



HAL
open science

Aníbal Quijano, ou la tension entre science et utopie

Claude Rougier

► **To cite this version:**

| Claude Rougier. Aníbal Quijano, ou la tension entre science et utopie. 2023. hal-04310681

HAL Id: hal-04310681

<https://hal.science/hal-04310681>

Preprint submitted on 27 Nov 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Introduction

Aujourd'hui la théorie de la colonialité du pouvoir, longtemps confinée à l'espace américain a gagné d'autres continents. Si elle est loin de faire l'unanimité et souffre souvent de lectures trop rapides, elle s'est cependant fait un nom.

Mais la théorie de la colonialité est une élaboration de la maturité de l'auteur. C'est en 1992 que le terme de colonialité est apparu pour la première fois dans l'œuvre d'un sociologue qui écrivait depuis trente ans. Ce que Quijano a écrit auparavant, le cadre de pensée qui était le sien a été moins analysé que le système qu'il a pensé à la charnière des années 80 et 90. Et la question de ce qui s'est maintenu de sa façon de penser de la jeunesse ou de ce qui a été abandonné et pourquoi reste à creuser.

Si de nombreux auteurs reviennent par exemple sur son analyse du métissage des années soixante, leurs approches ne permettent pas toujours de comprendre la continuité et font plutôt apparaître les modifications. L'idée de révolution, omniprésente dans la première partie de l'œuvre de Quijano, s'est-elle dissoute dans la théorie de la colonialité, cédant la place à une pensée des différences, et en particulier, de la différence coloniale ou s'est-elle maintenue, irréductible et peut être mal assimilable par une pensée académique ?

Dans cet article, nous essaierons d'identifier les modifications qui se produisent dans son appréhension du métissage et de l'indigénité, si déterminante pour sa vision de la culture et de la société. Nous reviendrons sur l'apparition de la notion d'utopie et de mythe à partir des années 80, son questionnement sur les deux raisons, instrumentale et historique, qui se déploient dans la modernité, et son pari sur une raison alternative latino-américaine. Ces étapes ont été le préalable à ce qui serait plus tard théorisé comme colonialité du pouvoir. Le corpus partira de travaux des années soixante et soixante-dix, sur le monde paysan, la mission du sociologue péruvien, et la « cholification » ; ils seront mis en perspective d'autres productions des années quatre-vingt, en particulier les textes consacrés à l'utopie, au mythe, et à la raison alternative latino-américaine.

Un essai des années soixante : *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*

En 1964, le sociologue péruvien propose à Bogotá une intervention sur ce qui sera le sujet de sa thèse de doctorat. Publié ultérieurement dans les actes du colloque, cet essai, intitulé, *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*. est exemplaire des rapports de pouvoir complexes qui existent à l'époque au Pérou entre anthropologie, marxisme, sociologie et indigénisme. Il rend compte également des dynamiques internationales qui traversent les institutions culturelles nationales, l'université et le monde intellectuel.

Dans cet article Quijano aborde un phénomène qu'il analyse dans ses liens avec la modernisation du pays : l'émergence d'un groupe *cholo*¹ dans la société péruvienne . Par *cholos*, il faut entendre ces indigènes andins qui quittent leurs villages ou communautés de la *sierra* et descendent à la ville, surtout à partir des années quarante, dans le cadre de la modernisation et de la mise en place de politiques de développement. Ils vont y devenir des artisans, des ouvriers, s'occidentaliser. Le phénomène n'est pas nouveau, il existe depuis la colonisation, c'est son ampleur qui est remarquable. Quijano s'intéresse à sa forme moderne, dans laquelle la modernisation et l'industrialisation jouent un rôle majeur. Le *cholo* relève des deux cultures dont l'auteur note qu'elles sont en conflit structurel : la culture occidentale, véhiculée par les descendants des Conquistadors, et la culture indigène, dont il remarque qu'elle s'est reconfigurée tout au long de la période coloniale, puis républicaine, sous l'influence de la culture européenne. Si les deux cultures ont évolué dans l'histoire, elles restent en conflit. On ne sait jamais trop dans ce texte si le *cholo*, c'est déjà un métis² qui descend à la ville, ou si c'est un indigène qui devient socialement un *mestizo* en s'occidentalisant à travers sa mobilité géographique et son changement de statut ; ce qui nous ramène à l'ambivalence du terme dans le monde péruvien ou bolivien depuis l'histoire coloniale.

