

Différence culturelle et frontière, une approche à partir de la pensée décoloniale: Le cas Rodolfo Kusch

Manuel Tangorra^{*}. Universidad de Buenos Aires/Université de Toulouse-Jean Jaurès
Tangorramanuel@gmail.com

L'irruption de la pensée décoloniale représente peut être l'un des tournants les plus importants dans les sciences humaines de ces dernières années. Actuellement, une intéressante diversité de productions au sein des institutions universitaires du monde entier s'engage dans une recherche autour de cette transformation géo-philosophique. Mais, pour que ce virage dans les humanités soit considéré dans toute son ampleur, il faut que nous le concevions comme un mouvement réflexif sur une pratique épistémologique décoloniale existante depuis déjà longtemps. Le tournant décolonial de la pensée n'est alors pas un mouvement issu des controverses universitaires mais une émanation théorique du champ des productions des peuples colonisés à partir du rapport de domination auquel ils sont soumis.

C'est pourquoi nous pensons que ce virage géo-philosophique ouvre une importante potentialité pour les sciences humaines au moment de faire face aux problématiques sociales contemporaines. Dans un contexte global où l'agenda politique des puissances mondiales est assailli par les débats autour de la «crise» des mouvements migratoires, les modalités de circulation des personnes et la redéfinition du statut des frontières nationales, il nous semble intéressant d'invoquer quelques éléments de la pensée décoloniale. Nous voulons plus spécifiquement nous consacrer à la mise en question des coordonnées ontologiques qui rendent possible la notion occidentale de «frontière». Nous essayerons d'élaborer cette contribution à partir de l'hypothèse que la pensée décoloniale implique une autre économie de la différence culturelle, qui ouvre la perspective d'une nouvelle conceptualisation des divisions géographiques, politiques, sociales, etc. Ensuite nous présenterons

^{*} Manuel Tangorra est étudiant de philosophie. Dans le cadre d'un rattachement à la chaire de Philosophie Moderne de l'Université de Buenos Aires (UBA) il a réalisé une recherche autour de l'œuvre d'Immanuel Kant. Il a participé également du Groupe d'études sur l'idéalisme de l'Institut de Philosophie de la même institution. Dans les dernières années il a participé de différentes réunions scientifiques avec des communications relatives aux différents philosophes de l'idéalisme allemand, spécialement dans le domaine de la philosophie pratique et politique. Actuellement il prend partie dans un Master-Recherche (Europhilosophie) coordonné par l'Université de Toulouse – Jean Jaurès.

quelques éléments de la pensée de Rodolfo Kusch qui participent du même questionnement des coordonnées ontologiques de la pensée occidentale.

La pensée décoloniale et la différence.

Nous partons du constat que les productions décoloniales ne sont pas simplement un discours *sur* le différent, *sur* ce qui est au delà des frontières des pays centraux. Il ne s'agit pas d'une nouvelle analyse des individus, des corps, des communautés des territoires colonisés. En tout cas sa spécificité ne peut pas résider dans ce point. C'est un fait incontestable que les discours qui visent le colonisé existent depuis les premières formations de la structure coloniale et fonctionnent comme une condition de possibilité d'un tel rapport de domination. Depuis les cahiers de voyage des «grands explorateurs» jusqu'aux programmes politico-économiques pour les pays «en voie de développement», en passant par les polémiques anthropologiques autour de l'humanité des colonisés, les structures coloniales engendrent nécessairement un discours qui atteint le colonisé en tant qu'objet de savoir. C'est pour cela que la colonisation ne crée pas seulement des rapports de domination physiques, politiques ou économiques mais aussi de domination épistémologique et ontologique. Il faut souligner que la genèse du discours anthropologique classique se situe dans cette structure coloniale, dans la nécessité de produire un savoir visant l'humanité des sujets colonisés. Ainsi, le discours décolonial n'est pas un nouveau maillon de la longue chaîne des représentations *sur* l'altérité colonisée. Il n'est pas non plus une nouvelle littérature, avec un nouveau contenu (politiquement plus correct) de la description des peuples du Sud global.

Nous pourrions avancer l'idée que la singularité des productions décoloniales ne se situe pas dans leur «objet» mais dans le sujet d'énonciation du discours. Certainement cette direction est bien plus proche des questions qu'elles soulèvent : le tournant épistémologique en question implique intrinsèquement l'idée que la production théorique est toujours située et enracinée dans des corps et des territoires spécifiques. Contre le geste eurocentré et universaliste d'effacement de la situation géo-spatiale, la pensée décoloniale a toujours comme devise la gravitation de la pensée sur une spatialité déterminée. Contre l'idéologie du «point zéro», les productions des subjectivités qui se constituent à l'intérieur du rapport de

domination font de la situation spatiale de l'existence un élément génétique des développements théoriques. Cette spatialisation représente sans doute une désobéissance par rapport à la théo-politique coloniale.

