des centaines de seigneurs et caciques andins pour organiser une pétition proposant au roi de racheter leur liberté, qu'ils joignirent à un argument juridique démontrant l'illégalité du projet de vente du Pérou aux Espagnols. Le roi renonça finalement à se départir de sa souveraineté.

En gardant en tête cette contextualisation schématique, je vais interpréter le sens du *Traité des douze doutes* de 1564 comme déconstruction juridique du paradigme de l'eurocentrisme, dont la juridicité s'exprime par la « doctrine de la découverte³¹⁸ », la doctrine unilatérale de la « guerre juste », ainsi que l'idéologie de la conquête spirituelle par la conversion forcée. Ces trois éléments forment la structure symbolique ou la constitution (au sens large) originaire des Amériques post-1492. L'interprétation de la réconciliation qu'analysera ce chapitre se propose de renverser cette constitution injuste pour refonder juridiquement et normativement les sociétés américaines comme projet de justice.

5.2 La notion de tradition juridique

Avant de procéder, il importe de définir ce que j'entends par tradition juridique (ou juridicité). Je définis le concept de juridicité comme ensemble de formes symboliques contingentes qui exprime le « monde de la vie » d'une collectivité, compris par Aaron Mills comme « schème d'interprétation ontologique, épistémologique et cosmologique à partir duquel une communauté appréhende le monde³¹⁹ ». Borrows écrit : « Le droit aspire à la certitude, à l'ordre, à la persuasion, à la raison et à la justice³²⁰ ». Le droit « aspire » puisque son histoire est infinie, le droit est un devenir, ses fondations sont toujours à actualiser de manière réflexive à partir de sources plurielles et son contenu

³¹⁸ *Op. cit.*, Miller, R. J. (dir.). (2012). *Discovering Indigenous Lands: The Doctrine of Discovery in the English Colonies...*

³¹⁹ *Op. cit.*, Mills, A. (2016). *The Lifeworlds of Law : On Revitalizing Indigenous Legal Orders Today...*p.851.

³²⁰ *Op. cit.*, Borrows, J. (2020). *La constitution autochtone du Canada...*p.12.

toujours à réinterpréter. Vouloir fixer une tradition juridique revient à la rendre destructrice, selon Borrows. Une tradition vivante, créatrice d'ordre, doit toujours être pensée comme ouverture à l'altérité et comme transformation pour répondre aux besoins changeants du présent³²¹. La certitude, qui est une visée essentielle de la transformation du droit, relève d'une entente sur les principes, idéaux, valeurs partagées par une communauté, et qui provient d'une réflexion de sa ou plutôt, dans le cas des Amériques, de ses traditions. Comme l'indique Gadamer, l'effet du temps fait que les traditions écrites vieillissent et le sens de ces dernières devient étranger. Cela peut générer des incompréhensions et que l'on doit toujours réinterpréter ces principes, les actualiser dans le langage du monde contemporain en respect aux normes contemporaines.

À partir de cette intelligibilité normative actualisée qui fonde le sens d'une collectivité, celle-ci se transforme, d'une manière ordonnée par ces principes, par la confiance que génère cette certitude communément partagée et comprise. La persuasion, qui est la dimension rhétorique qui rend possibles tant la vie sociale que la subjectivité, se fonde aussi sur les certitudes partagées qui forment un pont médiatisant les conflits d'interprétations, permettant un contact des esprits et une continuation de la socialisation par la résolution des incompréhensions ponctuelles. La raison, qui est à la fois la chose la mieux partagée et, d'une manière paradoxale, généralement portée par une autorité spécialisée, est intimement liée à la capacité de persuasion et permet, par une différenciation éthique de ceux qui ont acquis une connaissance reconnue (et l'autorité qui en découle), d'exercer un gouvernement légitime sur les autres – que ça soit politique, juridique et/ou spirituel. La justice, qui tire son sens seulement par rapport à l'injustice, renvoie à la capacité de se réorienter collectivement par

³²¹ *Ibid.*, p.13.

l'interprétation des faits historiques dans leur rapport de correspondance, d'ambiguïté ou de négations des principes constitutifs du sens d'une société.

À la lumière de cette définition, la Constitution canadienne réaffirme dans le monde contemporain les certitudes d'un autre siècle et d'une autre société que la nôtre en rapport aux peuples autochtones. Dans ce contexte, le statut de ces derniers est toujours reconnu en tant qu'« Indien ». Le droit colonial canadien contemporain produit le désordre, les apories, l'irrationalité et l'injustice qui fondent notre société ainsi que notre éthique, et relève, selon Borrows, de « différends enracinés dans des conflits anciens quant à la légitimité de ses origines et la justice de son application contemporaine³²² ». Cette dernière citation éclaire bien l'enjeu d'interprétation de ce chapitre.

Pour fermer cette parenthèse sur la notion juridicité, un dictionnaire castillan de 1611 propose ceci : « customs are law, if there is no opposing law, nor offense to reason and justice³²³ ».

5.3 Déconstruction juridique de l'eurocentrisme dans l'œuvre de maturité de Las Casas

Contrairement à ce qu'il avait longuement cru, à savoir que la souveraineté du roi espagnol dans les Amériques provenait de la donation papale de l'obligation de christianiser le Nouveau Monde, Las Casas parvient vers la fin de sa carrière à détruire ce mythe qui n'a aucun sens juridiquement, puisque la nature du pouvoir juridictionnel que détient le Pape est essentiellement et exclusivement spirituelle. Ainsi, la bulle de donation de 1493 ne peut pas signifier par la fondation de la souveraineté temporelle à

³²² *Ibid.*, p.11.

³²³ Harrison, R. (2015). Guaman Poma: Law, Land, and Legacy. Dans *op. cit.*, Adomo, R., Boserup, I. (dir.). *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His "Nueva corónica"*...p.144.

partir de ce transfert d'autorité spirituelle, bien que ce soit précisément ce qui a été prétendu, phénomène que des théoriciens contemporains ont nommé la « doctrine de la découverte³²⁴ ». Le fait de reconnaître cette fondation du pouvoir hors-la-loi fait en sorte que Las Casas peut argumenter juridiquement que la couronne espagnole ne représente pas une autorité légitime dans les Amériques, sa souveraineté n'est pas reconnue, n'est pas fondée, donc n'existe qu'en tant que devenir non réalisé³²⁵.

La juridicité de l'intervention lascasienne est essentielle pour saisir sa praxis en tant que participant à une « force éthique » le dépassant (une tradition juridique), ce qui est la condition de son efficience historique et la raison pour laquelle ces textes sont interprétés comme fondements de notre tradition contemporaine de la réconciliation et du droit international en relation aux peuples autochtones. Las Casas écrit en termes juridiques puisque la loi – dans le contexte du pluralisme juridique de la Renaissance espagnole³²⁶ – confère à sa logique une autorité reconnue, une efficience historique. S'il avait soutenu les mêmes idées sans une argumentation juridique cohérente et juste, si cela est même possible (nous pouvons en douter), il est assez certain qu'il aurait été condamné pour hérésie et haute trahison, accusations déposées contre Las Casas par Juan Ginés de Sepúlveda, charges qui ne seront invalidées par la justice inquisitrice³²⁷.

³²⁴ *Op. cit.*, Carman, G. (1998). On the Pope's Original Intent: Las Casas Reads the Papal Bulls of 1493... *Op. cit.*, Miller, R. J. (dir.). (2012). *Discovering Indigenous Lands: The Doctrine of Discovery in the English Colonies...*

³²⁵ *Op. cit.*, Mahn-Lot, M. (1991), *Bartolomé de las Casas. L'évangile et la force...*p.155.

³²⁶ La structure de ce pluralisme juridique est définie comme suit : il y a quatre sources philosophiques, abstraites et transcendantales qui doivent s'articuler harmonieusement pour guider l'exercice du bon gouvernement : la loi divine, la loi naturelle, la loi humaine et la loi des nations. La loi humaine de la Renaissance espagnole est basée sur plusieurs codes juridiques historiques : la loi romaine, les principes juridiques visigoth (orales et codifiés), l'ensemble de lois provenant de la *reconquista* (*fueros*), la loi de Burgos (1512), le droit canon, etc. Cette structure peut être caractérisée comme « labyrinthian system' difficult to navigate in [...] [T]he Spanish 'deliberately established overlapping bureaucracies and provoked jurisdictional conflict as a way of obtaining information' regarding the colonies [...] Non-officials and interested parties also could express their dissatisfaction directly by letters and petitions [...] to the monarch himself [...] ». *Op. cit.*, Harrison, R. (2015). *Guaman Poma: Law, Land, and Legacy...*p.141-143. En se basant sur la loi naturelle, Las Casas peut argumenter que la loi positive espagnole doit faire une place et reconnaître la loi humaine autochtone, dont la légitimité en soi ne peut être contestée par un souverain Chrétien, selon Aquin.

³²⁷ *Op. cit.*, Adomo, R. (2007). *Polemics of Possession in Spanish American Narrative...*p.76.

Le but du traité de Las Casas est d’imaginer, à travers sa tradition juridique, des réformes de la souveraineté espagnole qui seraient à même de rétablir l’ordre social et de mettre fin au génocide que perpétue le colonialisme structurellement. Sa question est alors : *comment fonder (puisque ce n’est pas fait) dans les Amériques une structure juridico-politique juste et légitime?* Le premier élément significatif de ce traité de philosophie politique américaine est le renversement de l’unilatéralité de la théorie de la guerre juste qu’il amorce, déconstruisant ainsi un fondement juridique du colonialisme³²⁸. Las Casas, dont l’autorité reconnue est celle d’un éminent *licenciado*, argumente que puisque le colonialisme espagnol ne respecte pas la loi naturelle en niant la légitimité des lois précolombiennes, il constitue un système politique barbare et tyrannique. Étant donné l’illégalité de la constitution juridique coloniale américaine, tous les peuples colonisés possèdent le droit inaliénable de résister à cette oppression et de faire une guerre défensive contre les colonialistes espagnols. Ce droit de « résistance absolue » est une conséquence de la loi naturelle, que Las Casas interprète comme le fondement rationnel devant orienter le droit positif chrétien et impérial. Cette tradition juridico-philosophique de tradition antique – centrale dans l’œuvre d’Aristote, et qui se réactualise par son interprétation chrétienne chez Thomas d’Aquin, puis se modernise par son actualisation chez Hegel³²⁹ – affirme que tous les humains sont libres, y compris ceux en-dehors du monde chrétien. Cela signifie qu’il existe des souverainetés ainsi que des philosophies politico-juridiques légitimes indépendamment du dogme chrétien. Le fait que la liberté se trouve au fondement de la philosophie du droit (antique et chrétien) est interprété *historiquement* par Las Casas qui comprend que cette liberté n’est jamais acquise : en tant qu’exercice contingent au fondement de l’ordre social, la liberté humaine doit toujours être réaffirmée lorsque niée, elle doit

³²⁸ *Op. cit.*, Zorrilla, V. (2018). From Theocracy to Natural Law: Consideration on Las Casas’s intellectual Evolution...
Op. cit. Cárdenas Bunsen, J. (2015). Manuscript Circulation, Christian Eschatology, and Political Reform...

³²⁹ « Le domaine du droit est le spirituel en général ; sur ce terrain sa base propre, son point de départ sont la volonté libre si bien que la liberté constitue sa substance et sa destination et que le système du droit est l’empire de la liberté réalisée ». Hegel, G. W. F. (1940). *Principes de la philosophie du droit*. (A. Kaan, trad.). Paris: Gallimard, p.52.

être défendue d'une manière spécifique à chaque époque³³⁰. Las Casas actualise dans le contexte de la tyrannie coloniale cette sagesse philosophique pour traduire et (re)connaître la légitimité des résurgences politico-juridiques autochtones dans et par le langage universaliste de sa tradition. Le résultat étant qu'il transforme par cette traduction transculturelle l'horizon d'interprétation de sa propre tradition, réinterprète ses principes fondamentaux pour qu'elle puisse avoir un sens dans ce nouveau contexte américain. Le sens de cette réinterprétation est celui du dialogue avec l'altérité politico-religieuse de l'empire chrétien espagnol, ce qui signifie qu'il crée une brèche dans le paradigme eurocentrique qui s'institutionnalise aux lendemains de 1492.

Préalablement au *Traité* de 1564, Las Casas, dans son débat avec le théoricien de l'esclavagiste Sepúlveda – la querelle de Valladolid de 1550-1551 – avait rejeté l'idéologie de la conversion forcée au christianisme, lorsqu'il réinterprète les rituels et les formes de spiritualités de traditions autochtones – qui étaient jusqu'alors jugées par le droit canon comme étant hérétiques – comme étant plus chrétiennes, dans leur forme, que les mœurs euro-américaines, je le cite :

[N]on seulement [les idolâtres] sont en droit de défendre leur religion, mais le droit naturel les y oblige, et s'ils ne vont pas jusqu'à exposer leurs vies pour défendre leurs idoles et leurs dieux, ils pèchent mortellement. [...] [Estimant] que leurs idoles sont le Dieu véritable, leur croyance s'adresse en fait et se dirige vers le Dieu véritable³³¹...

Las Casas propose, en se basant sur Thomas d'Aquin, que même si les peuples autochtones n'ont eu qu'un accès récent à la Bible, ils possédaient, dans le monde précolombien, intuitivement une connaissance approximative de la loi divine, puisqu'ils font partie de la création. L'ordre religieux précolombien obéissait déjà

³³⁰ *Op. cit.*, Cárdenas Bunsen, J. (2014). Consent, Voluntary Jurisdiction and Native Political Agency in Bartolomé de las Casas' Final Writings...p.801.

³³¹ *Op. cit.*, Mahn-Lot, M. (1991), *Bartolomé de las Casas. L'évangile et la force*...p.192.

schématiquement à la loi divine, puisque leurs sociétés étaient sublimement ordonnées, organisées, légiférées, et que l'obéissance régnait. Ce qui n'était pas le cas avec la loi coloniale, surtout après la rébellion des *encomenderos* du Pérou contre la loi énoncée par leur souverain. Las Casas explique sa posture théologique relativiste comme suit :

[L']intention ultime des idolâtres n'est pas, généralement, de prier [par exemple] à des roches, mais de prier, à travers certaines manifestations du pouvoir divin, le Créateur du monde, peu importe qui il est [puisqu'on ne peut le connaître directement]. Ils reconnaissent [à travers la raison naturelle] qu'ils doivent être aidés et dirigés par lui, à cause des limitations qu'ils détectent d'eux-mêmes³³²...

La liberté naturelle est comprise dans la tradition chrétienne du Moyen Âge comme découlant de la création : les humains sont créés à l'image de Dieu, les sociétés humaines sont à son image, c'est-à-dire rationnelle, mais cette rationalité est historiquement et culturellement située, dès lors, toute collectivité possède une forme spécifique de connaissance qui lui est propre³³³. Las Casas développe cette idée philosophique en argumentant que les humains sont non seulement des animaux rationnels, mais ils sont aussi, anthropologiquement, religieusement rationnels :

Selon Aquin, la non-croyance des païens ne constituait pas un crime punissable, et ne constituait pas non plus une raison pour les déposséder de leur propriété et de leur territoire. [...] [Aquin écrit :] « le *dominium* [propriété] et la loi positive sont basés sur la loi humaine, tandis que la distinction entre croyant et infidèles repose sur la loi divine. La loi divine, qui émerge de la grâce, n'abolit pas la loi humaine, qui est basée sur la raison naturelle³³⁴ ».

Ainsi, Las Casas traduit dans les termes de la philosophie néo-scolastique – tradition dans laquelle s'enracinaient les travaux de Vitoria et de l'École de Salamanca,

³³² Lantiguam, D. (2019). Religion within the Limits of Natural Reason: the Case of Human Sacrifice. Dans *op. cit.*, Orique, D. T. et Roldán-Figueroa, R. (dir.). *Bartolomé de las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion*...p.299. Ma traduction.

³³³ *Ibid.*, p.285.

³³⁴ *Ibid.*, p.288.

pionnière du droit international – la légitimité des mouvements de résurgence spirituels luttant contre la conversion chrétienne et l'autonomie des traditions symboliques autochtones.

Quelques années plus tard, à la toute fin de sa carrière, Las Casas ira jusqu'au bout de cette logique juridico-politique, dans son *Traité des douze doutes*, proposant que le seul chemin pour constituer une société juste dans les Amériques est le suivant :

Le roi catholique de Castille, notre souverain, pour sauver son âme, doit employer tous les moyens possibles afin que le petit-fils de Guainacapac, roi et héritier du Pérou, réfugié avec son armée dans les montagnes des Andes, en sorte avec sa suite et se rende dans les territoires chrétiens où s'efforcera de les convertir à la foi chrétienne. [...] Le roi catholique est obligé, pour sauver son âme, de restituer les royaumes du Pérou à l'Inca, petit-fils de Guainacapac [...] [qui est Tupac Amaru : mon commentaire] Si les *encomenderos* [...] se rebellent et refusent de rendre les terres qu'ils se sont réparties, le roi d'Espagne doit leur faire la guerre et, au besoin, y laisser sa vie³³⁵...

Ce *Traité* portait explicitement sur la situation de la Vice-royauté du Pérou, mais il faut comprendre cette conception juridique comme universaliste, c'est-à-dire que ces principes juridiques s'appliquent à toutes les sociétés américaines dont la constitution est fondée sur la monopolisation du pouvoir politique et des juridictions par l'État euro-américain et la négation de l'autorité des traditions autochtones.