En d'autres termes, ce secteur, que les anthropologues et la population non autochtone du pays en général appellent « cholo », se détache de la masse de la paysannerie autochtone et commence à se différencier en développant certains éléments qui donnent lieu à un nouveau style de vie, composé à la fois d'éléments d'origine urbaine et occidentale et d'éléments issus de la culture autochtone contemporaine. Le phénomène contemporain de « cholification » est un processus dans lequel certaines couches de la population paysanne indigène abandonnent certains des éléments de la culture indigène, adoptent d'autres qui caractérisent la culture créole

1 Apparu dès les débuts de la colonisation espagnole, le terme *cholo* se caractérise par une très grande instabilité sémantique, fonction des lieux, des périodes et des locuteurs.

2Le terme *cholo* aurait désigné un *mestizo* (enfant de l'union d'une autochtone et d'un Espagnol) chez lequel l'ascendance indienne l'emportait, qu'il s'agit d'un métissage culturel ou d'un métissage *de sangre*.

occidentale, et développent avec eux un style de vie qui est différent des deux cultures fondamentales de notre société, sans perdre pour autant leur lien originel avec elles [Quijano, 1964, p. 63].

Quijano voit dans cette réalité, ce qu'il nomme la « cholification »³, l'irruption d'une nouveauté, au XXe siècle et surtout après les années 40. Il dédaigne l'étonnante histoire des *cholos* et *cholas* dans le monde andin avant le XX siècle, y compris avant la période républicaine, et ce qu'elle nous apprend sur ce monde et sur le phénomène du métissage. A l'inverse des approches actuelles comme celle Marisol de la Cadena [De la Cadena, 2004], sa perspective ne prend pas en compte la précoce modernité coloniale ou républicaine du *cholo* ou de la *chola*. Il aborde la cholification, et lui donne un sens, uniquement dans le cadre de l'exode rural et l'industrialisation du XX siècle. Les *cholos* sont présentés comme des individus porteurs d'une nouvelle culture, à la fois différente et produit de la culture indigène et de la culture occidentale. De cette culture, il précise bien qu'elle n'est pas un mélange des deux, mais quelque chose de nouveau, et elle suppose l'apparition d'une « personnalité » nouvelle. Les *cholos* se sont éloignés du monde indigène, ils parlent espagnol (sauf pour exprimer leurs émotions), leurs usages et façons de se vêtir sont différents de ceux des indigènes, ils sont alphabétisés, ils sont mobiles. C'est un groupe marqué par sa jeunesse, qui n'évolue plus dans l'univers magique et ne croit plus en la cosmogonie indigène ; il est en phase de politisation et sait se donner des *leaders*. Cette population émergente est le socle du nouveau Pérou, la seule à pouvoir combattre l'exploitation des propriétaires terriens ou des entreprises nationales et multinationales. C'est un groupe en transition du passé vers le futur dans une société que Quijano nomme « de transition » et non pas « en transition ». Ils sont à la fois les citoyens grâce auxquels peut exister une authentique culture nationale dans le cadre du développement et de la modernisation et le groupe porteur de la culture de changement. Ce groupe a développé une conscience de soi, là encore, bien qu'il ne l'explique pas, nous retrouvons la dichotomie classe en soi/classe pour soi du marxisme.

Cependant, au cours des dernières années, une série de signes ont commencé à émerger et nous amènent à penser que les membres de cette strate (les *cholos*) sont en train de développer des éléments de conscience, qu'ils participent à une situation sociale commune, et ont tendance à se percevoir comme un groupe social distinct à la fois des masses indigènes et de la population qui participe pleinement à la culture créole occidentale [Quijano, 1964, p. 68].

A l'inverse, les « masses indigènes » et leur « culture indigène », sont appréhendées comme un secteur qui ne peut pas incarner une citoyenneté. Leur cosmogonie est en contradiction avec le changement à

3 Le terme est de François Bourricaud et renvoie à un phénomène relevé par les anthropologues et consigné sous ce nom dans le cadre du Plan Nacional de Desarrollo del Sur del Perú de 1959, un contexte qui n'est pas anodin.

l'œuvre et ils sont incapables de se donner les leaders qui pourraient conduire à un véritable changement.