Il faut cependant remarquer que les propres structures de reproduction coloniale ont engendré des dispositifs épistémologiques et pédagogiques de légitimation de la domination qui se sont consolidés depuis longtemps dans les territoires. Le discours colonial est bien un discours sur les colonisés, mais aussi un discours qui tend à se reproduire parmi les propres colonisés. L'hégémonie culturelle de l'eurocentrisme atteint son succès définitif dans l'intériorisation du discours du colonisateur par le colonisé lui-même¹.

Il apparaît alors que la production décoloniale n'est ni un discours *sur* ce qui est différent de la pensée européenne, ni un simple discours *du* différent. En suivant les réflexions de Walter D. Mignolo, nous défendons ici l'hypothèse que le sujet d'énonciation du discours décoloniale opère un bouleversement ontologique par rapport aux catégories d'identité et de différence. Le sujet de la production décoloniale n'est pas un sujet de l'au-delà, un sujet du dehors, mais un sujet qui se situe dans la frontière même de la division entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'identique et le différent. Pendant que dans la pensée occidentale eurocentrée la notion de «frontière» (géographique, ontologique, culturelle etc.) se constitue comme limite entre l'identité et la différence, la pensée décoloniale en tant que «pensée frontalière»² propose une nouvelle économie de la différence qui met en question la prétendue extériorité des productions culturelles par rapport à la relation coloniale.

Du point de vue de l'histoire occidentale, le contact entre la colonie et les colonisées est un événement accidentel, contingent par rapport à l'autosuffisance de la rationalité moderne. Toute la production de sens du monde modern entraîne une occultation du rapport colonial en tant qu'élément constitutif de la modernité. La pensée européenne s'essentialise en se découplant de la violence coloniale, comme

¹ Une partie importante de l'ouvrage de Franz Fanon est destinée à exposer les dispositifs d'hégémonie de la colonisation. «Le noir veut être comme le Blanc. Pour le Noir, il n'y a qu'un destin. Et il est blanc. Il y a de cela longtemps, le Noir a admis la supériorité indiscutable du Blanc, et tous ses efforts tendent à réaliser une existence blanche». (Fanon, Frantz. (1952) *Peau noire, masques blancs*. Paris, Editions du Seuil, p. 185)

² Mignolo, Walter. (2003) *Historias locales/ Diseños globales*. Trad. Madariaga, J. et Vega Solís, C. Madrid, Akal, p. 27

une vérité identique en soi-même, à la façon d'une substance antérieure à sa violence considérée instrumentale et accidentelle. Au titre d'exemple la notion de progrès et l'idée moderne d'état-nation comme aboutissement de l'histoire universelle reproduisent le geste d'édifier une identité nécessaire et autosuffisante par rapport à laquelle les altérités dominées ne sont que des moments contingents, inessentiels et condamnés à être dépassés.

C'est évident que les principes épistémologiques engagés dans la gestation de la discipline anthropologique répondent à ce paradigme universaliste eurocentré de la frontière comme rencontre de «mondes différents» déjà constitués, subsistants, etc. Quand l'anthropologue classique s'approche des peuples colonisés, il opère un double effacement du rapport colonial : d'un côté il se place du point de vue d'une théorie «universelle» à la façon d'un observateur impersonnel, et de l'autre il observe son «objet» comme s'il y avait là quelque chose n'ayant jamais été atteint par la violence coloniale (alors même que celle-ci est la condition de possibilité d'une telle observation).

Le multiculturalisme est une version plus contemporaine de ce geste anthropologique de négation du fait colonial. Le multiculturalisme abandonne la hiérarchisation fixe des contenus culturels différents, mais continue à les disposer dans un rapport d'extériorité. Les cultures sont placées les unes à côté des autres, juxtaposées, comparées, etc. Tout se passe alors comme si la différence et l'identité étaient des moments inconciliables. C'est-à-dire que chaque système culturel possède *d'abord* une identité autosuffisante qui permet de comprendre *ensuite* la relation avec Autrui. L'identité tombe du côté de l'essentiel, du nécessaire, de l'autosuffisance, et la différence du côté de l'accidentel, du contingent et du subordonné.