Dans un premier temps, il est significatif que Las Casas considère toujours la conversion évangélique comme étant intimement liée à la possibilité d'entrer en négociation de restitution par traité, même si cette conversion est conçue comme devant découler de la persuasion, et non de la contrainte. Cependant, il y a bien toujours une contrainte implicite – on pourrait dire ontologique – à la conversion dans cette proposition, qui fait significativement précéder la conversion à la restitution, puisque

³³⁵ *Op. cit.*, Mahn-Lot, M. (1991), *Bartolomé de las Casas. L'évangile et la force...*p.175-176.

la souveraineté temporelle restituée devra obéir à la loi divine chrétienne et parce que la substance même de la négociation de traité relève de la « loyauté chrétienne ». Las Casas écrit à ce propos :

Tout d'abord, il convient que ce clerc, *provisor* de Cuzco [...] accompagné de quelques religieux prudents, instruits de la langue de ses gens, porte audit seigneur des lettres scellées de Sa Majesté et quelques dons qu'il lui présentera de sa part ; qu'il lui dise avoir eu connaissance des dommages que lui ont infligés les Espagnols ainsi qu'à ses prédécesseurs et qu'il en a conçu un grand regret ; que par suite il a décidé d'y porter remède dans la mesure du possible [...] Qu'il lui promette, de la part de Sa Majesté, toute sécurité et liberté pour sa personne, sa famille et sa suite, et qu'il lui précise quelle province lui est réservée, avec tels villages d'Indiens pour le servir, de ceux qui peuvent le plus lui agréer [...] Ensuite [...] il faudra leur enseigner notre sainte foi tout à loisir et du mieux possible, selon la forme même qu'à prescrite Jésus-Christ [...] Il faudra leur inciter à prêter leur consentement à l'acte par lequel le Saint-Siège a investi nos rois de Castille et Léon de ces empires [...] ce qui requiert de leur montrer clairement qu'il dépend d'eux d'y consentir ou non, et cela en écartant toute pression et toute tromperie ; car, s'il y en a si peu que ce soit, nous n'arriverons à rien et tout sera frappé de nullité. Il faut absolument agir avec le plus grand soin et avec une absolue sincérité si nous voulons apporter tout l'apaisement nécessaire à la conscience des rois de Castille et faire que l'Espagne commence enfin à recevoir des Indes quelque chose qui soit honnêtement gagné. Une fois acceptée la donation apostolique, il faudra faire intervenir le consentement des deux parties : le roi, notre seigneur, devra promettre de bien gouverner ces peuples, de garder leurs lois, usages et coutumes qui ne sont pas contre la foi; de restituer tous les *pueblos* qu'il tient en sa main ou que possède des *encomenderos* [...] de fixer les limites des cités réservées aux Espagnols [...] de restituer la valeur des terres cultivées et des édifices construits aux dépens et par le travail des Indiens, et même la valeur des édifices auxquels ils n'ont pas travaillé [...] ayant été construits sur des terres qui n'appartenaient pas aux Espagnols ils devraient revenir aux Indiens. Le roi inca et ses peuples devront, pour leur part, promettre révérence et fidélité perpétuelle au roi de Castille et Léon; et [...] devront chaque année lui remettre certains *parias* d'or et d'argent, taxés de façon raisonnable. Ces contrats seront acceptés des deux parties sous serment, en toute loyauté chrétienne. Les rois incas s'engageront, par des actes publics, à reconnaître Sa Majesté [...] comme souverains et protecteurs, leur liberté restant toutefois entière [...] Les religieux s'efforceront de persuader ces princes d'accorder librement leur pardon pour tout ce que les rois de Castille ont emporté des Indes ou perçu à leurs dépens, car il serait très difficile de leur restituer l'équivalent de tant de navires chargés d'or et d'argent qui sont venus des Indes

en Espagne [...] De cette manière, les Espagnols commenceraient enfin à vivre au Pérou avec une conscience apaisée, et à sortir de ce grand trouble et confusion qui règnent en ces royaumes. Telle est la règle à observer, selon le droit naturel et divin, par les lois de Castille et de Léon pour obtenir la suprématie des Indes et leur possession légitime. Si l'on n'observe pas cette façon d'agir, tout ce qui a été fait jusqu'à présent et se fera dorénavant n'a eu et n'aura aucune valeur légale et sera apparence sans réalité³³⁶.

Bien que cette contrainte ontologique à la conversion chrétienne puisse paraître totalement étrangère du monde séculier contemporain, ce phénomène peut aussi être interprété analogiquement à l'article 46.3 de la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* qui stipule que la restitution du droit d'autodétermination des peuples autochtones « seront interprétées conformément aux principes de justice, de démocratie, de respect des droits de l'homme, d'égalité, de non-discrimination, de bonne gouvernance et de bonne foi³³⁷ ». C'est-à-dire que le droit d'autodétermination des peuples autochtones sera reconnu seulement, par une telle disposition, si ceux-ci aspirent à organiser leur société selon les normes démocratiques des droits de la personne, condition d'être reconnu comme gouvernement de « bonne foi ». Certains commentateurs ont été particulièrement intéressés par l'idée, chez Las Casas, de la restitution des souverainetés autochtones qui signifierait, de manière contradictoire, la conservation et même le renforcement juridique de la souveraineté espagnole³³⁸. Or, cette structure, qui peut sembler à première vue paradoxale, trouve aussi un écho ou une analogie dans la *Déclaration des Nations Unies*, qui stipule à l'article 46.1 :

Aucune disposition de la présente Déclaration ne peut être interprétée comme [...] autorisant ou encourageant aucun acte ayant pour effet de détruire ou

³³⁶ *Ibid.*, p.176-178.

³³⁷ Assemblée générale des Nations Unies. (2007). Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. Récupéré de https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_F_web.pdf.

³³⁸ Capdevila, N. (1998). *Las Casas, une politique de l'humanité. L'homme et l'empire de la foi*. Paris : Les éditions du Cerf.

d'amoindrir, totalement ou partiellement, l'intégrité territoriale ou l'unité politique d'un État souverain et indépendant³³⁹.

D'un bout de la « société » qui est le sien, Las Casas théorise la conversion pacifique et la réconciliation de l'empire – et de l'autre bout (celui des Cortès, des Pizarro, des *encomenderos*, bref de l'« *ego conquiro*³⁴⁰»), il reconnaît la légitimité des résistances autochtones contre la conversion forcée et la subjugation politique dans le contexte de la violence de la conquête et de l'esclavage, et théorise juridiquement la « guerre juste » des opprimés.

Pour arriver à cette conception de l'obligation de restitution des souverainetés autochtones, fondée sur le concept juridique de « consentement » (qui provient du droit canon) – concept de consentement qui est par ailleurs au centre de l'enjeu contemporain de la réconciliation – Las Casas a réactualisé le concept de « juridiction volontaire » du droit romain en étendant ses limites de validité, qu'il traduit dans le sens d'une philosophie politique propre au contexte américain, puis l'applique au droit colonial qui devient proto-international³⁴¹. Ce faisant, il applique, bien que dans un contexte et des modalités différents, la logique juridique conférant l'autonomie des cités-États considérées comme personnalité juridique dans la Renaissance italienne, reconnaissant ainsi le statut de « républiques » aux communautés autochtones d'Amérique³⁴².

³³⁹ *Op. cit.*, Assemblée générale des Nations Unies. (2007). Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones...

³⁴⁰ *Op. cit.*, Enrique Dussel. (1995). *The Invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity...*

³⁴¹ *Op. cit.*, Cárdenas Bunsen, J. (2014). Consent, Voluntary Jurisdiction and Native Political Agency in Bartolomé de las Casas' Final Writings...p.793-794.

³⁴² Un juge anglais du Canada écrit au 19^e siècle, faisant écho à cette théorisation ancestrale par Las Casas, que « chaque nation ou village indien de cette province, et, à ce que je sache, de l'Amérique, doit être considéré comme une République ». Cité dans Delâge, D. et Gilbert, É. (2002). La justice coloniale britannique et les Amérindiens au Québec, 1760-1820 : I-En terres amérindiennes. *Recherches amérindiennes au Québec*, 32:1, p.68.

Lorsqu'il y existe un conflit dans l'exercice de différentes juridictions, entre les lois euroaméricaines et les lois autochtones, c'est le « consentement » de ceux et celles sur qui porte la loi qui est le principe discriminant et légitimant. Étant donné que le pouvoir colonial s'exerce sans consentement et uniquement par la répression, la souveraineté espagnole n'est pas légale, et la légitimité politique reste à fonder³⁴³. Ainsi, Brunstetter argumente à l'effet que Las Casas développe logiquement le concept de souveraineté au-delà des contradictions juridiques coloniales qu'avaient conservées les avancées de Vitoria à l'École de Salamanque, considéré comme le fondateur du droit international européen³⁴⁴. Ce consentement n'est pas requis seulement d'un cacique, continue Las Casas, mais repose sur le jugement et l'autonomie de chaque individu colonisé dans ce contexte tyrannique, puisqu'une structure politique corrompue entraînerait fort probablement la corruption des élites locales par leur cooptation coloniale. Las Casas actualise, tout en dépassant son horizon strictement chrétien, l'exception que Thomas d'Aquin avait théorisée en ce qui concerne les peuples chrétiens et leur droit à renverser un pouvoir tyrannique qui s'était emparé violemment de leur loi :

La rébellion armée contre un gouvernement injuste était généralement proscrite dans la tradition chrétienne. Tel qu'argumenté dans [un texte alors attribué à] [...] Thomas d'Aquin [...] auquel se réfère Las Casas : « S'il n'y a pas d'excès de tyrannie, il est plus pragmatique d'être résilient et de tolérer cette faible tyrannie que de se soulever contre le tyran, de participer à tant de périls qui sont plus dommageables que la tyrannie elle-même ». Aquin reconnaît une exception à cette attitude de prudence si la tyrannie est très grave, alors : « Il semble... que de se lever contre la cruauté tyrannique est l'action juste à faire, mais pas à travers l'audace d'individus privés, mais par l'autorité publique [...] Ce n'est pas injuste que le roi élu pour la multitude soit détruit [...] s'il abuse tyranniquement du pouvoir royal. » Le cas du Pérou est différent puisque les *conquistadores* n'ont pas été élus par l'autorité de la multitude [...] De plus, dépassant en cela Aquin, la tyrannie coloniale était tellement grave que chaque [Autochtone], même en tant qu'individus, pourrait prendre les armes contre les tyrans espagnols. [...] Las Casas dépasse en la réinterprétant la compréhension traditionnelle d'autorité

³⁴³ *Op. cit.*, Zorrilla, V. (2018). From Theocracy to Natural Law: Consideration on Las Casas's intellectual Evolution... p.255.

³⁴⁴ *Op. cit.*, Brunstetter, D. R. (2019). Las Casas and the Concept of Just War...p.240.

légitime qui dominait la conception médiévale de la guerre juste. Le droit de faire la guerre [...] était réservé, d'Augustin [...] jusqu'à Aquin, à une autorité publique légitime [...] ; on reconnaissait à l'individu commun le droit d'autodéfense [...] [concept juridique] « qui ne s'étend pas à la récupération de ce qu'il s'est fait volé ou à la punition du violateur. [...] » Las Casas argumente qu'en l'absence de leur roi légitime (Atahualpa ayant été assassiné par les Espagnols), tous les Incas avaient le droit d'utiliser la force punitive [pour exiger restitution de leur liberté ainsi que pour punir les crimes espagnols³⁴⁵].

Bien qu'elle reconnaisse et oblige la restitution de la souveraineté traditionnelle autochtone, cette proposition n'équivaut pas à l'abolition de la souveraineté espagnole, mais vise sa réforme dans le sens d'une autorité spirituelle, entrant en relation par traité avec les formes de souverainetés autochtones, traités qui n'alièneraient pas la liberté de rouvrir cette entente par ses collectivités. Bunsen reconnaît que la théorisation de Las Casas correspond aux défis dont il a pris conscience lors de sa rencontre avec les chefs andins en 1562³⁴⁶. Étant donné qu'il reconnaît le droit de souveraineté des descendants incas – ce qui correspond concrètement à la restitution de l'autorité politique de Tupac Amaru, qui conduit au moment où Las Casas écrit ce texte, à une résistance armée à Vilcabamba, le sens de ce texte lascasien apparaît comme étant une réinterprétation et une traduction de la légitimité des résurgences politiques autochtones, une quinzaine d'années après avoir fait de même pour les résurgences spirituelles en déconstruisant le mythe de la conversion chrétienne par la force.

Il est significatif que cette théorisation juridique ait eu un impact majeur dans l'imaginaire américain, ainsi que pour la théorisation moderne du droit international³⁴⁷. Par exemple, Garcilasa Inca de la Vega, tout comme Guaman Poma de Ayala, écrivent

³⁴⁵ *Ibid.*, p.240-241. Ma traduction.

³⁴⁶ *Op. cit.*, Cárdenas Bunsen, J. (2014). Consent, Voluntary Jurisdiction and Native Political Agency in Bartolomé de las Casas' Final Writings...p.814.

³⁴⁷ Sur ce dernier point, Zorrilla écrit : « As recent research has shown, Las Casas became the indispensable authority on Indian matters for the next generation of Salamanca scholars ». Zorrilla, V. (2019). Just War in Las Casas's *Doce Dudas*. Dans *op. cit.*, Orique, D. T. et Roldán-Figueroa, R. (dir.). *Bartolomé de las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion*...p.243-244.

dans leurs historiographies respectives des Incas que l'expansion de cet empire précolombien avait été faite par l'acquisition du consentement de ses peuples qui ont accepté volontairement cette nouvelle juridiction inca qui respectait leurs lois ancestrales³⁴⁸. Cette conception juridique de la réconciliation sera aussi cooptée (dépolitisée) par la rhétorique étatique coloniale dès 1573, dans une législation « qui stipule que les communautés autochtones doivent être convaincues plutôt que forcées d'entrer en accord avec la couronne³⁴⁹ ».

Pour conclure, cette conception juridique développée par Las Casas trouve des échos dans une antique référence au concept de réconciliation, dans le contexte impérial grec. En effet, Foucault, dans sa généalogie de la *parrêsia* (« vérité courieuse », qui est selon lui le concept éthique au fondement de la tradition politique occidentale), décrit la *parrêsia* que Platon adresse au tyran de Syracuse qui dominait (mal) tout le territoire de la Sicile, qui comporte « des conseils [...] pour qu'ils se réconcilient, des conseils aux souverains pour qu'ils pratiquent l'amitié avec les peuples soumis, plutôt que de leur imposer un assujettissement violent, etc.³⁵⁰ ».

³⁴⁸ *Op. cit.*, Cárdenas Bunsen, J. (2014). Consent, Voluntary Jurisdiction and Native Political Agency in Bartolomé de las Casas' Final Writings...p.816. Il faut voir cette interprétation du monde précolombien en tant que forme rhétorique, bien entendu. La conquête armée ne se fait jamais par consentement.

³⁴⁹ *Ibid.*, p.817.

³⁵⁰ Foucault décrit ce discours philosophique impériale de Platon, discours qui fait écho à la fois à l'histoire du colonialisme ainsi qu'à réconciliation contemporaine: « Platon dénonce deux défauts [...] du gouvernement de Denys, à savoir : vouloir faire de la Sicile une seule ville, c'est-à-dire au fond n'avoir pas été capable de constituer un empire sous une forme plurielle, n'avoir pas pensé comme il faut [...] les dimensions et la forme de cette nouvelle unité politique [...] Le cadre de la *polis* qui était bien le cadre dans lequel pouvait se développer, s'instaurer, s'institutionnaliser et jouer comme il faut les rapport de pouvoir, ce cadre [...] n'est pas susceptible, n'est pas capable de régler ce que doivent être les pouvoirs à l'échelle de ce qui était à ce moment-là une unité politique [trop] grande [...] Et la deuxième faute, qui est d'ailleurs la réciproque de cela et qui en est aussi la cause, c'est qu'il n'a pas pu établir des rapports d'amitié et de confiance. Ces rapports d'amitié et de confiance avec les autres chefs, avec ceux qui gouvernaient les autres villes – au lieu de vouloir appliquer le module de la ville unique et unitaire – auraient permis à chaque ville de garder son indépendance. Et, chaque ville ayant gardé son indépendance, à ce moment-là il aurait pu y avoir des rapports d'amitié et de confiance entre les chefs de ces villes subordonnées, fédérées, colonisées, et puis lui-même, chef de Syracuse. L'unification forcée (dans la forme de *mia polis*, de la ville unique et unitaire) et l'absence de lien et d'amitié permettant la juste distribution des pouvoirs, garantis et scellés par l'amitié et la confiance, c'est cela qui a été la faute de Denys, et c'est cela qui constitue la maladie [de la Sicile] [...] [O]n touche là à une série de problèmes politico-historiques qui étaient fort importants en cette fin de la première moitié du IV^e siècle, c'est-à-dire à la veille

5.4 Émergence d'un dialogue transculturel de la réconciliation dans l'œuvre de Guaman Poma de Ayala

La circulation du *Traité des douze doutes* était dangereuse pour l'ordre colonial, donc le vice-roi du Pérou organisa un autodafé de tous les écrits lascasiens, et promulgua une loi qui excommunierait et torturerait quiconque en avait en sa possession. Ce *Traité* politico-juridique continua cependant à circuler, notamment au Mexique et au Pérou, où on en a trouvé des versions annotées en quechua datant du 17^e siècle, dont une dans laquelle on peut lire une annotation manuscrite de langue quechua dans la marge :

précisément du moment où la *polis*, la cité grecque comme unité politique va exploser sous le coup du développement fulgurant des grands royaumes, et en particulier du royaume macédonien et de l'empire d'Alexandre [qui était l'élève de Platon : mon commentaire] [...] Quel est le régime que Platon propose à Denys? Et bien, dit-il, au lieu de faire de la Sicile une seule ville, il faut, premièrement, donner à chacune de ses villes de la Sicile sa propre *politeia* (sa propre constitution, ses propres institutions, son propre régime politique) et il faut leur donner à chacune des *nomoi* (des lois). Deuxièmement, il faut lier les villes entre elles, les lier avec Syracuse et avec celui qui règne à Syracuse, et ceci également par des *nomoi* et des *politeiai*. [...] Et enfin, dit-il, cette unité en quelque sorte plurielle et différenciée, où il y aura des constitutions pour chaque ville et des institutions qui règlent les rapports entre [elles], cette unité sera d'autant plus forte qu'on s'en servira pour lutter contre un ennemi commun [...] [L]orsque vos conflits seront apaisés et lorsque les deux groupes qui sont en train de s'affronter [...] se seront réconciliés, il ne faudra pas, dit-il, qu'il y ait de différence entre les vainqueurs et les vaincus. Il ne faut pas que les vainqueurs fassent la loi aux vaincus, il faut établir *koinos nomos* (une loi commune). [...] Non seulement il faut que la loi soit commune, mais il faut que ceux qui sont vainqueurs et qui par conséquent exerceront la plus grande influence dans la cité, montrent qu'ils sont plus soumis encore aux lois que les vaincus eux-mêmes [...] [C]'est la manière dont Platon montre [...] comment la formation morale de ceux qui gouvernent est indispensable au bon gouvernement de la cité. [...] [I]l faut [...] que les gouvernants montrent *aidôs* (c'est-à-dire pudeur et respect). Cette *aidôs*, ce n'est pas [...] le respect que ceux qui sont gouvernés doivent à ceux qui sont gouvernants, mais il faut que cette *aidôs* (ce respect) soit un rapport en quelque sorte intérieur des gouvernants à eux-mêmes [...] par rapport à leurs obligations, par rapport à la cité et par rapport aux lois de la cité. Et c'est cette *aidôs* qui fera que l'on est capable de se soumettre aux lois comme un esclave [...] [V]ouloir se constituer esclave de la loi, c'est cela qui va caractériser l'*aidôs* (le respect) de ceux qui gouvernent, ce respect à l'égard d'eux-mêmes, de la cité et des lois. Et c'est ce respect-là qui va entraîner ensuite le respect que les autres – ceux qui sont gouvernés – pourront avoir à leur égard ». *Op. cit.*, Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres...* p.245-254. Le sens de cette philosophie qui prescrit le respect pour les institutions locales des groupes subordonnés à la cité-métropole plonge ses racines dans la tradition de la loi naturelle et est actualisé par Las Casas. Le respect, la confiance et l'amitié sont des principes en opposition à la doctrine pastorale de soumission à une autorité soi-disant universelle. Bref, il est significatif que cette idée de réconciliation émerge dans le monde contemporain au moment où le mythe de l'État-nation homogène explose et qu'on prend conscience du pluralisme culturel et politique qu'il recouvrait de son idéologie.