La question que pose cette économie de juxtaposition du multiculturalisme est la suivante : quelle est la spatialité homogène qui sous-tend cette disposition des cultures «l'une à côté de l'autre»? Quelle topographie supposée permet au multiculturalisme de présenter les cultures comme des contenus indépendants? Eduardo Viveiros de Castro dans *Métaphysiques Cannibales* tente de résoudre cette inquiétude en analysant comment le multiculturalisme européen est soutenu par un «mono-naturalisme» qui fonctionne comme le fond sur laquelle se découpent les différences culturelles. Cette homogénéité ontologique «de base» est clairement un

dispositif de la violence eurocentrée et cependant elle est à la base du relativisme anthropologique :

«*Le relativisme culturel, un multiculturalisme suppose une diversité de représentations subjectives et partielles, incidentes sur une nature externe, une et totale, indifférente à la représentation.*³»

Nous constatons ainsi comment la conception de la différence culturelle comme différence extérieure suppose à la fois une identité ontologique de base sur laquelle sont tracées les frontières entre les cultures. Cela dit, il faut dégager un possible malentendu: la critique de la conception de la différence culturelle à partir de la grammaire ontologique de l'extériorité opérée par le décolonial ne représente d'aucune façon une volonté d'effacement de l'altérité culturelle sous prétexte d'une fraternité universelle ou n'importe quelle autre formulation d'universalisme culturel. C'est justement le contraire : l'altérité est si radicale que l'extériorité ne peut pas être tracée, déterminée, délimitée. Il y a pas de fond sur lequel dessiner le partage entre les différents contenus⁴, le mouvement décolonial n'est ni un traçage ni un effacement des frontières, mais une pensée de la frontière même.

Dans ce sens, l'approche décoloniale au texte moderne/colonial est toujours marquée par un constat du rôle constitutif et essentiel de la domination coloniale dans la formation de la pensée européenne. Une partie importante de la philosophie d'Enrique Dussel est dédiée à la lecture des «grands œuvres» de la philosophie occidentale. Sa méthode «analéctique», n'est pas simplement un exercice de critique, mais une déconstruction des grands concepts constitutifs de la modernité, comme le cogito cartésien⁵ ou la fin de l'histoire hégélienne⁶. Il s'agit de trouver, au sein des

³ Viveiros de Castro, Eduardo. (2009) *Métaphysiques Cannibales*. Paris, PUF, p.39

⁴ «Tout grand diviseur est mononaturaliste» (*Ibid.* p. 29)

⁵ «Le «Je colonise» Autrui, la femme, l'homme vaincu, dans une érotique aliénante, dans une économie capitaliste mercantile, suit la route du «je conquiers» vers l'«ego cogito» moderne. La «civilisation», la «modernisation» commence son chemin ambigu : la rationalité est contre les explications mythiques «primitives», mais elle est mythe après tout qui occulte la violence sacrificatrice d'Autrui. L'expression de Descartes de l'ego cogito en 1636 est le résultat ontologique du processus que nous sommes en train de décrire : l'ego, origine absolu d'un discours solipsiste.» (Dussel, Enrique. (1992) *1492, El encubrimiento del otro*. La Paz, Plural, p.53)

⁶«Selon Habermas, comme pour Hegel, la «découverte» de l'Amérique n'est pas un déterminant constitutif de la Modernité. Nous voulons démontrer le contraire. L'expérience, non seulement de la «Découverte», mais particulièrement de la «Conquête» sera essentielle dans la constitution de l'ego

constructions théoriques, l'occultation de l'altérité colonisée. Le rapport colonial est un rapport interne à la constitution des pôles culturels. Il est donc nécessaire de dévoiler la frontière, non pas comme point de rencontre entre deux déterminations culturels déjà constitués, mais comme la blessure du sujet à partir de laquelle les cultures se constituent.

De la même façon, quand la pensée décoloniale travaille dans le vaste champ des productions des peuples colonisés, elle n'isole jamais un contenu culturel déterminé du rapport colonial auquel il est inexorablement soumis. Le mouvement de ce discours n'est d'aucune façon une aventure à la recherche d'une essentialité pré-coloniale. Le décolonial s'engage dans une discursivité immanente à la colonisation, le point de vue se situe toujours à l'intérieur du rapport de domination et non pas dans les sommets d'une observation impersonnelle et extérieure. Une nouvelle économie de la différence est alors constituée, les pôles ne sont plus premièrement des entités identiques à elles-mêmes, antérieures à la relation, qui *ensuite* entreraient en contact avec Autrui, mais c'est la relation différentielle qui fonctionne comme fond génétique de la multiplicité des déterminations. On ne s'approche pas des productions théorico-pratiques des peuples opprimés comme d'un recueil doctrinal à l'abri de la violence épistémologique et ontologique de la colonisation. Bien au contraire, il s'agit de penser à l'intérieur d'une existence colonisée engagée envers la praxis libératrice et la subversion de l'ontologie dominante⁷.