« *Incam apu* », qui signifie « The Inca, without a doubt, is lord³⁵¹ ». Guaman Poma de Ayala est entré en contact avec ce *Traité* juridico-politique de Las Casas.

Don Felipe Guaman Poma de Ayala est l'écrivain et le dessinateur qui a conçu l'œuvre qu'Yves Sioui Durant interprète comme étant à « la racine de la littérature autochtone³⁵² » des Amériques. *El primer nueva corónica y buen gobierno*, dont il finit la composition vers 1615, est un traité historico-politique adressé au Pape ainsi qu'au roi d'Espagne comportant 1200 pages écrites en espagnol, quechua et aymara et quelque 399 dessins. Le statut social de Ayala à son époque était celui d'« indio ladino », c'est-à-dire un autochtone maîtrisant la langue parlée et écrite espagnole. Ayala se convertit volontairement au christianisme et travailla comme interprète, traducteur et scribe pour l'empire espagnol, en participant entre autres aux campagnes d'extirpation de l'idolâtrie réprimant le mouvement *Taki Onquoy*. Cette expérience dans l'administration coloniale fit en sorte que Guaman Poma de Ayala connaissait et maîtrisait le « labyrinthe » juridique de l'État colonial³⁵³. Un autre événement biographique significatif est qu'il entamera dans les années 1590 des démarches judiciaires pour être reconnu par le pouvoir colonial en tant que cacique de son village traditionnel. Il gagnera son premier procès qui reconnaîtra son autorité et son droit d'administrer son territoire selon le critère de légitimité reconnu à cette époque par le gouvernement colonial espagnol, qui est l'ancestralité³⁵⁴. Cependant, il fut accusé en 1600 par d'autres collectivités andines se disputant ce territoire de fraude identitaire et fut condamné à deux cents coups de fouet et deux ans d'exil. C'est dans ce contexte qu'il amorcera une recherche de remèdes contre l'injustice coloniale³⁵⁵.

³⁵¹ *Op. cit.* Cárdenas Bunsen, J. (2015). Manuscript Circulation, Christian Eschatology, and Political Reform... p.68.

³⁵² Sioui Durand, Y. (2003). Kaion'ni, le wampum rompu: De la rupture de la chaîne d'alliance ou « le grand inconscient résineux ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 33(3), p.62.

³⁵³ *Op. cit.*, Harrison, R. (2015). Guaman Poma: Law, Land, and Legacy...p.144.

³⁵⁴ *Op. cit.*, Adorno, R. (2007). *Polemics of Possession in Spanish American Narrative*...p.50.

³⁵⁵ *Ibid.*, p.30-31. Harrison souligne le fait significatif suivant : « While it might be comforting to envision individual indigenous litigants battling against the Spanish invader for their rights, in fact most cases were brought by *ayllus* (clans)

L'interprétation que je propose de l'œuvre *El primer nueva corónica y buen gobierno* possède plusieurs limites que l'on doit reconnaître d'emblée. D'abord, il y a bien entendu un fossé historique et culturel qu'on ne pourrait prétendre franchir. En d'autres mots, l'interprétation du sens du texte d'Ayala est enracinée dans ma finitude en tant que chercheur euroaméricain, cela signifie que j'interprète le sens de ce texte qu'à partir de ce point de vue situé, sans prétendre que ce soit la seule interprétation valide. D'autre part, la méthodologie herméneutique ne peut pas pleinement se déployer en questionnant le sens de ce texte, puisque j'ai seulement pu lire le premier tiers de cet ouvrage, le reste n'étant pas traduit en anglais ni en français (les deux langues que je maîtrise). Le premier tiers de cet ouvrage constitue la « *nueva corónica* », la partie historiographie sur laquelle je baserai principalement mon interprétation (partielle). Puis, son traité de réformes sur le bon gouvernement – qui constituent la plus grande partie de son contenu et au sein de laquelle il entre en contact avec la doctrine juridique de la restitution de Las Casas – je ne l'aborderai qu'indirectement à travers les commentaires et extraits traduits provenant de quelques études récentes.

L'argumentaire d'Ayala comporte deux grandes parties intimement reliées. D'abord, le premier tiers de l'ouvrage prend la forme d'une « nouvelle chronique » historiographique ; l'élément nouveau, le « *nueva* » du titre, c'est l'énonciation de l'histoire du monde du point de vue du monde de la vie andin³⁵⁶. La deuxième partie est un traité politique sur le bon gouvernement qui contient, entre autres choses, une narration des abus du colonialisme, la description des institutions coloniales corrompues, et une proposition de réforme impériale qui va dans le sens de la proposition de Las Casas, reposant sur la restitution des formes de souveraineté

to settle disputes between ethnic groups and native communities. Seeking a favorable outcome, native Andeans gave power of attorney to Spanish officials (many of them lawyers) to assume representation for their community and also often aligned the *ayllu* with powerful *encomenderos* to plead their cause ». *Op. cit.*, Harrison, R. (2015). Guaman Poma: Law, Land, and Legacy...p.144.

³⁵⁶ *Op. cit.*, Mignolo, W. (2011). Crossing Gazes and the Silence of the "Indians": Theodor De Bry and Guaman Poma de Ayala...p.188.

traditionnelle andines – la sauvegarde réformée du Tawantinsuyu qui est la condition de possibilité de la survie du peuple andin confronté à la dynamique génocidaire du colonialisme – et la coexistence pacifique, par la négociation de traités, entre ces souverainetés temporelles autochtones et une souveraineté spirituelle non coercitive espagnole³⁵⁷. Selon Walter Mignolo, cette œuvre constitue l'émergence textuelle de la subjectivité décoloniale ainsi que du « paradigme décolonial de la connaissance³⁵⁸ », défini comme suit :

[L]'insoumission à la rhétorique de la modernité (conversion) ainsi qu'à la logique de la colonialité (soumission, exploitation [et la dévalorisation racialisante de la différence culturelle]), par l'engagement dans des processus de réexistences (par le maintien de leur mémoire, leur monde de la vie et leur être³⁵⁹).

Les travaux de Rolena Adorno démontrent sans équivoque que Guaman Poma de Ayala se réapproprie en paraphrasant plusieurs principes fondamentaux de l'argumentaire juridico-politique du *Traité des douze doutes*. Adorno écrit que Las Casas influencia, bien que Guaman Poma de Ayala s'approprie et en transforme le sens, la forme de ce paradigme américain de la connaissance décoloniale. Nous reviendrons sur cette interprétation dans la conclusion.

Nous avons proposé d'interpréter le sens du *Traité des douze doutes* de Las Casas comme étant la traduction du sens et de la signification des résurgences autochtones (politiques et spirituelles) dans la philosophie politique et la structure juridique pluraliste de tradition européenne (droit naturel, divin, canon, romain et civil), processus subvertissant l'eurocentrisme. Je propose d'interpréter Ayala comme

³⁵⁷ *Op. cit.* Cárdenas Bunsen, J. (2015). Manuscript Circulation, Christian Eschatology, and Political Reform...

³⁵⁸ *Op. cit.*, Mignolo, W. (2011). Crossing Gazes and the Silence of the "Indians": Theodor De Bry and Guaman Poma de Ayala...p.173.

³⁵⁹ *Ibid.*, p.180. Ma traduction. On peut émettre une réserve quant à la qualification de cette œuvre d'Ayala comme insoumission à la logique de la conversion, puisqu'il s'est lui-même converti au christianisme...

réponse à cette universalisation abstraite par son articulation réflexive à la substance concrète à partir de quoi la réconciliation par la restitution est imaginable et qui est l'historicité (l'appartenance traditionnelle) et l'historialité (capacité de créer le futur) – en d'autres mots, la liberté – de l'ordre symbolique andin qui fonde le sens des résurgences autochtones.

5.5 Auteur et traducteur de la solidarité de l'ordre symbolique et des formes d'autorité traditionnelles incas

Ayala insiste sur son *ethos* d'« auteur » de ce texte – il signe d'ailleurs « Don Felipe de Ayala, author » – puisqu'il est conscient de la valeur primordiale de postérité que constitue celui-ci. Il s'attend de manière réaliste à être censuré, ce qu'il exprime par « there is no remedy », ce qui se produira effectivement. Il écrit à ce titre : « I write this history so that there is a record and that it be placed in an archive to see justice [carried out³⁶⁰] ».

Son texte sera marginalisé de son vivant, mais il sera conservé et deviendra un fragment constitutif de la tradition décoloniale américaine, à partir de sa redécouverte en 1908 dans une bibliothèque d'archive au Danemark. Il définit (une partie de) son auditoire comme étant les chrétiens d'Europe et les Euroaméricains, et son œuvre vise explicitement à déconstruire les stéréotypes eurocentriques qui déforment la perception de sa société. Son rôle en tant que traducteur transcivilisationnel est aussi important que son rôle d'auteur, puisque cette traduction est nécessaire à la connaissance et à la reconnaissance par l'Europe de l'ordre social du Tawantinsuyu, dans un contexte idéologique qui nie l'historialité des peuples colonisés par un procès de stigmatisation

³⁶⁰ Cité et traduit dans *op. cit.*, Harrison, R. (2015). Guaman Poma: Law, Land, and Legacy...p.157.

se basant sur le préjugé qu'ils n'ont supposément pas la capacité d'écrire leur histoire, du moins dans une forme alphabétique que reconnaît l'Europe³⁶¹.

Ce concept d'auteur, qu'Ayala se réapproprie, ne s'assimile pas à l'épistémologie eurocentrique, mais il redéfinit son sens en rendant explicite que les connaissances qu'il synthétise et traduit proviennent en fait des sources traditionnelles de sa culture, c'est-à-dire de la mémoire orale vivante – Husson démontre en ce sens que la vision du monde d'Ayala était informée par une pièce de théâtre andine de son époque nommée *Prisión y muerte del Inca Atahualpa* et qui est toujours représentée de nos jours au Pérou³⁶² – ainsi que des *kipu*³⁶³, médium d'écriture de l'Empire inca. Ayala écrit :

J'ai passé un long moment, plusieurs années, en gardant à l'esprit que ce traité devrait être utile pour que les chrétiens qui ont la foi puissent réformer leurs mœurs, leurs vies de pécheur, et qu'ils corrigent leurs erreurs [...] La présentation [...] de ce livre [...] pour les chrétiens [...] est conçue sur l'autorité des Indiens, seigneurs et princes de ce royaume des Indes³⁶⁴.

Ayala veut sauvegarder la mémoire collective et plus largement la structure symbolique andine qui est attaquée par la conquête spirituelle, et pour ce faire il restructure et donne corps (textuellement) à l'autorité de la connaissance andine depuis le nouveau contexte social de la colonisation et par une articulation inédite d'une multitude de formes symboliques d'origine différentes. Ainsi, les ordres symboliques chrétien et andin ne sont pas conçus comme étant opposés et exclusifs (puisqu'il se reconnaît lui-même

³⁶¹ Sur cette question, voir : *Op. cit.*, Mignolo, W. (2003), *The Darker Side of Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization...*

³⁶² Husson, J.-P. (2015). A Little Known but Essential Element of the Cultural Context of the *Nueva corónica* : Felipe Guaman Poma de Ayala's Natives Sources. Dans *op. cit.*, Adomo, R., Boserup, I. (dir.). *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His "Nueva corónica"*...p.164.

³⁶³ Brokaw, G. (2003). The Poetics of Khipu Historiography: Felipe Guaman Poma de Ayala's *Nueva corónica* and the *Relacion de los quipucamayos*. *Latin American Research Review*, 38(3), 111-147. Il est significatif que le texte d'Ayala constitue aujourd'hui la source la plus riche pour décoder l'historiographie des khipu.

³⁶⁴ *Op. cit.*, Guaman Poma de Ayala, F. (2009). *The First New Chronicle and Good Government. On the History of the World and the Incas up to 1615*...p.9. Toutes les citations en Français de ce texte sont mes traductions.

comme un chrétien de tradition andine), mais plutôt comme deux sources de connaissances complémentaires.

À cet égard, il est significatif de souligner qu’Ayala démontre la capacité de l’ordre symbolique andin de s’adapter réflexivement pour répondre à la nouvelle réalité que constitue le colonialisme. Ayala reprend la division traditionnelle du passé andin pré-incaïque selon cinq âges, en construisant une structure symbolique faisant correspondre parallèlement l’histoire andine à l’histoire biblique : « Adam, Noé, Abraham, et David trouvent leur équivalence [historico-anthropologique] en Vari Viracocha, Vari, Purun, and Auca Pacha³⁶⁵ ». Ayala démontre ainsi la modernité de la pensée andine opérant une articulation extrêmement complexe entre la cosmologie chrétienne et sa cosmologie d’origine. C’est en ce sens qu’Ayala propose que la sagesse monothéiste pré-incaïque – héritière de la civilisation de Noé – ait été en grande partie oubliée en conséquence d’une conquête pré-incaïque :

Ses premiers Indiens, Vari Viracocha, ont tué et conquis et ont imposé leur domination sur eux [Pacarimoc Runa,], par le commandement de Dieu. Ces gens appelés Vari Viracocha Runa ont perdu leur foi, espoir en Dieu, les écrits et les commandements; ils ont tout perdu. Alors ils se sont perdus eux-mêmes, malgré qu’ils eussent conservé une connaissance approximative du Créateur des humains, de la terre et du ciel³⁶⁶.

Il s’agit dans cette histoire de montrer aux Européens, par cet exemple qui constitue un dispositif rhétorique, que l’expansion du pouvoir temporel impérial, qui n’est pas immoral en soi (c’est un fait historique, et même, selon cette citation, providentielle), est un processus pouvant provoquer une décadence spirituelle ou mieux, si on lit ce récit comme exprimant une sagesse sociologique, que la structure morale et spirituelle de la société doit être reconstruite après une conquête et l’établissement d’une

³⁶⁵ *Ibid.*, p.299.

³⁶⁶ *Ibid.*, p.38.

hégémonie militariste. Ainsi, il ne pose pas de jugement moral sur l'Espagne, puisque la même chose est arrivée à ses ancêtres pré-incaïques. Il écrit en ce sens : « Dieu a envoyé ses prophètes et apôtres, des hommes très saints ; il n'a pas envoyé des bêtes sauvages, mais les Espagnols³⁶⁷ ». C'est l'or et le démon de l'avarice qui les ont transformés en tyrans et barbares. Ayala conclut cette histoire par un appel à la réflexivité des chrétiens : « Écoutez cela, lecteurs chrétiens, à propos de l'histoire de ces anciens humains, et apprenez d'eux sur ce qu'est la foi véritable et le service de Dieu³⁶⁸ ». Il propose en outre que saint Barthélémy aurait ramené le message christique au monde andin au tout début de l'ère chrétienne, durant le règne de Cinche Roca Inca, faisant ainsi perdre de la force à l'idéologie de la conversion forcée.

J'interprète ce travail d'articulation entre deux cosmologies comme un dispositif rhétorique visant à convaincre son auditoire qu'il connaît extrêmement bien l'histoire européenne, en racontant et en interprétant judicieusement l'histoire de la papauté, des saints, des apôtres, les différentes époques de l'histoire biblique et leur articulation, etc. Cette exposition complexe des connaissances européennes peut être interprétée en tant que défi à l'eurocentrisme : je connais votre histoire, votre cosmologie, votre religion, votre manière de réfléchir, donc je peux juger de l'état présent de votre civilisation (décadente) ; tandis que vous ne connaissez pas, du moins avant de la lire dans les pages qui suivent, l'histoire de ma civilisation et vous pensez pouvoir juger de son passé, nier sa contemporanéité et de décider de son futur. En résumé, en démontrant qu'il n'ignore à peu près rien de ceux qui ne savent rien de lui, Ayala dévoile l'eurocentrisme pour ce qu'il est : l'institution de l'ignorance européenne altérisante³⁶⁹.