L'idée de comprendre la différence coloniale comme un rapport différentiel est une direction proposée par Mignolo dans son texte *Histoires locales/ modèles globaux*. La structure du colonialisme a fixé l'extériorité des différences culturelles en occultant le différentiel de pouvoir qui agit dans la constitution de la modernité/colonisation. Dans le «paradigme autre» envisagé par l'auteur comme la tâche des productions décoloniales, le discours doit dévoiler la «différence coloniale» comme instance génétique de la formation culturelle :

moderne, pas simplement comme subjectivité, mais comme subjectivité «centrale» et «finale» de l'histoire.» (*Ibid.* p.21)

⁷Le travail de Franz Fanon est caractérisé par ce mouvement de revendication de l'identité colonisée, non pas comme une cohérence culturelle originaire mais comme un élément émergent de l'existence de lutte du colonisé : «Ma négritude n'est ni une tour, ni une cathédrale, elle est plongée dans la chair rouge du sol, elle est plongée dans la chair ardente du ciel». (Fanon, Frantz. (1952) *Peau noire, masques blancs*. Paris, Editions du Seuil, p.111)

«Le «paradigme autre» auquel je fais référence a cela en commun : Penser à partir et depuis la différence coloniale. Ne pas transformer la différence coloniale en «objet de recherche» étudié à partir de la perspective épistémologique de la modernité, mais penser depuis la douleur de la différence coloniale ; depuis le cri du sujet...⁸»

La «pensée frontalière» est une esquisse de synthèse du mouvement de questionnements de l'extériorité culturelle, de la substantialisation des cultures par rapport à la violence coloniale dite accidentelle. La frontière ne sera plus séparation de ce qui est déjà constitué mais instance génétique constituante. Nous présenterons par la suite quelques formulations théoriques de Rodolfo Kusch qui, à notre avis, représentent une contribution qui va dans la même direction.

Rodolfo Kusch

Rodolfo Kusch est un philosophe et anthropologue argentin dont l'œuvre est restée très peu connue jusqu'au début du vingt-et-unième siècle. Les motifs de cette méconnaissance sont peut-être liés à son profil d'«outsider» par rapport à l'environnement académique et à son exil intérieur⁹ dû à la persécution politique des dictatures militaires en Argentine à partir de 1955. En 2007, la publication des Œuvres Complètes a permis une diffusion plus étendue de sa production et une intéressante réception de ses ouvrages dans le cadre des études décoloniales.

Nous voulons présenter la pensée de Kusch dans la ligne du discours décolonial entendu comme critique à l'extériorité culturelle exposée ci-dessus. Dans ce sens, Kusch même conçoit sa philosophie comme une exposition de la «pensée métisse» de l'Amérique. La plupart de ses ouvrages, tantôt plus conceptuels, tantôt plus littéraires, sont une caractérisation de la constitution ontologique des sociétés américaines, effectuée à partir de son expérience dans le nord argentin et la Bolivie.

Le point de départ ontologique de la démarche de Kusch est une précision terminologique autour du mot «cay», très important dans la langue quechua, dont une première traduction serait le verbe «être». Cependant, Kusch profite d'une

⁸ Mignolo, Walter. (2003) *Historias locales/ Diseños globales*. Trad. Madariaga, J. et Vega Solís, C. Madrid, Akal, p. 27

⁹ Kusch a vécu une grande partie de sa vie dans le nord de l'Argentine et en Bolivie à cause de la persécution du mouvement péroniste dont il faisait partie. Il a passé ses dernières années dans un petit village de la «Quebrada d'Humauhaca».

distinction propre de la langue espagnole entre le verbe être en tant que référent au prédicat substantiel (*ser*) et le verbe être comme référence aux circonstances accidentelles (*estar*).¹⁰ Le verbe *cay* tombe définitivement, selon Kusch, du côté du *estar*¹¹; c'est-à-dire que la cosmovision indienne introduit une «circonstalisation» radicale qui fonctionne comme contre-principe ontologique par rapport au *ser* européen.

L'*estar* est le mouvement qui correspond à la vitalité amérindienne, une vitalité statique complètement plongée dans le monde, qui se détermine toujours dans une in-essentialité fondamentale. L'*estar* est décrit par Kusch comme la dynamique propre du monde végétal; la croissance du végétal est complètement déterminée par un milieu qui ne lui est pas extérieur. Le mouvement du végétal est un simple être-là-au-milieu-du-monde, un développement dans lequel la frontière entre l'organisme et son habitat n'est pas tracée. De la même façon, le rapport entre le milieu et la culture amérindienne est toujours intérieur. Immobilité végétale, mais à la fois un permanent devenir-autre avec le milieu; le sujet ne doit pas dépasser ses frontières pour rejoindre son contexte, une ambiguïté fondamentale questionne les frontières de l'individuation. Dans ce sens il faut comprendre le caractère statique de l'*estar*: «Cela explique le statique du *estar*, tout son mouvement est interne et il est régi par l'engagement avec le milieu.¹²»

L'*estar* comme mouvement interne, à la fois statique et déstabilisateur, possède aussi chez Kusch une contrepartie cosmogonique. Ce principe vital de la culture amérindienne est reflété dans la structure de la divinité principale des cultures