³⁶⁷ *Ibid.*, p.45.

³⁶⁸ *Ibid.*, p.39.

³⁶⁹ Cette interprétation mériterait sans doute d'être nuancée, pour saisir la possibilité de dépasser l'horizon eurocentrique, notamment en reconnaissant la transformation essentielle, en ce regard, de l'anthropologie du dernier siècle.

Pour conclure ce point sur la modernité de la structure symbolique autochtone et de leurs autorités traditionnelles, je cite les travaux de Cusicanqui, sociologue de tradition quechua et aymara, qui éclaire le sens de cette interprétation :

De telles actions démontrent que nous, les Autochtones, étions et sommes par-dessus tout des êtres et des collectivités contemporaines, et que dans cette dimension [*aka pacha*], on agit en performant notre propre engagement, notre propre modernité. [...] Il n'y a pas de *post* ou de *pré* [modernité] dans cette vision de l'histoire [...] qui ne néglige pas la possibilité d'un retour au même point. Le monde autochtone ne conçoit pas l'histoire de manière linéaire ; le passé-futur est contenu dans le présent. [...] [L]a répétition ou le dépassement du passé se trouve remis en jeu dans chaque conjoncture [...] L'expérience contemporaine nous engage au présent – *aka pacha* – ce qui, en retour, contient en germe le futur qui émerge des profondeurs du passé³⁷⁰...

5.6 « Il n'y a pas eu de conquête »

Le concept de conquête, qui est au cœur de la doctrine de la découverte, est un élément central au discours juridique colonial qui justifie la dépossession des peuples autochtones (*quid juri*) et repose en dernière instance sur la mise en récit de l'historiographie de la société dominante (*quid facti*). Le traitement de ce concept dans le récit historico-juridique d'Ayala est fort intéressant et diverge significativement de la position lascasienne. D'abord, comme dans l'exemple de la conquête pré-incaïque citée plus haut, la notion de conquête n'est pas immorale en soi, cette réalité structurerait l'histoire précolombienne du monde andin et inca, tout comme elle structurerait le monde antique ainsi que féodal. Lorsqu'il traite du cas de l'invasion espagnole du Pérou, Ayala suit en partie l'interprétation providentialiste chrétienne de la découverte, mais critique l'utilisation de la notion de conquête, qu'il juge erronée dans ce contexte précis :

³⁷⁰ Cusicanqui, S. R. (2012). Ch'ixinakax utxiwa : A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonisation. *The South Quarterly*, 111(1), p.96-97. Ma traduction.

Pendant ce temps [...] Pizarro [...] se préparait pour prendre la mer vers les Indes comme émissaire du plus glorieux empereur Charles Quint [...] qui lui donna approbation. [...] À ce moment [régnait au Vatican] le Pape Alexandre VI, Espagnol [auteur de la bulle *Sublimis deus* de 1493] [...] Ils sont arrivés [dans les Indes] au port de Tumbes. D'abord, ils ont été reçus par l'émissaire de Huascar Inca, souverain légitime, et par le second en commande sous l'Inca, son vice-roi, *capac apo* Don Martín de Ayala, qui embrassèrent les mains de [Pizarro, émissaire de] l'empereur et offrirent la paix. [...] [Lorsque les Espagnols sont arrivés dans les Indes] leur intention était de remplir leur mission d'embrasser les mains de l'Inca. Lorsqu'ils ont vu la richesse en or et en argent, leur avarice les a menés à tuer l'Inca Atahualpa³⁷¹.

D'abord, en mentionnant l'origine biographique du Pape qui a « donné » à la couronne d'Espagne la souveraineté sur l'Amérique – il réinterprète subtilement la modalité d'énonciation de cette autorité soi-disant divine et universelle en l'enracinant dans son histoire humaine située : ce Borgia était d'origine espagnole, soulignant implicitement le conflit d'intérêts et l'injustice que représente ce contrat qui est le fondement du droit colonial. Ayala veut remettre les pendules à l'heure : l'intention des Espagnols était au départ de trouver une nouvelle route *commerciale*, pas de conquérir et de coloniser, mais d'assaisonner leur nourriture qu'ils trouvaient fade en comparaison aux autres civilisations, et de profiter de ce commerce (!). En stipulant, comme l'avait fait avant lui Las Casas, que c'est l'avarice démoniaque qui fonde en fait l'ordre injuste juridico-politique, il définit le colonialisme non pas en termes de société (puisque ce concept inclut celui de justice, de bon gouvernement, d'ordre, etc.), mais de manière critique comme économie-politique, rapports guerriers, ou dans les termes de l'époque, comme tyrannie.

Bref, lorsqu'ils ont « découvert » l'Amérique, Ayala argumente qu'il n'y a pas eu de conquête, puisqu'il faut une *guerre juste* pour réaliser ce concept. L'empire du Tawantinsuyu, par l'émissaire de l'Inca et du *capac apo* Don Martín de Ayala (qui est

³⁷¹ *Op. cit.*, Guaman Poma de Ayala, F. (2009). *The First New Chronicle and Good Government. On the History of the World and the Incas up to 1615...*p.32-35.

nul autre que le père de l'auteur), a accueilli les Espagnols et était disposé et ouvert à la négociation de traités avec cet empire chrétien :

[L]es Espagnols sont venu de Castille vers ce royaume [du Tawantinsuyu], et les Indiens ne se sont pas défendus [...] Les seigneurs indiens de ce royaume se sont soumis au service de Dieu ainsi que de Sa Majesté le roi. [...] La loi des Incas stipule que pour être roi, il faut être *capa capo* inca. [...] Pour être roi, *capa capo* inca, il doit être le fils légitime de la reine, *capa capo coya* [...] [I]l doit [absolument] être choisi par [son père] le Soleil pour être légitime³⁷².

Dans cette citation, Ayala argumente que de se soumettre et d'accepter de traiter avec l'empire espagnol ne signifie pas que le roi d'Espagne devient leur nouveau roi. Les formes de résurgences incas – notamment leurs résistances armées – ne sont pas une résistance contre une conquête, mais contre les institutions corrompues que les Espagnols ont implantées et qui détruisent littéralement l'ordre social. Cette corruption n'implique pas l'abolition des lois incas, notamment en ce qui a trait à leur concept traditionnel de souveraineté et de gouvernement.

Dans la partie de son traité sur le bon gouvernement, Ayala reprendra la structure argumentative juridique du *Traité des douze doutes*, sans le citer puisqu'il était censuré. À ce propos, Rolena Adorno écrit :

Las Casas wrote the *Doce dudas* while the last Inca princes, Titu Cussi Yupanqui and Tupac Amaru, were alive, so his proposal for the Inca restoration, though visionary and quixotic, was not illogical. By the time Guaman Poma wrote his work [...] Titu Cussi was deceased in 1571, and Tupac Amaru was executed by the viceroy Francisco de Toledo in 1572. Guaman Poma nevertheless reiterated Las Casas's propositions [...] Guaman Poma's text can be taken apart, statement by statement, to show that the *Doce dudas* is its source: Addressing himself to his princely reader, Guaman Poma writes, 'You must consider that all the world is God's, and thus Castile belongs to the Spaniards and the Indies belongs to the Indians, and Guinea, to the blacks... each one of these is a legitimate proprietor, [...] as St. Paul, who for ten years resided [in Rome] and called himself a Roman,

³⁷² *Ibid.*, p.90.

wrote' [...] This passage refers to the first principle [...] [in which] Las Casas cites St. Augustine's reference to Paul's epistle to the Romans (Rom. 13:1), in which the apostle insists that the Christian community obeys the monarch under whose jurisdiction that community lives, even though the ruler be a pagan. [...] In the same manner, Guaman Poma implies, the Spaniards and all other foreigners should obey the Andean authorities while in the sovereign kingdom of Peru. [...] As foreigners living in a sovereign Andean land, the Spaniards are duty bound to obey Andean, not Spanish, law. [...] Guaman Poma relates this concept to that of the *mitmaq* of the Inca era, who were sent out to reside in newly conquered lands but were bound to obey the laws and customs of those lands, even though settled there for the purpose of teaching the Incas' language and religion. Guaman Poma concludes his argument as follows, again relying on Las Casas's Principio II [which goes as follow]: 'Each one in his own kingdom is a legitimate proprietor, owner, not because of the king but by God and through God's justice: He made the world and the earth and established in them every foundation, the Spaniard in Castile, the Indian in the Indies, the black in Guinea... And thus, although [the Spanish king] grants a favor to the priest or to the Spaniard in the lands that are settled under the king's authority, they are not landowners. And thus there must be obedience to the principal lords and magistrates, the legitimate owners of the land, whether they be male or female' [...] Guaman Poma [following Las Casas,] classifies the Andeans as belonging to the fourth category of nonbelievers, that is, those who have never been and are not at present subject to a Christian ruler, either by right or by deed. The reasons he gives are those that Las Casas articulated: namely, that the Andeans had neither usurped Christian lands nor done Christians any harm nor intended to do so; they had never been subjugated by any Christian prince or any member-state of the church. By emphasizing the rights of the legitimate possessors and declaring that such rights are mandated by God, not by the king, Guaman Poma appeals to one of the basic precepts of natural law, the Scholastic concept of the right of all peoples to jurisdiction over their own lands, followed since Thomas Aquinas and made explicit by Las Casas [...] [T]he only right granted to the Catholic kings by the pope had been to evangelize, not to conquer, subdue, or rule the native populations. Second, the conquests had been illegal. They had not conformed to generally accepted principles of just war, namely, the right of a sovereign realm to defend its sovereignty when threatened, to recover that which had been unjustly taken, and to punish an enemy for harm received. Guaman Poma follows up, arguing not that the conquest of Peru had been illegal, but that it simply had not occurred: there had been no war of conquest because the Inca's ambassadors (in Guaman Poma's account, his own forebears) had accepted Spanish rule peacefully, and later attempts at Inca resistance had been quelled by miraculous visions of Santiago (Saint James the Major) and Saint Mary [...] Briefly, the major claims he makes on the basis of the history he narrates are as follows: first, that the *encomienda* system was illegal because Tawantinsuyu had

not been conquered in a just war: ‘there was no conquest’ [...]; second, because the gratuitous aggression of the foreign invasion had violated natural, divine, and human law, the Spanish were bound by their religion to make restitution for lands and wealth taken and dominion exercised; third and finally, the king of Spain would preside ceremonially over all the world, which would be divided into four great autonomous monarchies, representing Europe, Africa, the world of the Ottoman Turk [...], and the Indies [...] Furthermore, each crowned head would be a sovereign lord: Philip III would occupy the role of universal monarch [...], whose prerogatives would be restricted to serving as protector of the faith (over the Christian kingdoms) but without political jurisdiction over the duly sovereign realms³⁷³.

Significativement, Ayala revient à l’histoire des Incas avant l’invasion européenne pour démontrer que les conquêtes incas n’abolissaient pas, mais plutôt respectaient les lois ancestrales des collectivités colonisées³⁷⁴. Les conquêtes incas, selon Ayala, ne produisaient pas, comme c’est le cas du colonialisme européen, une dichotomie opposant les traditions et épistémologies locales et métropolitaines, plutôt, elles dépassaient l’opposition entre vainqueurs et vaincus et rétablissaient un ordre symbolique qui articulait les deux points de vue pour produire une relation impériale basée sur la coopération, et non pas sur la cristallisation de l’antagonisme miliaire naturalisé par le biais du racisme pastoral d’État.

Dans le but de convaincre de la capacité du gouvernement traditionnel inca à produire un bon ordre social, Ayala revient sur l’histoire de l’administration politique précolombienne, Regina Harrison écrit à ce propos :

On customary law, Guaman Poma presents reader with a long list of Inca *ordenanzas* (laws) [...], as evidenced of the ordered nature of Inca society [...] He cleverly lists the laws and decrees of the tenth Inca Topa Yupanqui [...] The specific decrees range from the creation of an administrative structure (a royal council of fourteen persons) and rules for ritual (burial, fasting) to issues of good

³⁷³ *Op. cit.*, Adorno, R. (2007). *Polemics of Possession in Spanish American Narrative...* p.41-46.

³⁷⁴ *Ibid.*, p.44. Il s’agit encore un fois d’un dispositif rhétorique. Il ne faudrait pas tomber dans le mythe d’un monde précolombien pacifique... Il y avait des guerres, des invasions impérialistes, de l’esclavage, etc.

health and cleanliness (domestic inspection of household floors, clean clothing). His lists are supplemented with extensive explications of the administrative structure, including Quechua nomenclature to pinpoint the duties of Inca officials to enforce these laws. This administrative system for governing Inca territories attested to a well ordered, strictly supervised rule of law that corresponded well with Hispanic values and Christian theology³⁷⁵.

5.7 L'horizon de la réconciliation chez Guaman Poma de Ayala

Finale­ment, la réconciliation pour Ayala signifie d'abord la restauration du monde social et symbolique andin, ce qui impliquerait de réformer profondément l'empire espagnol. On peut se demander quel est le sens que cette réforme impériale doit prendre selon Ayala. D'abord, il n'envisage pas que les Espagnols quittent tout simplement le Pérou – ce qui réglerait le problème de la conservation de la société andine – impossibilité rejetée comme utopique. La proposition d'Ayala ne se situe pas au niveau de l'idéal, mais du réalisable, malgré qu'il est conscient que cela ne se réalisera pas de son vivant. La citation ci-dessus éclaire selon moi le sens de sa proposition :

[Ayala propose] que dans le nouvel ordre universel de la « monarchie du monde », le roi d'Espagne, contrairement aux rois et empereurs temporels, n'aurait pas de juridiction spécifique. À la place, il aurait en dessous de lui [Ayala écrit :] « les rois couronnés [...] [qui formeraient les conseillers à sa cour] comprenant toutes les nations et les types de personnes : Indiens, noirs et chrétiens espagnols, Turcs, Juifs, les Maures [...] pour la grandeur de Sa Majesté le roi³⁷⁶ ».

En proposant un nouvel ordre mondial (!) universel, cela implique que l'ordre colonial contemporain d'Ayala – qu'il juge en relation avec la loi divine, naturelle et humaine qui sont des principes de justice devant être appliqués d'une manière universelle, c'est-

³⁷⁵ *Op. cit.*, Harrison, R. (2015). Guaman Poma: Law, Land, and Legacy...p.144.

³⁷⁶ Felipe Guaman Poma de Ayala, cité dans *Op. cit.*, Adorno, R. (2007). *Polemics of Possession in Spanish American Narrative*...p.53. Ma traduction

à-dire à tous – n'est pas universel. L'ordre colonial est alors, dans un modèle théologique dualiste, diabolique. L'économie-politique coloniale diabolique est exprimée dans ces termes :

Maintenant les pauvres sont punis et les riches pardonnés. Injustice ! [...] [L]es Espagnols [...] s'entretueraient pour une demi-pièce d'argent et [...] se dirigent vers l'enfer [...] comme des esclaves [...] [Ils] ruinent tout ; les prêtres sont les pires ; et les juges ainsi que les inspecteurs civils sont encore pires puisque tout ce qu'ils entreprennent va à l'encontre des Indiens et des pauvres. Auparavant la justice prévalait³⁷⁷...

Dans cette interprétation théologique de la contradiction coloniale, les Espagnols ne sont pas plus privilégiés dans cette structure (spirituelle) qu'ils y sont damnés. Le groupe dominant euro-américain ne construit pas un monde juste pour leur descendance, ils font la course vers leur destruction.

Pour revenir au « nouvel ordre universel » envisagé par Ayala, la proposition de ce dernier diffère significativement du projet lascasien, d'une part, en ce qu'il propose que toutes les juridictions temporelles (il nomme celles d'Europe, d'Afrique, du monde ottoman, des Amériques, ainsi que les « Maures » et les « Juifs ») recouvrent leur privilège de souveraineté, tout en recevant une nouvelle obligation, celle de conseiller le monarque universel protecteur du christianisme. Cela est aussi une nouvelle obligation pour le roi espagnol d'écouter ses conseillers non-européens et non-chrétiens, donc de reconnaître leur droit, à l'intérieur de la sphère politique la plus élevée, d'influencer son gouvernement par le « dire-vrai », c'est-à-dire l'exerce de la *parrêsia*.

Finalement, revenons à la « fin de l'histoire » proposée par Ayala (abordée dans le chapitre I). Las Casas interprétait qu'en l'absence de la restitution et des réformes

³⁷⁷ *Ibid.*, p.52.

radicales du mode d'exercice de la souveraineté espagnole, le Royaume d'Espagne sera détruit par un châtement divin. De l'autre côté, si le roi espagnol remplit son devoir de restitution, l'antéchrist sera alors anéanti – à condition que *tous les Autochtones américains se soient convertis au christianisme*³⁷⁸. Cette réinterprétation de la tradition eschatologique du bas Moyen Âge (Joaquin de Flore) dans le contexte des Amériques est importante pour saisir la dimension théocentrique qui donne un sens au débat sur la réconciliation, et *une force surnaturelle* à la rhétorique de Las Casas et de Guaman Poma de Ayala :

Guaman Poma projects Bartolomé de las Casas's theoretical principles onto the historical narrative and incorporates throughout his work the elements of a final, eschatological framework by which the full realization of Christianity among the Indians can be achieved. [...] [I]t can be concluded that the incorporation of Las Casas's thought into Guaman Poma's work was nourished not only by his reading of the bishop of Chiapa's manuscripts but also by his admonitions about the destruction of Spain. These warnings had incorporated pseudo-Joachimian and pseudo-Isidorian elements that Guaman Poma very subtly included in his own book – to support his far-ranging project for colonial reform³⁷⁹.