¹⁰La distinction entre *Ser* y *Estar* provient de la différence entre les verbes «Esse» (être) et «Stare» (être debout) en langue latine, cependant la différence en espagnol est notamment approfondie. Certains lecteurs de Kusch ont assimilé cette distinction à la «différence ontologique» Heideggérienne. Bien qu'il résulte incontestable l'influence de l'auteur allemand sur Kusch, l'assimilation montre ses limites. Le rôle central de l'existant humain (Dasein), comme l'étant où se révèle l'horizon d'apparition de l'être, dans la philosophie de Heidegger est absent de la pensée de Kusch. Le propre Kusch s'occupe de clarifier ses réserves à l'égard de l'existentialisme: «Heidegger essaye peut-être de restituer l'ancienne position de la philosophie et partir de l'homme-même, mais, comme nous avons clarifié ci-dessus, sa philosophie de la vie authentique installe à nouveau une attitude typiquement européenne. L'existentialisme est une philosophie des classes moyennes et hautes européennes, c'est évident.» (Kusch, Rodolfo. (2007) *América profunda* en *Obras Completas*. Tome II. Rosario, Fundación Ross, p.111)

¹¹ Dû à l'impossibilité de transposer en français le sens de deux mots employés par Kusch nous avons choisi laisser les mots *ser* et *estar* en espagnol en italique.

¹² *Ibid.* p. 116

andines, inca et pré-inca. La divinité «Viracocha» est toujours dans une mobilité nomade, elle est toujours engagée dans une «marche sur le monde» dans laquelle elle se déploie. Mais cette procession divine est bien différente de la structure de la théologie judéo-chrétienne où la création entraîne une dégradation ontologique à partir d'une substance première absolument autosuffisante. La divinité Viracocha est toujours plongée dans le «bouillonnement affreux»¹³ d'un monde ravagé par la tension des opposés. La divinité ne se dégrade pas dans la création, la divinité est une dégradation en soi-même. En conséquence, l'énonciation de la divinité n'est pas une référence à une substantialité supra-lunaire, bien au contraire c'est l'invocation de la mondanité fondamentale du dieu qui marche¹⁴. L'éternité de Viracocha, n'est pas une éternité immuable au-delà du monde, mais une éternité qui se dépense :

*«Mais tout ce processus opère dans un concept particulier d'éternité. Ce dernier vocable se traduit en quechua **huiñay pacha**, terme qui n'a pas le sens occidental d'une éternité uniforme, mais qui signifie une éternité comme simple croissance. Ainsi, le quechua ne croit pas que cette croissance soit éternelle, il considère que toutes les choses même l'éternité se «dépensent»¹⁵.*

Cette divinité du monde amérindien figure un mythe de création du mouvement «éternel» du *estar*, mais ce mythe n'est pas une narration sur un état passé de choses. Bien au contraire c'est la réitération de la croissance perpétuelle dans l'instant présent. Le mythe ne représente pas une virtualité pré-cosmologique, mais il dénonce le caractère déchu et incarné de toute virtualité dans l'existence actuelle. Le mythe «fondateur» (mieux vaudrait dire dé-fondateur) de l'*estar* n'est pas une théologie des essences premières mais une «théologisations» de l'épisode :

«Et cette attitude c'est comme raconter un mythe de création, mais non pas parce qu'on se souviene de ses épisodes, mais par la création même. Car un mythe de création ne raconte pas d'où nous venons, mais il réitère le fait de recommencer toujours à nouveau. C'est où le factuel rejoint l'éthique, où l'absolu se réitère dans l'épisode...¹⁶»

¹³ Kusch, Rodolfo. (2007) *América profunda* en *Obras Completas*. Tome II. Rosario, Fundación Ross, p.45

¹⁴«En conséquence, à partir de la simple énonciation de dieu, se produit l'affrontement et celui-là conduit à la marche de dieu.» (*Ibid.* p.46)

¹⁵*Ibid.* p. 197

¹⁶ Kusch, Rodolfo. (2007) *La negación en el pensamiento popular* en *Obras Completas*. Tome II. Rosario, Fundación Ross, p. 685

Kusch réitère en plusieurs occasions la primauté de l'*estar* par rapport au *ser*. Cependant, l'analyse vise à décrire la relation entre les deux opposés plutôt qu'à représenter l'*estar* comme un principe isolé de la culture américaine précoloniale et résistant dans son intégrité à l'ontologie de la domination occidentale. C'est par cela que l'œuvre de Kusch s'inscrit dans la ligne de la proposition épistémique déjà exposée; il n'y a pas de considération extérieure entre les deux pôles, le jeu de forces entre l'*estar* et le *ser* est intérieur au fait colonial. Le conflit entre les deux mouvements constitue la réalité américaine, c'est pour cela que la formule *estar-siendo* en fournit la description la plus adéquate. Mais il ne faut pas comprendre cette relation comme une fusion de deux principes déjà constitués, bien au contraire *estar* et *ser* sont des déterminations pensables seulement à partir de la relation différentielle. En ce sens, il ne s'agit pas de deux ontologies confrontées mais d'un mouvement interne à l'imposition de l'ontologie coloniale¹⁷.