5.8 Conclusion sur le dialogue décolonial interrompu et l'invention d'un projet politique transculturel

Pour conclure, ce que j'ai essayé de démontrer dans cette présentation, c'est d'abord que les mouvements de résurgences andins ont été les événements qui ont été reconnus par Las Casas qui traduira le sens et la légitimité de ces résistances autochtones dans la tradition juridique et philosophique occidentale. Ce fait reste largement ignoré dans les études lascasiennes, et une recherche rigoureuse reste à faire sur les transformations de

³⁷⁸ *Op. cit.*, Cárdenas-Bunsen, J. (2017). The Legal Foundations of Las Casas's Warnings on the Destruction of Spain...
Op. cit. Cárdenas Bunsen, J. (2015). Manuscript Circulation, Christian Eschatology, and Political Reform...

³⁷⁹ *Ibid.*, p.80-81.

la signification des résurgences autochtones dans le développement de l'idéologie de la réconciliation chez cet auteur.

Pour ce qui est de l'interprétation du lien entre Las Casas et Ayala comme « influences³⁸⁰ », je pense qu'il faut nuancer cette idée, ou du moins l'examiner de manière critique. Il faut être prudent avec le concept d'influence, puisqu'il risque de reproduire une linéarité eurocentrique dans la forme suivante : Las Casas produit rationnellement à l'intérieur de la tradition occidentale une doctrine de la réconciliation ; puis cette connaissance universaliste abstraite se diffuse et influence Guaman Poma de Ayala qui se l'approprie stratégiquement³⁸¹. Mignolo critique aussi cette lecture écrivant que le sens de la proposition « A influence B [...] [est différente de] B utilise [les idées de] A³⁸² ». À la place de voir soit l'influence de la structure symbolique andine sur Las Casas ou l'inverse, je propose de saisir cette relation intertextuelle comme le contact de deux visions du monde qui produit l'évènement d'une « coalescence argumentative³⁸³ » ouvrant un dialogue possible, une tradition transculturelle. Las Casas n'a sans doute pas appris à Guaman Poma de Ayala que les résurgences autochtones étaient légitimes, mais il a démontré que la tradition euro-chrétienne n'était pas totalement eurocentriques, qu'il y avait des groupes et une tradition juridique qui reconnaissent explicitement cette légitimité traditionnelle. Cette inter-reconnaissance ouvre la possibilité d'une tradition fondée sur le dialogue transcivilisationnel. C'est l'accord de deux visions du monde qui se situent aux pôles opposés de la différence coloniale, un missionnaire conseiller du roi et un Inca dont la parole est systématiquement niée par la société coloniale, sur un principe à la base de

³⁸⁰ « In other words, by “founding role” I do not mean only those, such as Las Casas, whose works influenced others, but also those, such as Guaman Poma, in whose works such influence is registered ». *Op. cit.*, Adorno, R. (2007). *Polemics of Possession in Spanish American Narrative*...p.16.

³⁸¹ Une critique du concept d'influence qui m'a inspiré provient du texte suivant : *op. cit.*, Henderson, J. S. Y. (2000). *Postcolonial Ghost Dancing: Diagnosing European Colonialism*...

³⁸² *Op. cit.*, Mignolo, W. (2011). *Crossing Gazes and the Silence of the “Indians”*: Theodor De Bry and Guaman Poma de Ayala...p.178.

³⁸³ Concept que l'on emprunte à *op. cit.*, Patrick Belanger, « Dialogic Potential in the Shadow of Canada's Indian Residential School System »...

la philosophie du droit américain : la restitution des formes d'autorité et de pouvoir autochtones est nécessaire pour fonder une société juste. L'intention des deux auteurs est opposée – Las Casas veut sauvegarder la légitimité de l'ordre symbolique européen en réformant le concept de souveraineté pouvant s'exercer dans les Amériques, tandis qu'Ayala veut sauvegarder la légitimité de l'ordre symbolique andin ; et c'est à partir de cette optique opposée qu'ils ont pu s'entendre sur les contradictions que devait dépasser leur monde commun, puis sur les moyens par lesquels une justice pourrait advenir, permettant d'arriver réciproquement à leurs différents buts. Las Casas n'a pas créé le paradigme de la décolonialité, au sens de Mignolo, mais il est parvenu à déconstruire juridiquement le paradigme eurocentrique qui empêchait l'écoute et la (re)connaissance des aspirations décoloniales des sociétés autochtones. L'exemple de ce contact des esprits détruit le mythe eurocentrique qui stipule qu'on ne peut pas vraiment comprendre l'altérité politique puisqu'on appartient à deux paradigmes ou visions du monde différentes ou parce qu'on a des intérêts matériels opposés. La réconciliation en tant que justice est un pont transculturel.

Le sens de cette transformation fondamentale de la sémiologie (dé)coloniale n'a toujours pas été reconnu – en relation au contexte contemporain – en tant que fondation ancestrale de la structure symbolique qui fut récemment actualisée par le projet de la réconciliation au Canada et de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones³⁸⁴. D'ailleurs, tout comme la proposition de restitution de Las Casas et d'Ayala, la proposition normative de la Déclaration des Nations Unies n'a toujours pas été constitutionnalisée dans le monde contemporain.

Ayala, malgré que ce droit ne lui fût pas reconnu dans le contexte colonial, exerça néanmoins, selon mon point de vue situé, une *parrêsia* contestant la légitimité du

³⁸⁴ Dans le rapport de la CVR, publié en 2015, il est écrit : « Nous continuons d'avoir la conviction que la Déclaration des Nations Unies [sur les droits des peuples autochtones] contient les principes et les normes nécessaires au rayonnement de la réconciliation dans le Canada du XXI^e siècle ». *Op. cit.*, Commission de vérité et réconciliation du Canada. (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir*...p.24.

colonialisme et ayant comme inspiration la construction d'un monde universellement juste qui ne serait plus basé sur la domination et l'oppression des vaincus, mais sur la restitution de leur légitimité traditionnelle et leur inclusion à la participation à la structure politique impériale. Il importe pour le monde contemporain, en regard à ce récit généalogique de la réconciliation transculturelle, d'entrer en dialogue et de créer des contacts avec les expressions autochtones contemporaines de *parrêsia*, dialogue qui pourrait, s'il se généralise et devient la norme, créer la condition de leur inclusion politique par la restitution de leurs formes traditionnelles d'autorité et de gouvernement et la réparation de leur pouvoir économique (condition de laquelle dépend la capacité de recréer leurs institutions).

Pour finir, je reviens sur l'interprétation par Walter Mignolo de la signification (opposée) de Las Casas et de Guaman Poma de Ayala. À propos de l'œuvre d'Ayala, Mignolo écrit :

On the basis of his “*nueva corónica*,” Waman Puma [...] recommended how to organize a “good government” on the ruins of the structure of *Tawantinsuyu*. His proposal suggested a convenient arrangement that included aspects of both Inca and Spanish forms of political and socio-economic organization. As far as the variety of Spanish and of Andean (Kechua and Aymara) concepts of life and of government co-existed, “buen gobierno” could have been neither exclusively Andean nor exclusively Spanish. If there were two “origins” co-existing, why would one of them rule over the other? [...] He understood that a particular way of social organization in the “Indias del Peru,” [...] would have to harmonize local ways of life and Spanish ways of life [...] Thus, Waman Puma initiated the paradigm of co-existence [...] while the Spaniards, deaf to it, overruled it with the paradigm of newness. To reduce both worlds to dogmatic binary opposition would be really to miss the point...³⁸⁵

³⁸⁵ *Op. cit.*, Mignolo, W. (2005). *The Idea of Latin America*...p.125-127.

Le problème pour Mignolo est que les vainqueurs ne sont pas ouverts au modèle de la *coexistence* des différents mondes culturels et politiques – problème qu’il subsume sous le concept de « colonialité » – la *décolonialité* et la *coexistence* deviennent alors la voie de la réconciliation pour Guaman Poma. Cependant, Mignolo omet d’inclure Las Casas à son horizon d’interprétation – puisque selon lui, Las Casas serait un représentant du paradigme de la colonialité³⁸⁶ – ce qui est problématique étant donné que le contenu de l’accord – le « convenient arrangement that included aspects of both Inca and Spanish forms of political and socio-economic organization » – n’est pas l’économie politique espagnole hégémonique au centre de laquelle se trouve l’institution de l’*encomienda*, mais plutôt la proposition de réconciliation par restitution que propose Las Casas dans son *Tratados de las doce dudas* qui émerge d’un demi-siècle d’expérience en Amérique, donc qui n’est pas simplement « espagnole ». Mignolo critique le fait que pour Las Casas, les « Indiens » qui n’étaient pas convertis au christianisme étaient considérés comme des « barbares », créant ainsi selon lui l’institution du racisme théologico-culturel, mais il montre lui-même dans un autre texte que dans le contexte du 16^e siècle, la majorité des paysans de la péninsule ibérique sont aussi désignés comme « barbares », étant donné qu’ils ne parlent pas la langue castillane, qui est un critère pour être considéré « civilisé » dans le processus de construction de la nation et de l’empire³⁸⁷. Le concept de « barbare » renvoie tout autant aux *conquistadores* et aux *encomenderos* dans les écrits de Las Casas – et donc à la compréhension qu’il a de son propre *ethos* passé (lorsqu’il était lui-même un *encomendero*). Le concept de « barbare » dans l’anthropologie lascasienne (*Apologética historia summaria*) ne visait donc *pas* à stigmatiser tous les non-Européens pour pérenniser la tyrannie des Espagnols, c’est plutôt un concept dont

³⁸⁶«I situate my argument within the decolonial paradigm of knowledge and understanding enacted by Waman Puma de Ayala [...] From the sixteenth-century Spanish missionary Bartolomé de las Casas [...] all we can read (or see in maps) about the place of the Americas in the world order is historically located from a European perspective that passes as universal. Certainly, [Las Casas] acknowledged that there was a world, and people, outside Europe. Indeed, both people and continents outside of Europe were overly present as “objects,” but they were absent as subjects and, in a way, out of history. They were, in other words, subjects whose perspectives did not count». *Ibid.*, p.XII.

³⁸⁷ *Op. cit.*, Mignolo, W. (2003), *The Darker Side of Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization...*p.39-41.

l'utilisation est hégémonique dans les réseaux humanistes espagnols et surtout, ce que Mignolo omet de mentionner, qui est au centre de la légitimation de la conquête militaire et de l'esclavagisme par Juan Ginés de Sepúlveda. Las Casas fera un long examen et une reconstruction chrétienne de ce concept aristotélicien (« babari ») pour réfuter les arguments de Sepúlveda en démontrant qu'il ne peut y avoir de légitimation de l'esclavagisme et de la conquête qu'à partir d'une interprétation erronée, d'une part de ce concept aristotélicien, et d'autre part, des sociétés autochtones³⁸⁸. Cet énorme travail de réfutation (qui réussit à faire censurer les écrits pro-esclavagistes et pro-conquêtes de Sepúlveda) est évacué de l'interprétation de Mignolo. L'aspect eschatologique et théologique de l'anthropologie lascasienne articulée autour du concept de *barbari negative*, qui signifie – en rapport à la doctrine pastorale de la conversion universelle du genre humain – que le « ce qui manque » aux peuples autochtones pour atteindre l'idéal d'humanité, à savoir la religion chrétienne, la langue espagnole, etc. n'est pas absolu, mais n'est en fait que relatif à la structure temporelle du monde – sera par ailleurs repris et développé par Guaman Poma, paradoxe qui n'est pas non plus reconnu par Mignolo, qui reproduit dans ce contexte herméneutique précis (relatif à la vision du monde de Las Casas et d'Ayala), malgré sa prétention contraire, une « opposition binaire dogmatique » qui relève du paradigme onto-épistémologique de la colonialité.

³⁸⁸ La réfutation qu'il fait de Sepúlveda, c'est-à-dire le texte de sa communication à Valladolid en 1550-1551 est contenue dans : Bartolomé de las Casas. (1992). *In Defense of the Indians*. (C. M. Stafford Poole, trad.). Dekalb Northern Illinois University Press.

CONCLUSION

En conclusion de ce mémoire, je reviendrai tout d'abord sur le premier chapitre, qui forme la problématique, en tentant d'éclaircir l'objet de cette recherche, ma question de recherche, et la manière dont j'y répons. Ensuite, je reviens sur les résultats de recherche relatifs aux chapitres suivants, en identifiant les concepts qui ont engendré les chemins interprétatifs et en précisant brièvement la perspective dialectique mobilisée pour l'interprétation. Pour finir, je discuterai de quelques limites épistémologiques que possède ce travail et dont j'ai pris conscience.

Qu'est-ce que la réconciliation?

L'idée d'ancrer cette recherche dans l'exploration de l'œuvre de Las Casas m'est apparue en relevant deux conflits d'interprétations et l'intuition de l'intrication onto-épistémique de ces débats : l'un sur le sens de l'œuvre de Las Casas, et l'autre sur l'orientation du projet de la réconciliation contemporain entre les Allochtones et les Peuples autochtones. J'ai posé l'hypothèse d'aborder l'œuvre de Las Casas comme une généalogie de la réconciliation dans les Amériques, car je sentais de fortes connexions entre ces deux phénomènes (l'œuvre de Las Casas et le projet contemporain de la réconciliation), préjugé qui a été, au fur et à mesure que je m'avançais dans la lecture de son œuvre que je croisais à la littérature sur la réconciliation contemporaine, validé et transformé en jugement. Au terme de cette exploration et de la rédaction de cette généalogie, j'ai pu enfin définir de manière précise mon objet de recherche, qui répond aussi, de façon circulaire (suivant en cela le « cercle herméneutique »), à la question de recherche, qui est : quelle est la signification et quel est le sens de l'œuvre de Las Casas aujourd'hui, dans l'ère de la réconciliation au Canada ? La notion de « cercle herméneutique » se réfère au processus dialectique de l'interprétation : le dialogue

entre les parties de l'œuvre et sa totalité. D'abord, la signification des parties repose sur nos préjugés quant à la signification de sa totalité, et en retour, l'examen de ses parties a pour conséquence de transformer notre interprétation du tout (en conservant certains préjugés légitimes, et en rejetant ceux qui ne se sont pas confirmés dans la lecture des textes). L'objet de cette recherche, dont la définition s'est éclaircie au fur et à mesure que les chapitres de ce mémoire prenaient forme, sont les conflits d'interprétation de la réconciliation exprimés dans l'œuvre de Las Casas et du devenir transculturel auquel son œuvre fut conviée, par le dialogue avec Guaman Poma de Ayala dans lequel elle fut interpellée. Or, nous interprétons ce conflit d'interprétation de la réconciliation dans l'œuvre de Las Casas comme étant l'expression de la structure historique qui informe le sens du devenir des Amériques.

Dans le but d'économiser des malentendus, je souhaite éclaircir cette hypothèse formant l'objet de recherche, ce qui, en retour, éclaircira la réponse à la question de recherche relative à la signification de son œuvre aujourd'hui. D'abord, la dialectique des orientations de la réconciliation ne forme pas la totalité, mais bien un fragment substantiel de la structure du devenir historique des Amériques. D'autre part, l'expression originare de cette structure dans l'évolution de l'œuvre de Las Casas n'éclaire pas non plus la totalité du conflit d'orientation de la réconciliation, mais un fragment fondamental, non pas tant en raison de son caractère originare, mais de son efficence historique et de la continuation de sa signification dans le monde contemporain, au sein duquel est actualisée (et transformée) cette structure agonistique du devenir sociétal subsumée sous le concept de réconciliation. Cette reconstruction « structurelle » de l'émergence de la réconciliation vise à réinterpréter et à (re)connaître ces textes fondateurs des sociétés et des identités américaines, à s'approprier réflexivement ce fragment de notre historicité transnationale et transculturelle. Plus que de simple « discours », je comprends ces textes comme étant l'expression de quatre problématisations qui expriment des contradictions « objectives » du monde américain : 1) le chapitre deux dévoile la problématisation du soi en rapport à la

communauté sociétale (possibilité d'une conscience réflexive des subjectivités dominantes) ; 2) le chapitre trois dévoile la problématique du gouvernement colonial notamment en regard de ses obligations biopolitiques ; 3) le troisième chapitre dévoile la fragilité et l'ambiguïté d'un sujet éthique qui entre en opposition avec la colonialité des sphères juridique, économique, politique et religieuse ; 4) finalement, le chapitre quatre dévoile la problématisation de la souveraineté juridico-politique, de sa contingence et de son caractère arbitraire (et la possibilité de sa transformation!).

Dans une perspective dialectique qui questionne le *devenir*, le sens historique des Amériques dépend de sa mise en récit culturelle et politique, puisque le passé n'a pas de sens en soi mais seulement à travers sa mise en intrigue en relation au présent. Il y a, dans ce geste de retour vers le passé, une aspiration à un avenir possible, unimaginable dans ses formes précises, mais qu'on peut néanmoins connaître, bien qu'indirectement et de manière spéculative, en reconstruisant les indices de notre passé qui semblent l'appeler.

Bien entendu, la reconnaissance de cette structure agonistique ancestrale n'éclaire pas directement le sens de son actualisation contemporaine, ni de son avenir – ce serait une interprétation structuraliste (ahistorique) – puisque les conceptions de la réconciliation qui ont orienté, qui orientent, et qui orienteront notre société relèvent de la contingence, de contraintes et de possibles historiquement spécifiques ainsi que de la liberté des collectivités humaines. Cela signifie qu'une structure de la réconciliation ayant orienté le passé ne pourrait se reproduire à un autre moment historique, puisque toutes les époques relèvent de possibles et d'un devenir qui leur sont spécifiques. Il s'agit d'interprétations, au pluriel, de la réconciliation qui orientent, puisque c'est une structure agonistique relationnelle qui constitue le devenir (conflictuel) de notre société. Toute structuration relève d'une complexité, à la fois intensive et extensive, qui lui est propre et qu'il importe d'interpréter à partir de ses manifestations spécifiques. L'avenir de notre époque ne repose pas sur la même structure agonistique à laquelle

était confrontée Las Casas, heureusement. Cela signifie que l'interprétation du sens de l'œuvre de Las Casas pour notre époque et en regard de l'ère de la réconciliation doit être située, d'abord, au niveau de sa valeur heuristique, en tant que médiation historique possédant certains repères cognitifs, normatifs, rhétoriques, esthétiques, éthico-politiques et juridiques pour nous situer historiquement, définir réflexivement notre subjectivité historiquement ancrée, et pour juger de l'orientation de notre société en regard à ces repères historico-normatifs. Cette définition du sens de l'œuvre de Las Casas en tant que valeur heuristique signifie que la signification de son œuvre reste ouverte à de nouvelles interprétations et à de nouveaux débats constructifs.

Un danger herméneutique serait, par exemple, de projeter dans le monde contemporain la dimension théologique du pathos de la réconciliation. En regard au chapitre II, je ne pense pas qu'on puisse réduire le phénomène contemporain de la « culpabilité blanche » au « pathos de la rédemption » qu'étudie ce chapitre car, bien qu'il y ait des liens significatifs, ces deux formes de subjectivités demeurent séparées de plusieurs siècles et déclinent leur sens dans des contextes symboliques fort différents³⁸⁹. La signification d'origine d'un phénomène historique ne pourrait être traduite en une essence transhistorique.

D'autre part, il serait malheureux d'interpréter l'actualisation contemporaine du projet de la réconciliation comme étant la répétition d'une *aporie* puisque, d'une part, les œuvres de Las Casas et de Guaman Poma de Ayala auraient échoué à réconcilier leur monde et que, d'autre part, l'idéologie de la colonialité se nourrit aussi du concept de

³⁸⁹ En regard au chapitre III, les contradictions biopolitiques de la réconciliation contemporaine ne sont pas non plus, aujourd'hui, les mêmes qu'au 16^e siècle. En regard au chapitre IV, les risques et modalités liés à l'exercice de la *parrésia* pour la réconciliation, bien qu'il existe toujours des risques lorsqu'on confronte le statu quo, ne sont plus les mêmes, du moins dans le contexte de la société canadienne. Finalement, en regard au chapitre V, l'horizon de la guerre civile décoloniale (abordé par Las Casas) – qui était toujours dominant dans le contexte de la décolonisation d'après-guerre – semble s'être transformé à l'époque contemporaine pour une orientation de la réconciliation prenant appui à l'intérieur, et visant à réformer – superficiellement ou radicalement, c'est l'histoire qui nous en informera – les ordres constitutionnels des sociétés de droit.

réconciliation. Il faut répondre à cette objection que Las Casas et Ayala ont néanmoins transformé l'ordre symbolique du monde, ils constituent aujourd'hui des événements-institutions de notre passé transnational. Penser le retour éternel de la même structure aporétique reviendrait à réifier la structure historique du monde en un mythe relevant de la nécessité, c'est-à-dire de la Nature. Malgré le fait que toute notre interprétation de l'œuvre de Las Casas repose sur le chemin que lui a fait prendre le *pathos* de la réconciliation (avec Dieu), d'un point de vue sociologique, et en regard au monde contemporain, ce pathos né d'une peur divine n'a certainement plus une place dominante dans les visions du monde contemporaines en rapport au 16^e siècle. C'est pourquoi, au cours de ce mémoire, je me suis surtout intéressé à la signification juridique, sociale et psycho-affective de la loi divine (et du pouvoir pastoral), et moins à sa dimension proprement théologique. Néanmoins, il y aura toujours une connotation mythique qui restera accolée au concept de réconciliation. C'est ici que l'herméneutique du soupçon s'avère primordiale pour interpréter de manière *historique* le devenir de la réconciliation. Selon Stuart Hall, il importe de résister contre toute formes symboliques – d'origine religieuse ou séculaire – de réification qui articule la subjectivité à une origine immuable – telle que le lieu de naissance, la « race », le genre, etc. – ainsi qu'à une fin *a priori* ou un parcours nécessaire. Ainsi, Hall développe une prudence dans sa réflexion herméneutique en rapport à la structure narrative de la réconciliation dans la culture américaine :

[P]articulièrement la version « Ancien Testament » de ce retour qui est à l'œuvre : on dresse un parallèle avec le « peuple élu » arraché à sa terre par la violence pour être réduit en esclavage en Égypte, ses souffrances à Babylone, la voie tracée par Moïse à l'Exode, le *movement of Jah people* cher à Bob Marley, et enfin le retour à la Terre promise. C'est le grand récit de libération du Nouveau Monde [...] Avec toute la puissance dont les mythes sont porteurs pour construire les imaginaires, celui-ci a donné sa forme aux luttes des esclaves pour devenir des hommes et des femmes libres, donner du sens à nos vies et à nos luttes, à nos pertes et à nos histoires oubliées. Cependant, les mythes fondateurs deviennent dangereux dès l'instant où ils sont traduits en termes politiques, comme nous le rappelle

en permanence le destin du peuple palestinien. Les mythes ont la structure anachronique et cyclique de la double inscription : leur pouvoir rédempteur réside dans le futur. Mais les mythes « travaillent » en suturant leurs fins à leurs commencements, leurs futurs à leurs origines. Le temps narratif des mythes est circulaire – il « transforme l’histoire en nature », comme l’a écrit Roland Barthes. Cependant, le temps de l’histoire n’est pas linéaire mais successif, si bien que les questions d’identité [...] ne peuvent pas être pensées sur un mode téléologique : [...] l’identité reste, implacablement, une question historique³⁹⁰.

En regard de cette citation, le sens de l’œuvre de Las Casas pour l’ère de la réconciliation trouve une définition plus précise : il importe d’avoir un rapport réflexif à cette œuvre classique puisque que la reconnaissance de cet évènement constitutif de notre historicité permet de traduire la temporalité cyclique (théologique, métaphysique ou mythique) attachée à l’historicité du concept de réconciliation en une *histoire* de ce concept – avec sa complexité infinie, ses paradoxes, ses contradictions, les dangers qu’il implique, etc. – et ainsi sortir de la nécessité naturelle pour rejoint la contingence historique : la possibilité d’un dialogue critique avec nos contemporains sur notre passé, qui repose sur un dialogue anachronique avec ce passé d’abord étranger, dont le sens a été actualisé et qui est redevenu familier. Las Casas a amorcé le processus de sécularisation du concept de réconciliation, et le but de ce mémoire était de continuer cet œuvre de rationalisation scientifique de ce concept d’origine mythique. Si le *telos* de l’œuvre de Las Casas est parvenu à dépasser quelques contradictions (et à en médiatiser d’autres par le recours à une fin de l’histoire mythique) et à acquérir une signification transculturelle, le *telos* du devenir de notre société est contingent, reste à réaliser, et il faut reconnaître cette orientation que prend le projet agonistique de la réconciliation ne parviendra peut-être jamais à réaliser sa fin. Bref, il n’y a aucune garantie liée au devenir des sociétés.

³⁹⁰ Hall, S. (2013), *Identités et cultures 2. Politiques des différences*. Paris: Éditions Amsterdam, p.79.

Les différentes orientations de la réconciliation dans les transformations de l'œuvre de Las Casas : interprétation des résultats de recherches

D'abord, le chapitre II – « DE LA « CONVERSION » DE LAS CASAS : ÉMERGENCE DU PATHOS DE LA RÉCONCILIATION AMÉRICAIN » – explore le sens de la transformation originaire de la subjectivité de Las Casas à partir sa conversion d'*encomendero* qui le mènera vers son nouveau rôle administratif de « protecteur universel des Indiens ». Implicitement, c'était une manière d'explorer, à partir d'une réflexion dans cette médiation historique, une question initiale que je me posais en relation avec l'ère de la réconciliation contemporaine au Canada : comment une société qui a institué un génocide culturel peut-elle, en moins d'un siècle, se retourner et vouloir se réconcilier avec les Peuples autochtones et respecter leurs cultures ? J'avais comme hypothèse que l'institutionnalisation, par le gouvernement étatique, de l'ère de la réconciliation, n'était pas arbitraire, car bien entendu cette promulgation fut d'abord et avant tout motivée en réponse aux revendications (notamment juridique) des peuples autochtones en relation aux traumatismes contemporains produit par la politique coloniale des pensionnats, mais qu'elle devait aussi nécessairement refléter les aspirations de la société dominante allochtone, donc serait l'expression d'un *pathos* ou d'une subjectivité de la réconciliation qui permettait une relative entente – de part et d'autre de la différence coloniale – sur la légitimité d'un tel projet. Comme je l'ai abordé dans le chapitre I (1.3), le concept de réconciliation était, dès le 16^e siècle, un concept hégémonique structurant le sens du devenir historique des Amériques, dans un contexte onto-épistémique providentiel, théologique et eurocentrique, caractérisé par l'idéologie du devoir de conversion universelle des Peuples autochtones au Christianisme, exprimé dans le document juridique *inter caetera* de 1493. L'origine de la réconciliation ne se situe donc pas dans l'œuvre de Las Casas. Cette dernière doit plutôt est comprise comme une réflexion critique qui conteste l'interprétation coloniale de la réconciliation et qui explore de manière pragmatique d'autres orientations possibles. Cette exploration pragmatique et

réformiste qui mène Las Casas à imaginer et à mettre à l'essai différentes orientations de la réconciliation est conçue dans une perspective dialectique comme tentative de médiation (dans le chapitre V, portant sur son œuvre de maturité, il s'agira plutôt d'une tentative de *dépassement*) des contradictions que ces transformations reproduisent. Chacun des chapitres analyse et interprète en fait à chaque fois une « conversion » spécifique de l'ethos et du rapport au monde de Las Casas. Trois contradictions majeures sont à l'origine des réformes (ou conversions) envisagés par Las Casas qui motivent ses processus de redéfinitions de l'orientation de la réconciliation. D'abord, le pathos originaire causé par la vérité historico-juridique délivrée dans le forum du sacrement de pénitence et de réconciliation : que le colonialisme entre en contradiction avec le Salut divin des colonialistes, pour deux raisons. D'abord, la réduction à l'esclavage et le génocide des Peuples autochtones constituent des violations de la loi divine (« Aime ton prochain » et « Ne tue pas »). La deuxième contradiction, qui est la cause de la première, relève quant à elle de la loi naturelle qui stipule que l'autorité spirituelle du christianisme ne renverse pas les formes instituées d'autorité temporelle païenne. La troisième contradiction relève de l'orientation hégémonique de la réconciliation pastorale qui pose comme fin de l'histoire la conversion universelle des Peuples autochtones au christianisme, ce qui entre en contradiction avec la réalité que constitue la permanence des formes symboliques, des formes onto-épistémiques, des mœurs, des formes de subjectivités et des rituels traditionnels autochtones. L'enjeu de l'interprétation des textes était donc la reconstruction du sens des (trans)formations de l'orientation du projet de la réconciliation (en référence à ses trois contradictions que l'on peut subsumer sous le concept d'eurocentrisme), et de dévoiler en interprétant de manière réflexive la (re)définition de ses différentes orientations, en m'appuyant entre autres sur la théorie de la (dé)colonialité pour en actualiser la signification dans le contexte contemporain.

La perspective conceptuelle qui a guidé la mise en récit (reconstruction du sens) de la « conversion » de Las Casas, est la structure suivante : pouvoir pastoral (axe du

pouvoir), *parrêsia* (axe de la vérité) et *pathos* (axe de la subjectivité). C'est une *parrêsia confessionnelle* (comme défi au sommeil de la conscience coloniale) imbriquée dans le rituel de la confession (et de l'espace-temps du pouvoir pastoral) qui a provoqué chez Las Casas la motivation (*pathos* basé sur la crainte de la damnation) de réformer son comportement et son statut social d'*encomendero* dans le but de se réconcilier avec Dieu. Cette partie du mémoire peut être interprétée comme l'avènement d'une problématisation allochtone de la réconciliation, à partir de la dialectique entre la vérité (comme performance rituelle qui confronte l'aveuglement de la conscience par la reconnaissance de l'historicité individuelle et collective du monde de la vie colonial euroaméricain), les relations entre le pouvoir pastoral et les contre-conduites pastorales à l'intérieur de l'hégémonie coloniale, et les transformations des formes de subjectivité dans ce contexte, qui peuvent, comme c'est le cas pour Las Casas, s'ouvrir au questionnement de l'ordre colonial en place, ou, dans le cas général de ses concitoyens colonialistes, organiser une résistance conservatrice pour empêcher la suspension de la naturalité et la mise en question de l'ordre colonial. Cette manière d'interpréter la conversion lascasienne visait en outre à rompre avec le mythe du « libre arbitre » et d'une conversion miraculeuse caractérisée, dans une conception dualiste (chrétienne) toujours dominante dans l'historiographie lascasienne, par la transformation subite d'un ethos colonialiste diabolique à un ethos décolonial chrétien provoqué par la lecture de la Bible... De plus, ce chapitre et les deux suivants visaient à démontrer que le *pathos* de la réconciliation n'équivaut pas nécessairement à la volonté de décoloniser le monde de la vie américain. Il m'importait alors de questionner les transformations subséquentes de la conception de la réconciliation chez Las Casas pour comprendre comment ce *pathos*, d'abord ancré dans cette dynamique théologique et eurocentrique, deviendra un demi-siècle plus tard, dans l'œuvre de maturité de Las Casas, ouvert à la reconnaissance des résurgences autochtones et proposera juridiquement la restitution de leur souveraineté.

Le troisième chapitre – « DE LA LIBERTÉ DES INDIENS ET DE LA FAÇON DONT CES DERNIERS DEVAIENT ÊTRE GOUVERNÉS » : STRUCTURATION DU COLONIALISME MODERNE DANS LE *MEMORIAL* de 1516 – explore la deuxième « conversion » de l’ethos de la réconciliation chez Las Casas, qui va dans le sens réformiste d’une restructuration idéologico-administrative du colonialisme. La structure conceptuelle qui guida mon chemin interprétatif se compose de l’articulation des concepts suivants : gouvernementalisation (transformation/sécularisation du pouvoir pastoral), biopouvoir/nécropouvoir, division raciale du travail. Ce chapitre démontre l’articulation entre la réconciliation (pastorale) – motivée par la nécessité de freiner la dynamique génocidaire qui met en danger le fondement économique de l’empire – et la mise sur pied de dispositifs ethnocidaires, par l’invention d’une rhétorique étatique coloniale « humanitariste » et « civilisatrice » qui s’appuie concrètement sur la construction de réserves (qui implique le déplacement des collectivités, l’appropriation de leur territoire et la destruction de leur économie et de leur structure sociale traditionnelle, etc.), d’hôpitaux, la distribution de nourriture, de vêtement, etc. L’interprétation des résultats de ce chapitre démontre l’articulation entre, d’une part la régulation coloniale de la vie biologique des colonisés, nécessité de les « faire vivre » qui répond, d’autre part, à la dépossession des moyens de reproductions/destruction des institutions de ses collectivités (génocide culturel). Cette première réorientation de l’ethos de la réconciliation lascasien visait à médiatiser les contradictions ayant trait, d’une part, à la loi divine qui proscriit l’esclavage et le génocide, d’autre part, à la loi naturelle qui proscriit la dépossession des souverainetés païennes pacifiques, et enfin, au droit canon qui oblige la conversion des païens. Il proposera, pour la première, de nationaliser, à travers une gestion administrative centralisée, leur exploitation (et d’abolir la propriété privée tyrannique des *encomiendas*, qui serait la cause du génocide). Cette disposition centralisée serait temporaire, puisqu’il envisage que les « Indiens civilisés » qui se soumettront à l’ordre colonial pourront éventuellement se gouverner eux-mêmes (*indirect rule*), droit d’auto-administration médiatisant la seconde contradiction évoquée. En outre, ce plan de faire

vivre les colonisés, c'était pour les convertir et sauver leurs âmes, condition de la légitimité de la souveraineté espagnole (en référence à la bulle *inter caetera*). Pour que les Espagnols puissent accéder à leur rédemption, Las Casas propose finalement de demander une indulgence au Pape pour les actions diaboliques des colonialistes espagnols.

Le quatrième chapitre – SOTÉRIOLOGIE DE LA RESTITUTION ET CONTRE-CONDUITE PASTORALE DANS LE *CONFESIONARIO* – reconstruit les transformations subséquentes de l'ethos et de l'orientation de la réconciliation dans les écrits de Las Casas jusqu'à son *Confessionario* de 1552, comme généalogie de l'orientation restitutive et réparatrice de la réconciliation. Les concepts organisant ce chapitre sont ceux de *parrêsia* et de contre-conduite pastorale. Ce chapitre reconstruit l'avènement d'une sotériologie (doctrine du Salut) de la restitution, qui émerge dans un traité missiologique de 1527 (qui transformera le droit canon, puisqu'il influencera la publication de la bulle *sublimis deus*) jusqu'au traité pastoral *Confessionario*. J'interprète ce traité comme tentative de constituer un contre-pouvoir pastoral qui conteste de manière frontale la structure régaliiste de l'Église américaine réduite à un domaine de l'administration étatique coloniale. Las Casas vise à réaffirmer l'autonomie du gouvernement spirituel chrétien, dans le contexte de la révocation des *Lois Nouvelles* en réponse à la désobéissance généralisée des euroaméricains, et dans le but de mettre en œuvre la doctrine de la réconciliation comme restitution. L'*ethos* de Las Casas se transforma en une praxis *parrésiastique* visant à confronter l'« aveuglement de conscience » qui était exprimé dans les mœurs génocidaires de la société coloniale et de ses institutions et tentant d'obliger, dans le forum du sacrement de pénitence et de réconciliation, la restitution des biens volés et détruits par les colonialistes. Cette *parrêsia* sera inefficente, puisque les colonialistes, animé par leurs intérêts matériels, ne seront pas ouverts à accepter ce défi spirituel. Las Casas conceptualise son autorité d'évêque (et son éthique) comme émanant directement de Dieu, signifiant que cette nouvelle subjectivité, toujours animée par le *pathos de la réconciliation*, n'est plus liée

à l'obéissance qu'il devait, dans le paradigme régaliste, au roi et à ses magistrats civils (*Raison d'État*), ni même au Pape. Bien que ce fondement pastoral demeure (le pathos de la réconciliation avec Dieu), l'idéologie de la réconciliation semble s'éloigner d'une rationalisation théologique et amorcer une sécularisation se métamorphosant en doctrine juridique qui instille une contradiction sociétale par la confrontation d'une contre-conduite pastorale au pouvoir civil, royal et ecclésial. La dynamique de la réconciliation n'équivaut plus à une conciliation ou harmonisation de la société coloniale (comme dans le *Memorial*), mais vise plutôt la contestation dans le but de déstabiliser cet ordre, pour le réformer. Il ne s'agit pas encore, à cette étape du parcours de la réconciliation lascasienne, de reconnaître l'altérité autochtone dans son autonomie et dans son droit de faire société, mais plutôt de concevoir une forme de justice réparatrice dont la modalité est l'intégration des « dépossédés » à l'ordre colonial (en leur reconnaissant des droits de possessions d'« Indiens » en tant que libre vassaux). Cette forme de la réconciliation est eurocentrique puisque le (contre-)pouvoir pastoral des Ordres religieux se hisse au niveau de juge, mais ne reconnaît pas les institutions précoloniales, donc la possibilité d'une société pluraliste.