Kusch propose de comprendre le rapport entre *estar* et *ser* comme une opposition qui engendre une série de contrepoints : nomadisme-sédentarisme, population paysanne -grandes villes, etc. Ainsi, le simple *estar* s'oppose à l'opacité du monde des objets comme un mouvement de devenir perpétuel. Cette opposition ne prend jamais la forme d'une dynamique de principes extérieurs et indifférents l'un à l'autre. L'*estar* n'est pas séparable de son devenir-autre, de son instabilité fondamentale. Toutefois, cette opposition n'est pas une négativité dialectique, la négation engendrée par l'*estar* comme subversion de l'ontologie occidentale ne se résout pas dans une synthèse globale¹⁸. La négation du *estar* ne signifie pas un remplacement de certains étants au

¹⁷ La relation entre *estar* et *ser* montre un certain air de famille avec la conceptualisation de la différence chez les auteurs post-structuralistes, particulièrement chez Deleuze. L'*estar* est un mouvement de devenir-autre, de différenciation absolue d'avec soi-même, mais qui, à la fois, diffère avec le *ser*; l'*estar* agit toujours parmi le monde de la métaphysique des objets immuables et identiques à soi-même, il est toujours engagé en une transgression de l'identité. Dans le même esprit, la différence en-soi deleuzienne, comme instance génératrice des déterminations, diffère à la fois avec l'identité; la différence fait face au paradoxe d'être à la fois une des tendances de la relation et la relation même. La différence n'est pas exclue de l'identité, mais l'identité est une expression du mouvement absolu de différenciation, un degré de la différence. (Cf. Deleuze, Gilles. (2002) *La conception de la différence chez Bergson* en *L'île déserte et autres textes*. Ed. D. Lapoujade. Paris, Les Editions de Minuit, p. 65 -71)

¹⁸ «Cette opposition entre *ser* et *estar* se produit dans le plan de la vie, mais aussi de l'histoire et pose le problème d'une dialectique, car cela est toujours suggéré par l'opposition de deux réalités. [...] Mais une interprétation dialectique ne pourrait jamais être pensée à la façon de Hegel car celui-ci la posait

profit d'autres, l'avènement d'un contenu culturel particulier qui viendrait se placer, dans un jeu manichéiste, *en face* du pouvoir colonial. Elle signifie plutôt la saturation du langage de l'étantité et l'impossibilité de sa cohérence. La négativité de l'*estar* sur le *ser* est une négativité interne, une immersion dans la circonstance de toutes les déterminations des étants, qui empêche la reconnaissance des frontières tracées par la technocratie européenne. L'opposition n'est pas une collision entre deux mondes, mais la mise en question de la substantialité du système des objets de l'ontologie coloniale.

Pour cela cette subversion ontologique engendrée par l'*estar* à partir des entrailles mêmes du fait colonial ne s'exprime pas dans une doctrine ou dans un contenu politique programmatique, mais dans une «anti-doctrine» ou un «anti-discours» qui pousse les objets vers une inadéquation fondamentale avec leurs propres déterminations essentielles. Le devenir-autre se reproduit à l'intérieur des étants du système colonial et les défigure ; il rend monstrueux aussi bien les objets et les instruments que les propositions symboliques de la colonie. La politique, la religion et la morale européenne se sont imposées dans le territoire mais elles souffrent une transformation dans leur sens profond, elles sont «phagocytées» par l'*estar* américain.

L'idée de «phagocytose» du *ser* par l'*estar* est peut-être la description la plus intéressante de ce combat ontologique¹⁹ dans l'œuvre de Kusch. Comme le végétal, l'anti-doctrine engloutit le monde du pouvoir colonial en le jetant dans les circonstances où les objets et les idées européennes ne sont plus «chez elles». La phagocytose ne pose pas simplement un monde différent face au monde européen, mais introduit une ambiguïté fondamentale qui ne permet plus de reconnaître (au moins de façon définitive) la frontière entre l'identique et le différent.

Le développement de la phagocytose comme approche décoloniale à la réalité américaine est une esquisse à notre avis d'une nouvelle économie de la différence culturelle. Pour la métaphysique occidentale, identité et différence doivent être posées dans une relation d'exclusion, ce qui est identique se ferme en soi-même et

comme conclusion de sa philosophie des concepts qui ne cadrent pas, et qui peut-être ne seront jamais jugés en Amérique.» (Kusch, Rodolfo. (2007) *América profunda* en *Obras Completas*. Tome II. Rosario, Fundación Ross, p.193 -194)

¹⁹ Combat certainement, mais pas un entamé par deux «armées régulières» ; de la part du *estar* il s'agit plutôt d'un permanente sabotage propre d'une «guérilla ontologique».

l'altérité est poussée en dehors de ses frontières. Mais les frontières ontologiques de la structure coloniale, c'est-à-dire les déterminations des étants coloniaux, font face à une toute autre situation sur le sol américain. Le danger, la monstrueuse altérité ne s'agite pas au-delà des limites de l'identité, dans ce cas la différence préserverait encore sa place rassurante. La subversion ontologique de la vie amérindienne bouleverse le propre sens des frontières établies. Le mouvement de devenir-autre et de non-coïncidence avec soi-même atteint les déterminations mêmes du pouvoir colonial.

En guise de conclusion : Le temps du sacrifice

La proposition ontologique de Kusch pour comprendre le mouvement des forces qui constituent et transforment les objets de l'Amérique colonisée a sans doute comme corrélat une implication éthique et en dernière instance politique²⁰. L'histoire de la colonisation est l'histoire du développement des institutions religieuses, politiques et économiques occidentales, mais aussi l'histoire de la résistance et de la libération. Les différentes résistances face à la domination eurocentrée n'opposent pas simplement un programme politique, un contenu doctrinaire déterminé face aux politiques coloniales à la façon dont s'opposent deux adversaires dans une campagne politique dans le cadre des systèmes républicains occidentaux. Les mouvements de résistance produisent un questionnement plus profond, ils font basculer les coordonnées ontologiques propres des dispositifs de domination et de légitimation du fait colonial. Les perspectives éthiques, communautaires et politiques de la phagocytose opérée par le contre-principe du *estar* sont une façon d'expliquer la logique de ces mouvements d'émancipation.

La résistance ontologique plonge les étants dans le registre de l'épisode éphémère, elle de-substantialise les déterminations monolithiques de la nation, la justice, la morale, etc. Les frontières deviennent modifiables, indéterminables,

²⁰ L'engagement dans les mouvements de libération est une partie indissociable de la pensée de Kusch, cela reste clair quand l'auteur expose le rôle de la philosophie : «Le problème de la philosophie est le problème de la libération. Ce n'est pas l'oiseau qui prend son envol au crépuscule parce qu'il a déjà vu tout ce qui s'est passé dans la journée ; mais il cache la surprise de la nuit et l'espérance de l'aube. Philosopher c'est programmer l'aube. C'est affirmer la libération qui aura lieu certainement le lendemain.» (Kusch, Rodolfo. (2007) *La negación en el pensamiento popular en Obras Completas*. Tome II. Rosario, Fundación Ross, p. 662)

monstrueuses. Mais les efforts de Kusch visent à exposer comment ces anti-discours ontologiques peuvent devenir des projets communautaires de libération. Toujours avec conscience du caractère multiple des luttes libératrices en contraposition aux doctrines politiques universalistes de la modernité occidentale, il essaye de montrer les transfigurations «abominables» qui résultent de la phagocytose des institutions bourgeoises européennes par l'existence vitale de l'*estar* américain.

La récupération révolutionnaire de l'idée de nation, et par conséquent sa déformation, propre aux différents processus de «libération nationale» en Amérique Latine, est dans l'œuvre de Kusch un exemple paradigmatique du mouvement ontologique-politique du simple *estar*. Les différentes dérives du christianisme dans la religion populaire, l'envahissement de sa doctrine par les cultes indigènes et notamment les mouvements religieux comme la «théologie de la libération» ou la «théologie du tiers-monde» sont aussi des expressions de la mise en question des déterminations des objets et des symboles de la culture occidentale. Le sens «bien connu» des éléments constitutifs de la religion blanche se trouve corrompu; de la même façon que le reste des objets, le symbole du Christ est envahi par une existence vitale qui le rend différent à lui-même, méconnaissable, sans délimitation ontologique et – ce qui est plus grave – morale par rapport à la religiosité amérindienne.

Dans son œuvre *La négation dans la pensée populaire* Kusch cherche à décrire comment la résistance au pouvoir et à l'épistémologie coloniale déploie une temporalité différente, une temporalité autre de la temporalité qui agit dans l'ontologie occidentale. Le temps colonial est un «temps du rendement», une temporalité qui se développe dans la circulation des objets, dans le fonctionnement des instruments, dans la succession des faits que raconte l'histoire dominante. Il s'agit d'une temporalité qui privilégie la positivité des étants, les faits mesurables, calculables, prévisibles, etc.