Enfin, le cinquième chapitre – L'ÉMERGENCE D'UNE TRADITION JURIDIQUE TRANSCULTURELLE DE LA RÉCONCILIATION : LE DIALOGUE ENTRE LAS CASAS ET GUAMAN POMA DE AYALA – reconstruit les transformations de l'ethos et de l'orientation de la réconciliation dans son œuvre de maturité et interprète ces transformations comme ouverture au dialogue transculturel, en reconnaissant l'entente relative qui liera cette orientation de la réconciliation – comme restitution de la souveraineté temporelle des Peuples autochtones – à celle proposée par Guaman Poma de Ayala un demi-siècle plus tard. Les concepts guidant l'interprétation de ce chapitre sont les suivants : tradition, juridicité, autorité (et auteur), dialectique de la reconnaissance, transculturation et *parrêsia*.

Cette entente entre Las Casas et Guaman Poma de Ayala est interprétée comme « coalescence argumentative » faisant advenir une tradition transculturelle de la réconciliation dans les Amériques, un projet de justice créant un pont permettant l'émergence d'un dialogue possible d'une part et d'autre de la différence coloniale. Cette orientation (transculturelle) de la réconciliation semble être la tentative la plus (dia)logique pour dépasser la contradiction coloniale relative à la loi naturelle et à la loi divine. Cependant, nous avons montré que malgré le fait que Las Casas réfute la doctrine de la conversion forcée au christianisme, lui et Guaman Poma de Ayala ne dérogeront toutefois pas de l'idée eschatologique (doctrine de la fin de l'histoire) de la conversion universelle comme condition à une coexistence pacifique de différentes souverainetés. Cela signifie que cette origine du dialogue et de la tradition juridique transculturelle de la réconciliation ne dépasse pas le paradigme de l'eurocentrisme en médiatisant, par la projection vers un horizon eschatologique (utopique), la contradiction pastorale de la conversion universelle.

Les limites épistémologiques

Les limites de ce mémoire sont nombreuses. D'une part, penser à la réconciliation à partir des écrits de Las Casas – donc de la tradition culturelle euroaméricaine – paraissait contre-intuitif et paradoxal, car comme l'écrivait Audre Lorde : « [l]es outils du maître ne peuvent détruire pas la maison du maître³⁹¹ ». Cependant, comme le souligne judicieusement Leanne Simpson, depuis une perspective autochtone, il n'importe pas seulement de critiquer le colonialisme, il faut aussi commencer à imaginer et à construire une nouvelle société basée sur des principes différents,

³⁹¹ Cité dans Op. cit., Simpson, L. (2016). *Dancing on our Turtle's Back. Stories of Nishnaabeg Re-creation, Resurgence and a New Emergence...*p. 32.

principes dont il importe de trouver dans les traditions qu'on habite³⁹². Ceci est aussi vrai dans une perspective euroaméricaine. Comme l'écrit Taiaiake Alfred :

Exposing the mindset that perpetuates “benevolent” colonialism [...] urges settlers to take responsibility for decolonizing themselves and their country [...] Words must be accompanied by concrete action at all levels of Canadian society. If such actions are to be transformative, they cannot be predicated on good intentions but must be rooted instead in a fundamental recognition of the human dignity and right to freedom of self-determining Indigenous peoples³⁹³.

J'interprète cette citation comme suit : la décolonisation dépend de la reconnaissance, par les Euro-américains, de leurs altérités autochtones. Cette reconnaissance, pour qu'elle soit formatrice, ne doit pas être instrumentale, mais doit être *enracinée*, c'est-à-dire provenir d'une réinterprétation radicale de la société et de l'identité euroaméricaine : elle requiert une réinterprétation profonde de soi, qui doit passer par une réappropriation de notre passé collectif solipsiste et sa traduction en passé relationnel, condition d'un dialogue politique significatif pour un avenir commun. L'œuvre de Las Casas était l'évènement du passé par lequel je pouvais ressaisir, d'une manière réflexive, mon historicité euroaméricaine et trouver une forme de sagesse traditionnelle qui, en s'ouvrant à l'écoute et à la (re)connaissance de l'altérité autochtone, propose de transformer radicalement la société pour la justice. En tant que Québécois d'origine européenne, me pencher sur la tradition euroaméricaine de la réconciliation s'avérait logique, en outre, en référence à la théorie épistémologique du point de vue situé.

Une autre limite épistémologique importante est que j'ai seulement parlé de la perspective des hommes euroaméricains, j'ai abordé brièvement la perspective d'un

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Op. cit.*, Taiaiake, A. (2010). Foreword...p.X.

homme inca, mais les femmes restent un sujet politique absent de cette étude, tout comme les sujets politiques afro-américains et asiatique-américains, qui sont des éléments fondamentaux pour saisir la structure du processus de transculturation des Amériques depuis le 16^e siècle. Ces trois subjectivités politiques constituent des angles morts de cette étude, mais devrait être pris en compte pour saisir l'ensemble de la structure historique de la réconciliation qui informe le sens du devenir des Amériques, qui ne se réduit pas à une structure binaire (Allochtones/Autochtones).

Pour finir, l'originalité de cette généalogie de la réconciliation est sa perspective transnationale. Ce décentrement – historique et géographique – a été bénéfique pour élargir l'horizon de ma finitude subjective et collective, en reconnaissant un ensemble de contradictions partagées historiquement par les sociétés ainsi que les subjectivités américaines (le fait que toutes ses sociétés se soient construites sur le génocide des Peuples autochtones en est la manifestation la plus évidente). Cependant, une limite importante est impliquée par cette perspective transnationale : l'absence de la perspective nationale canadienne à propos de laquelle je m'interrogeais. C'est sans doute la limite qui m'affecte le plus, car j'ai décidé d'orienter en ce sens (me pencher sur mon contexte local) mon travail de recherche doctoral.

ANNEXE A

EXTRAITS SÉLECTIONNÉS DE LA DÉCLARATION DES NATIONS UNIES SUR LES DROITS DES PEUPLES AUTOCHTONES

La Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones stipule :

Affirmant que les peuples autochtones sont égaux à tous les autres peuples, tout en reconnaissant le droit de tous les peuples d'être différents [...]

Affirmant en outre que toutes les doctrines, politiques et pratiques qui invoquent ou prônent la supériorité de peuples ou d'individus en se fondant sur des différences d'ordre national, racial, religieux, ethnique ou culturel sont racistes, scientifiquement fausses, *juridiquement sans valeur*, moralement condamnables et socialement injustes [...]

Préoccupée par le fait que les peuples autochtones ont subi des injustices historiques à cause, entre autres, de la colonisation et de la dépossession de leurs terres, territoires et ressources, ce qui les a empêchés d'exercer, notamment, leur droit au développement conformément à leurs propres besoins et intérêts [...]

Consciente de la nécessité urgente de respecter et de promouvoir les droits intrinsèques des peuples autochtones, qui découlent de leurs structures politiques, économiques et sociales et de leur culture, de leurs traditions spirituelles, de leur histoire et de leur philosophie, en particulier leurs droits à leurs terres, territoires et ressources [...]

Proclame solennellement la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, dont le texte figure ci-après, qui constitue un idéal à atteindre dans un esprit de partenariat et de respect mutuel [...]

Article 3

Les peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel. [...]

Article 5

Les peuples autochtones ont le droit de maintenir et de renforcer leurs institutions politiques, juridiques, économiques, sociales et culturelles distinctes, tout en conservant le droit, si tel est leur choix, de participer pleinement à la vie politique, économique, sociale et culturelle de l'État. [...]

Article 7

[...] 2. Les peuples autochtones ont le droit, à titre collectif, de vivre dans la liberté, la paix et la sécurité en tant que peuples distincts et ne font l'objet d'aucun acte de génocide ou autre acte de violence, y compris le transfert forcé d'enfants autochtones d'un groupe à un autre.

Article 8

1. Les autochtones, peuples et individus, ont le droit de ne pas subir d'assimilation forcée ou de destruction de leur culture.

2. Les États mettent en place des mécanismes de prévention et de réparation efficaces visant :

a) Tout acte ayant pour but ou pour effet de priver les autochtones de leur intégrité en tant que peuples distincts, ou de leurs valeurs culturelles ou leur identité ethnique ;

b) Tout acte ayant pour but ou pour effet de les déposséder de leurs terres, territoires ou ressources [...]

e) Toute forme de propagande dirigée contre eux dans le but d'encourager la discrimination raciale ou ethnique ou d'y inciter. [...]

Article 13

1. Les peuples autochtones ont le droit de revivifier, d'utiliser, de développer et de transmettre aux générations futures leur histoire, leur langue, leurs traditions orales, leur philosophie, leur système d'écriture et leur littérature, ainsi que de choisir et de conserver leurs propres noms pour les communautés, les lieux et les personnes.

2. Les États prennent des mesures efficaces pour protéger ce droit et faire en sorte que les peuples autochtones puissent comprendre et être compris dans les procédures politiques, juridiques et administratives, en fournissant, si nécessaire, des services d'interprétation ou d'autres moyens appropriés.

Article 14

1. Les peuples autochtones ont le droit d'établir et de contrôler leurs propres systèmes et établissements scolaires où l'enseignement est dispensé dans leur propre langue, d'une manière adaptée à leurs méthodes culturelles d'enseignement et d'apprentissage. [...]

3. Les États, en concertation avec les peuples autochtones, prennent des mesures efficaces pour que les autochtones, en particulier les enfants, vivant à l'extérieur de leur communauté, puissent accéder, lorsque cela est possible, à un enseignement dispensé selon leur propre culture et dans leur propre langue.

Article 15

1. Les peuples autochtones ont droit à ce que l'enseignement et les moyens d'information reflètent fidèlement la dignité et la diversité de leurs cultures, de leurs traditions, de leur histoire et de leurs aspirations.

2. Les États prennent des mesures efficaces, en consultation et en coopération avec les peuples autochtones concernés, pour combattre les préjugés et éliminer la discrimination et pour promouvoir la tolérance, la compréhension et de bonnes

relations entre les peuples autochtones et toutes les autres composantes de la société. [...]

Article 20

1. Les peuples autochtones ont le droit de conserver et de développer leurs systèmes ou institutions politiques, économiques et sociaux, de disposer en toute sécurité de leurs propres moyens de subsistance et de développement et de se livrer librement à toutes leurs activités économiques, traditionnelles et autres.

2. Les peuples autochtones privés de leurs moyens de subsistance et de développement ont droit à une indemnisation juste et équitable.

Article 21 [...]

2. Les États prennent des mesures efficaces et, selon qu'il conviendra, des mesures spéciales pour assurer une amélioration continue de la situation économique et sociale des peuples autochtones. Une attention particulière est accordée aux droits et aux besoins particuliers des anciens, des femmes, des jeunes, des enfants et des personnes handicapées autochtones. [...]

Article 23

Les peuples autochtones ont le droit de définir et d'élaborer des priorités et des stratégies en vue d'exercer leur droit au développement. En particulier, ils ont le droit d'être activement associés à l'élaboration et à la définition des programmes de santé, de logement et d'autres programmes économiques et sociaux les concernant, et, autant que possible, de les administrer par l'intermédiaire de leurs propres institutions. [...]

Article 26

1. Les peuples autochtones ont le droit aux terres, territoires et ressources qu'ils possèdent et occupent traditionnellement ou qu'ils ont utilisés ou acquis.

2. Les peuples autochtones ont le droit de posséder, d'utiliser, de mettre en valeur et de contrôler les terres, territoires et ressources qu'ils possèdent parce qu'ils leur appartiennent ou qu'ils les occupent ou les utilisent traditionnellement, ainsi que ceux qu'ils ont acquis. [...]

Article 28

1. Les peuples autochtones ont droit à réparation, par le biais, notamment, de la restitution ou, lorsque cela n'est pas possible, d'une indemnisation juste, correcte et équitable pour les terres, territoires et ressources qu'ils possédaient traditionnellement ou occupaient ou utilisaient et qui ont été confisqués, pris, occupés, exploités ou dégradés sans leur consentement préalable, donné librement et en connaissance de cause.

2. Sauf si les peuples concernés en décident librement d'une autre façon, l'indemnisation se fait sous forme de terres, de territoires et de ressources équivalents par leur qualité, leur étendue et leur régime juridique, ou d'une indemnité pécuniaire ou de toute autre réparation appropriée. [...]

Article 32

1. Les peuples autochtones ont le droit de définir et d'établir des priorités et des stratégies pour la mise en valeur et l'utilisation de leurs terres ou territoires et autres ressources.

2. Les États consultent les peuples autochtones concernés et coopèrent avec eux de bonne foi par l'intermédiaire de leurs propres institutions représentatives, en vue d'obtenir leur consentement, donné librement et en connaissance de cause, avant l'approbation de tout projet ayant des incidences sur leurs terres ou territoires et autres ressources, notamment en ce qui concerne la mise en valeur, l'utilisation ou l'exploitation des ressources minérales, hydriques ou autres. [...]

Article 37

1. Les peuples autochtones ont droit à ce que les traités, accords et autres arrangements constructifs conclus avec des États ou leurs successeurs soient reconnus et effectivement appliqués, et à ce que les États honorent et respectent lesdits traités, accords et autres arrangements constructifs. [...]

Article 43

Les droits reconnus dans la présente Déclaration constituent les normes minimales nécessaires à la survie, à la dignité et au bien-être des peuples autochtones du monde. [...]

Article 46

1. Aucune disposition de la présente Déclaration ne peut être interprétée comme impliquant pour un État, un peuple, un groupement ou un individu un droit quelconque de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte contraire à la Charte des Nations Unies, ni considérée comme autorisant ou encourageant aucun acte ayant pour effet de détruire ou d'amoinrir, totalement ou partiellement, l'intégrité territoriale ou l'unité politique d'un État souverain et indépendant. [...]

3. Les dispositions énoncées dans la présente Déclaration seront interprétées conformément aux principes de justice, de démocratie, de respect des droits de l'homme, d'égalité, de non-discrimination, de bonne gouvernance et de bonne foi.³⁹⁴

³⁹⁴ *Op. cit.*, Assemblée générale des Nations Unies. (2007). Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones... Mes italiques.

BIBLIOGRAPHIE

- Abbott, D. P. (1996). *Rhetoric in the New World: Rhetorical Theory and Practice in Colonial Spanish America*. Colombia: University of South Carolina Press.
- Adorno, R. (2007). *Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven: Yale University Press.
- Adorno, R., Boserup, I. (dir.). (2015). *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His "Nueva corónica"*. Birketinget: Museum Tusculanum Press.
- Agamben, G. (2014). *Qu'est-ce qu'un dispositif*, Paris : Rivages poches
- _____. (1997). *Homo Sacer : le pouvoir souverain et la vie nue*. (M. Raiola trad.). Paris : Seuil.
- Alexander, J. C. (2012). *Trauma. A social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Alfred, T. (2005). *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Toronto: University of Toronto Press.
- Altman, I. (2007). The Revolt of Enriquillo and the Historiography of Early Spanish America. *The Americas*, 63(4), 587-614.
- Arias, S. et Merediz, E. M. (éd.). (2008). *Approaches to Teaching the Writings of Bartolomé de las Casas*. New York: The Modern Language Association of America.
- Aristote. (1991). *Rhétorique*. (M. Meyer, trad.). Paris: Librairie générale française.
- Assemblée générale des Nations Unies. (2007). Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. Récupéré de https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_F_web.pdf
- Baptiste, V. N. (1990). *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia: Connections and Similarities. A Translation Study*. Culver City: Labyrinthos.
- Barker, A., Lowman, E. (2015). *Settler: Identity and Colonialism in 21st Century Canada*. Halifax et Winnipeg: Fernwood Publishing.
- Belanger, P. (2012). Dialogic Potential in the Shadow of Canada's Indian Residential School System. *Argumentation and Advocacy*, 49, 16-38.
- Blackstock, C. (2007). Residential Schools: Did They Really Close or Just Morph into Child Welfare? *Indigenous Law Journal*, 6(1), 71-78.