La temporalité qu'engendre l'*estar* coule elle aussi à l'intérieur du monde colonial, parmi les étants du monde occidental dominant (il ne pourrait pas en être autrement, il y a pas «deux mondes»); mais justement au lieu de enchaîner la continuité des faits, il débranche, il détache, il corrode la cohérence du système colonial. Le temps de la libération, le temps qui peut entraîner pour la première fois une «politique» contre l'ontologie coloniale, est le «temps du sacrifice». Il ne s'agit

pas d'un sacrifice au nom de quelque chose ou du sacrifice en tant que négativité éphémère pour regagner une positivité déterminée ou un certain état de choses ; il s'agit du sacrifice en soi-même, en tant qu'acte de mise en question de la consistance du monde des objets, en tant que révélateur de ce qui a été déclaré résiduel par l'ontologie dominante. Ainsi, le sacrifice laisse de côté le «quoi» pour lequel se sacrifier²¹. Contre la «volonté d'affirmation» du pouvoir colonial, le temps du sacrifice produit une «nihilisation» des contenus affirmés qui les rend incompatibles avec eux-mêmes.

La temporalité du sacrifice rend possible l'horizon d'une politique émancipatrice. «Politique» dans un sens très particulier puis qu'il ne s'agit pas d'un programme partisan, d'un contenu doctrinaire, mais des propositions de vie communautaires de l'existence colonisée. Le sacrifice interrompt le temps de l'histoire dominante d'Amérique, il vide de sens l'histoire des affirmations de la domination, la longue chaîne des événements des institutions coloniales. Cet anéantissement de l'histoire n'est pas toutefois un retour à une identité anhistorique, bien au contraire c'est la possibilité d'ouvrir un horizon de création à partir du cri présent du sujet dominé.

L'économie de la différence culturelle subjacente à la pensée de Kusch partage la même inquiétude que certaines des productions décoloniales mentionnées ci-dessus : la préoccupation de situer la pensée comme activité possible exclusivement à partir du fait colonial. Cela explique par exemple la proximité de Kusch et de Fanon quant à l'interprétation des luttes de libération nationale de façon anti-essentialiste²² : l'énergie de la conscience nationale ne vise pas la restauration d'un passé idyllique, mais à la création de quelque chose de nouveau à partir de ce que la colonie a fait des

²¹ Cf. Kusch, Rodolfo. (2007) *La negación en el pensamiento popular en Obras Completas*. Tome II. Rosario, Fundación Ross, p. 678 - 680

²² «Il ne faut donc pas se contenter de plonger dans le passé du peuple pour y trouver des éléments de cohérence vis-à-vis des entreprises falsificatrices et péjoratives du colonialisme. Il faut travailler, lutter à la même cadence que le peuple afin de préciser l'avenir, préparer le terrain où déjà se dressent des pousses vigoureuses. La culture nationale n'est pas le folklore où un populisme abstrait a cru découvrir la vérité du peuple. Elle n'est pas une masse sédimentée de gestes purs, c'est-à-dire de moins en moins rattachables à la réalité présente du peuple. La culture nationale est l'ensemble des efforts faits par un peuple sur le plan de la pensée pour décrire, justifier et chanter l'action à travers laquelle le peuple s'est constitué et s'est maintenu. La culture nationale, dans les pays sous-développés, doit donc se situer au centre même de la lutte de libération que mènent ces pays.» (Fanon, Frantz. (2002) *Les damnés de la terre*. Paris, La Découverte, p. 221 - 222)

peuples dominés. C'est une pensée qui récupère l'élément de la frontière nationale (certainement une détermination d'origine moderne/occidentale), mais qui en même temps détache cette détermination du sens que la rationalité européenne lui assigne. L'engagement dans cette perspective bouleverse les coordonnées coloniales et ouvre l'horizon d'émancipation des peuples condamnés à la domination.

Bibliographie (Les traductions des textes en espagnol nous sont propres)

- Deleuze, Gilles. (2002) *La conception de la différence chez Bergson en L'Île déserte et autres textes*. Ed. D. Lapoujade. Paris, Les Editions de Minuit.
- Dussel, Enrique. (1992) 1492, *El encubrimiento del otro*. La Paz, Plural.
- Fanon, Frantz. (1952) *Peau noire, masques blancs*. Paris, Editions du Seuil.
- Fanon, Frantz. (2002) *Les damnés de la terre*. Paris, La Découverte.
- Kusch, Rodolfo. (2007) *La seducción de la barbarie en Obras Completas*. Tome I. Rosario, Fundación Ross.
- Kusch, Rodolfo. (2007) *América profunda en Obras Completas*. Tome II. Rosario, Fundación Ross.
- Kusch, Rodolfo. (2007) *La negación en el pensamiento popular en Obras Completas*. Tome II. Rosario, Fundación Ross.
- Mignolo, Walter. (2003) *Historias locales/ Diseños globales*. Trad. Madariaga, J. et Vega Solís, C. Madrid, Akal.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2009) *Métaphysiques Cannibales*. Paris, PUF.