- Benvenuto, J., Woolford, A., et Laban Hinton, A. (dir.) (2015). *Colonial Genocide in Indigenous North America*. Durham: Duke University Press.
- Blackburn, C. (2007). Producing Legitimacy: Reconciliation and the Negotiation of Aboriginal Rights in Canada. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13(3), 621–638.
- Borrows, J. (2020). *La constitution autochtone du Canada*. (trad. par D. Leydet, G. Nootens et G. Motard). Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Brodie, J. (2012). White Settlers and the Biopolitics of State Building in Canada. Dans S. Kamourelis et R. Zacharias (dir.), *Shifting the Ground of Canadian Literary Studies* (p.87-108), Waterloo : Wilfrid Laurier University Press.
- Brokaw, G. (2003). The Poetics of Khipu Historiography: Felipe Guaman Poma de Ayala's Nueva coronica and the Relacion de los quipucamayos. *Latin American Research Review*, 38(3), 111-147
- Brunstetter, D. R. (2012). *Tensions of Modernity: Las Casas and His Legacy in the French Enlightenment*. New York: Routledge.
- Capdevila, N. (1998). *Las Casas, une politique de l'humanité. L'homme et l'empire de la foi*. Paris : Les éditions du Cerf.
- Capitaine, B. (2018). Expressions ordinaires et politiques du racisme anti-autochtone au Québec. *Sociologie et sociétés*. 50(2), 77-99.
- Cárdenas Bunsen, J. (2017). The Legal Foundations of Las Casas's Warnings on the Destruction of Spain. *Revista de literatura hispánica*, 85(4), 52-70.
- _____. (2014). Consent, Voluntary Jurisdiction and Native Political Agency in Bartolomé de las Casas' Final Writings. *Bulletin of Spanish Studies*, 91(6), 793-817.
- Carel, M. (2011). La polyphonie linguistique. *Transposition*, 1, 1-16.
- Carman, G. (1998). On the Pope's Original Intent: Las Casas Reads the Papal Bulls of 1493. *Colonial Latin American Review*, 7(2), 193-204.
- Carozza, P. (2003). From Conquest to Constitutions: The Latin American Tradition of Idea Of Human Rights. *Human Rights Quarterly*, 25(2), 281-313.
- Las Casas, B. (2007). *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*. (N. Capdevila, trad.). Paris : Vrin.
- _____. (2004). *A Short Account of the Destruction of the Indies*. (N. Griffin, trad.). Londres: Pinguin Books.
- _____. (2002). *Histoire des Indes*. (3 volumes). (J.-P. Clément et J.-M. Saint-Lu, trad.) Paris : Seuil.
- _____. (1992). *In Defense of the Indians*. (C. M. Stafford Poole, trad.). Dekalb : Northern Illinois University Press.

- _____. (1990) *De l'unique manière d'évangéliser le monde entier*. (M. Mahn-Lot, trad.). Paris : Cerf.
- Castro, D. (2007). *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*. Durham : Duke University Press.
- Costa, R. (2017). Discursive institutions in non-transitional societies: The Truth and Reconciliation Commission of Canada. *International Political Science Review*, 38(2), 185-199.
- Côté, J.-F. (à paraître). Hétérochronotopies des Amériques: résurgence de l'Amérindien dans le *Xajoj Tun Rabinal Achi* d'Ondinnok. Dans Lani, S. et Neiva, S. (dir.). *Hétérotemporalités des Amériques*. Bordeaux: Presses universitaires de Bordeaux.
- Clayton, L. (2011). *Bartolome de Las Casas and the Conquest of the Americas*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Commission de vérité et réconciliation du Canada. (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*. Canada. Récupéré de www.trc.ca/assets/pdf/French_Exec_Summary_web_revised.pdf
- Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cusicanqui, S. R. (2012). Ch'ixinakax utxiwa : A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonisation. *The South Quarterly*, 111(1), 95-109.
- Delâge, D. et Gilbert, É. (2002). La justice coloniale britannique et les Amérindiens au Québec, 1760-1820 : I-En terres amérindiennes. *Recherches amérindiennes au Québec*, 32:1, 63-82.
- Desmarais, J.-P. (2020). Compte rendu de Walter D. Mignolo et Catherine E. Walsh, On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis, *Cahiers des Amériques latines*, 93(1), 208-212.
- Dillon, M. (2017). Political Spirituality: Parrhesia, Truth and Factical Finitude. Dans Bonditti, P., Bigo, D. et Gros, F. (dir.). *Foucault and the Modern International. Silences and Legacies for the Study of World Politics*. (79-96), New York: Palgrave Macmillan.
- Dussel, E. (1995). *The Invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*. (M. D. Barber, trad.) New York : Continuum.
- _____. (1970). *Les évêques hispano-américains : Défenseurs et évangélistes de l'Indien. 1504-1620*. Wiesbaden : F. Steiner.
- Escárcega, S. (2010). Authenticating Strategic Essentialisms: The Politics of Indigenism at the United Nations, *Cultural Dynamics*, 22(1), 3-28.

- Fanon, F. (2002), *Les damnés de la terre*, Paris : La découverte
- Ferry, J.-M. (1996). *L'éthique reconstructive*. Paris: Cerf.
- Folkers, A. (2016). Daring the Truth : Foucault, Parrhesia and the Genealogy of Critique. *Theory, Culture & Society*, 33(1), 3-28.
- Foucault, M. (2012). *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. Paris : Seuil/Gallimard.
- _____. (2012). La Parrèsia. *Anabases*, 16, 157-188.
- _____. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II : Cours au Collège de France, 1983-1984*. Paris : Seuil/Gallimard.
- _____. (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Paris : Seuil/Gallimard.
- _____. (2004). *Sécurité, territoire et population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris : Seuil/Gallimard.
- _____. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris : Seuil/Gallimard.
- _____. (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris : Seuil/Gallimard.
- _____. (2001). *Dits et écrits, tome II : 1976-1988*. Paris : Gallimard.
- _____. (1997). « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976*. Paris : Seuil/Gallimard.
- _____. (1975). *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.
- Friede, J. (1974). *Bartolomé de las Casas, precursor del anticolonialismo: su lucha y su derrota*. México : Siglo Veintiuno Editores.
- Friede, J. et Keen, B. (dir.). (1971). *Bartolomé de las Casas in History. Toward an understanding of the Man and his Work*. Illinois : Northern Illinois University Press,
- Hegel, G. W. F. (1940). *Principes de la philosophie du droit*. (A. Kaan, trad.). Paris: Gallimard.
- Gadamer, H.-G. (2018). *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. (É. Sacre, trad.). Paris : Éditions du Seuil.
- _____. (1982). *L'art de comprendre*. Paris : Aubier-Montaigne.
- Gharavi, L. (dir.) (2012). *Religion, Theatre, and Performance. Acts of Faith*. New York: Routledge.

- Greer, A., Mills, K. (2018). A Catholic Atlantic. Dans Cañizares-Esguerra, J., Seeman, E. R. (dir.), *The Atlantic in Global History, 1500-2000* (pp. 3-19), Abingdon et New York : Routledge.
- Grondin, J. (1993) La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique. *Philosophiques*, 20(2), p. 383-398.
- Guaman Poma de Ayala, F. (2009). *The First New Chronicle and Good Government. On the History of the World and the Incas up to 1615*. (R. Hamilton, trad.). Austin: University of Texas Press.
- _____. (2001). *Nueva coronica y buen gobierno*. (R. Adorno, trad.). Copenhagen: Royal Library of Denmark. Récupéré de www.kb.dk/elib/mss/poma/
- Gutiérrez, G. (1993). *Las Casas. In Search of the Poor Jesus Christ*. (R. R. Barr, trad.). Maryknoll : Orbis Books.
- _____. (1992). *Dieu ou L'or des Indes occidentales : 1492-1992*. Paris : Cerf.
- Hall, S. (2013), *Identités et cultures 2. Politiques des différences*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Henderson, J. S. Y. (2000). Postcolonial Ghost Dancing: Diagnosing European Colonialism. Dans Battiste, M., dir. *Reclaiming Indigenous Voice and Vision, Vancouver* (pp.57-76), Toronto : UBC Press.
- Henson, S. L. A. (2002). Dead Bones Dancing: The Taki Onqoy, Archaism, and Crisis in Sixteenth Century Peru. (Thèse de doctorat), East Tennessee State University, Récupéré de <https://core.ac.uk/download/pdf/214065724.pdf>.
- Jung, C. (2018). Reconciliation: six reasons to worry. *Journal of Global Ethics*, 14(2), 252-265.
- Kymlicka, W. et Bashir, B. (dir.). (2008). *The Politics of Reconciliation in Multicultural Societies*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Koggel, C. M. (2018). Epistemic injustice in a settler nation: Canada's history of erasing, silencing, marginalizing. *Journal of Global Ethics*, 14(2), 240-251.
- Lee-Shanok, P. (2017, 3 octobre). GTA book publisher accused of whitewashing Indigenous history. *CBC News*. Récupéré le 3 juin 2020 de <https://www.cbc.ca/news/canada/toronto/childrens-textbook-includes-inaccurate-account-of-indigenous-history-1.4315945>
- Legendre, P. (2001). *De la société comme texte : linéaments d'une anthropologie dogmatique*. Paris : Fayard.
- _____. (1988) *La 901^e conclusion. Essai sur le théâtre de la raison*. Paris : Fayard
- Loute, A. (2012). Identité narrative collective et critique sociale. *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, 3(1), p.53-66.

- Mackey, E. (2014). Unsettling Expectations: (Un)certainly, Settler States of feeling, Law, and Decolonization. *Revue canadienne droit et société*, 29(2), 235-252.
- Mahn-Lot, M. (1991), *Bartolomé de las Casas. L'évangile et la force*. Paris : Cerf.
- Maldonado-Torres, N. (2007). On the Coloniality of Being. Contributions to the Development of a Concept. *Cultural Studies*, 21:2-3, 240-270.
- Marcus, R. (1978). « Le mythe littéraire de Las Casas », *Revue de littérature comparée*, 52(2), p.390-515.
- Matsunaga, J. (2016). Two faces of transitional justice: Theorizing the incommensurability of transitional justice and decolonization in Canada. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 5(1), 24-44.
- Mead, G. H. (2006). *L'esprit, le soi et la société*. Paris : PUF.
- Mignolo, W. et Walsh, C. (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham et Londres : Duke University Press.
- Mignolo, W. (2011). Crossing Gazes and the Silence of the “Indians”: Theodor De Bry and Guaman Poma de Ayala. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. 41(1), 173-223.
- _____. (2005). *The Idea of Latin America*. Malden et Oxford: Blackwell Publishing.
- _____. (2003). *The Darker Side of Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization* (2^e éd.). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- _____. (2000) *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Miller, R. J. (dir.). (2012). *Discovering Indigenous Lands: The Doctrine of Discovery in the English Colonies*, Oxford: Oxford University Press.
- Mills, A. (2016). The Lifeworlds of Law : On Revitalizing Indigenous Legal Orders Today. *McGill Law Journal / Revue de droit McGill*, 61(4), 847-884.
- Mbembe, A. (2006). Nécropolitique. *Raisons politiques*, 21(1), 29-60.
- Monaghan, J, et Crosby, A. (2018). *Policing Indigenous Movements. Dissent and the Security State*. Halifax et Winnipeg: Fernwood Publishing.
- Mora-Rodríguez, L. (2012). *Bartolomé de las Casas: Conquête, domination, souveraineté*. Paris: PUF.
- Moreton-Robinson, A. (2015). *The White Possessive. Property, Power, and Indigenous Sovereignty*. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press.
- Moses, D. (2008). Empire, Colony, Genocide: Keywords and the Philosophy of History. Dans D. Moses (dir.), *Empire, Colony, Genocide. Conquest,*

- Occupation, and Subaltern Resistance in World History* (p.3-54), New York et Oxford : Berghahn Books.
- Nagy, R. (2014). The Truth and Reconciliation Commission of Canada: Genesis and Design. *Canadian Journal of Law and Society*, 29(2), 199-217.
- Niezen, R. (2017). *Truth and Indignation: Canada's Truth and Reconciliation Commission on Indian Residential Schools*, North York: University of Toronto Press.
- O'Gorman, Edmundo, 2007, *L'invention de l'Amérique. Recherche au sujet de la structure historique du Nouveau Monde et du sens de son devenir*. (F. Bertrand Gonzalez, trad.). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Olson, C. J., Casas, R. (2015). Felipe Guaman Poma de Ayala's Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno and the Practice of Rhetorical Theory in Colonial Peru. *Quarterly Journal of Speech*, 101(3), 459-484.
- Orique, D. T. et Roldán-Figueroa, R. (dir.). (2019). *Bartolomé de las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion*. Boston: Brill.
- Orique, D. T. (2019). *To Heaven or to Hell. Bartolomé de las Casas's Confesionario*. University Park : The Pennsylvania State University Press.
- Ortiz, F. (2013). *Controverse cubaine entre le tabac et le sucre*. Montréal : Mémoire d'ancêtre.
- Ortega, J. (1986). Guaman Poma de Ayala y la conciencia cultural pluralista. *Lexis*, 10(2), 203-213.
- Pagden, A. (1990). *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, New Haven et Londres: Yale University Press
- _____. (1982) *The Fall of the Public Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Park, A. S. J. (2015). Settler Colonialism and the Politics of Grief: Theorising a Decolonising Transitional Justice for Indian Residential Schools. *Human Rights Review*, 16, 273–293.
- Pasternak, S. (2016). The Fiscal Body of Sovereignty: To 'make live' in Indian Country. *Settler Colonial Studies*, 6(4), 317-338.
- Pennington, K. J. (2018). Bartolomé de las Casas. Dans R. Domingo and J. Martínez-Torrón (dir.). *Great Christian Jurists in Spanish History* (98-114), Cambridge: Cambridge University Press.

- _____. (1970). Bartolome de Las Casas and the Tradition of Medieval Law. *Church History*, 39(2), 149-161.
- Perelman, C. et Lucie Olbrechts-Tyteca, L. (1958), *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* (Premier tome). Paris : PUF.
- Pratt, J. (1995). Aboriginal justice and the 'good citizen' : An essay on population management. Dans Hazlehurst, K, (dir), *Legal Pluralism and the Colonial Legacy: Indigenous Experiences of Justice in Canada*. (39-71), Aldershot, Avebury Press.
- Pratt, M. L. (2002). Arts of the Contact Zones. Dans D. Bartholomae et A. Petrosky (dir.). *Ways of Reading* (6e éd.). (687–694), Boston et New York: Bedford/St. Martins.
- Proulx, C. (2014). Colonizing Surveillance: Canada Constructs an Indigenous Terror Threat. *Anthropologica*, 56(1), 353-375.
- Quijano, A. (2007). « Race » et colonialité du pouvoir. *Mouvements*, 51(3), 111-118.
- Quijano, A. et Wallerstein, I., (1992). Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system. *International Social Science Journal*, 134, 549-557.
- Rabinow, P. (1984). *Foucault Reader*. New York : Pantheon Books.
- Reagan, P. (2010). *Unsettling the Settler Within. Indian Residential Schools, Truth Telling, and Reconciliation in Canada*. Toronto/Vancouver: UBC Press.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil.
- Rifkin, M. (2017). *Beyond Settler Time: Temporal Sovereignty and Indigenous Self-Determination*. Durham/Londres: Duke University Press.
- Rivera-Pagán, L. N. (2015). A Prophetic Challenge to the Church: The Last Word of Bartolomé de las Casas. Dans *Essays from the Margins*. (1-26), Cambridge : The Lutterworth Press.
- Simpson, A. (2014). *Mohawk Interruptus. Political Life Across the Borders of Settler States*. Durham: Duke University Press.
- Simpson, L. (2016). *Dancing on our Turtle's Back. Stories of Nishnaabeg Re-creation, Resurgence and a New Emergence*. Winnipeg: ARP Books.
- Sioui Durand, Y. (2020). *OKIHOÜEY ATISKEN - L'ESPRIT DES OS. Écrits théoriques, poétiques et polémiques*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- _____. (2003). Kaion'ni, le wampum rompu: De la rupture de la chaîne d'alliance ou « le grand inconscient résineux ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 33(3), 55-64.
- Sousa Santos, B. (2007). Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges. *Review (Fernand Braudel Center)*, 30(1), 45-89.

- Sullivan, F. P. (1995). *Indian Freedom. The Cause of Bartolomé de las Casas : 1484-1566. A Reader*. Kansas City : Sheed & Ward.
- Taylor, C. (2009). *The Culture of Confession from Augustine to Foucault. A Genealogy of the 'Confessing Animal'*. Londres et New York : Routledge.
- Taylor, D. (1991). Transculturating transculturation. *Performing arts journal*, 13(2), 90-104.
- Todorov, T. (2013). *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris : Seuil.
- Trimikliniotis, N. (2012). Sociology of reconciliation: Learning from comparing violent conflicts and reconciliation processes. *Current sociology*, 61:2, 244-264.
- Tuck, E. et Yang, K. W. (2012). Decolonizing is not a metaphor. *Decolonizing: Indigeneity, Education & Society*, 1(1), 1-40.
- Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris : Presses universitaires de France.
- Wakeham, P. (2012). Reconciling "Terror": Managing Indigenous Resistance in the Age of Apology. *American Indian Quarterly*, 36(1), 1-33.
- Walzer, A. E. (2013). Parrēsia, Foucault, and the Classical Rhetorical Tradition. *Rhetoric Society Quarterly*, 43(1), 1-21.
- Watanabe, M. (1972). Authority and Consent in Church Government: Panormitanus, Aeneas Sylvius, Cusanus. *Journal of the History of Ideas*, 33(2), 217-236.
- Wolfe, P. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387-409.
- Woolford, A. (2015). *This Benevolent Experiment : Indigenous Boarding Schools, Genocide, and Redress in Canada and the United States*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Woolford, A., Benvenuto, J. et Hinton, A. L. (dir.). (2014). *Colonial Genocide in Indigenous North America*. Durham/Londres: Duke University Press.
- Yvon, A.-M. (2020, 14 février). Wet'suwet'en : « La consultation, ce n'est pas le consentement ». *Ici Radio-Canada*. Récupéré le 4 juillet 2021 de <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1523619/wetsuweten-consultation-autochtones-marlene-hale-reconciliation>.
- Zorrilla, V. (2018). From Theocracy to Natural Law: Consideration on Las Casas's intellectual Evolution. *Studies in Medieval and Renaissance History*, 13, 205-224.