Le *cholo* au Pérou appartient à un groupe social en cours de développement. Il émerge des masses indigènes serviles ou semi-serviles des haciendas et des « communautés indigènes » dont la situation sociale n'est pas clairement structurée, car les normes et standards de différenciation sociale n'y sont pas définis. Ainsi, ce groupe participe à la fois de la condition de « caste » et à la condition de « classe sociale », sans pouvoir être réduit à l'une ni à l'autre. Il s'agit donc d'un phénomène qui révèle profondément la nature de la « société de transition » (Quijano, 1964, p. 65).

Voilà donc un texte qui, sans employer le terme, met le métissage au centre de la construction nationale, ce en quoi il ne diffère pas beaucoup des analyses faites à l'époque dans les pays d'Amérique latine, là où la population indigène est importante numériquement. Mais la vision du métissage de Quijano n'est pas celle qui s'exprime dans le mythe mexicain du métissage creuset, de la grande marmite dans laquelle se dissolvent les identités pour donner lieu au ragoût national. Les détours à travers lesquels Quijano aborde la question, montrent qu'il essaie de construire autre chose, d'échapper aux discours qui, sous prétexte d'union, prônent un métissage qui vise le blanchiment grâce auquel disparaît l'élément indigène.

D'autre part, il prend des distances avec la vision marxiste qui prévalait. Il parle de caste et de classe pour définir le *cholo*, ce qui constitue un pas de côté important eu égard à l'orthodoxie de l'époque et de la détermination en terme de classes. Autre différence marquée avec la vision qui circulait dans la gauche de l'époque, son idée de société *de transition*. En effet, les partis marxistes parlaient de société *en transition*, évoluant vers un capitalisme national qu'il serait possible ensuite de mener vers le socialisme quand la classe ouvrière aurait acquis une conscience de classe suffisante. Chez Quijano, il n'est pas question de cela. Il met l'accent sur l'impossibilité de savoir vers quoi transitionne la société péruvienne. C'est pourquoi on est un peu étonné de lire que,

La société ainsi intégrée ne pouvait être qu'extrêmement conflictuelle, pas seulement au sens où tout système de domination sociale est conflictuel, mais surtout parce qu'une culture globale, commune à tous les membres du système n'y était pas possible » [Quijano, 1964, p. 53].

Cette culture globale, c'est celle que revendiquent les États-nations, celle sur laquelle ils se sont fondées ou qu'ils ont créée. Cette construction est présentée comme nécessaire par toutes les forces politiques de l'époque, à gauche comme à droite. Et ce consensus est possible car les partis révolutionnaires ont une vision *étapiste* de la révolution, le développement d'une culture nationale

devant précéder la révolution prolétarienne. Or, c'est avec cette même vision qu'il prend des distances grâce au concept de transition.

Quijano, à l'époque ne doute pas ; il faut une articulation culture-nation. Le Pérou connaît un conflit entre deux cultures, la culture occidentale et la culture indigène depuis des siècles. La solution est dans l'émergence d'une autre culture, métisse. Il est question explicitement d'intégration dans une culture en quelque sorte plus vaste qui englobe les deux existantes. Il parle d'une culture « formée de deux cultures superposées et qui ont de nombreux points communs, mais qui n'ont pas encore donné encore lieu à une autre culture, différente, qui englobe la totalité de la population (Quijano, 1980[1964], p. 64). Et c'est cette culture en germe, la culture *cholo*, qui sera « l'embryon de la future nation péruvienne, car on peut soutenir que ce qui est vraiment péruvien dans la culture nationale, c'est l'élément *cholo* » (Quijano, 1980, [1964], p. 110). Il est assez étonnant de voir que dans cette phrase, la population indigène est exclue de l'appartenance nationale. Et pourtant, il n'affirme pas une vision de la culture conforme à l'orthodoxie marxiste, qui en fasse un reflet, une idéologie ou une superstructure. Il appréhende la culture dans son conflit avec la société. Et il admet lui-même qu'il est difficile de dire ce qu'est cette culture indigène qu'il a évoquée. Il remarque qu'on est loin d'avoir le travail de synthèse conceptuelle et la démarche empirique nécessaire sur la question, constatant qu'une grande partie de la population indigène passe par un processus accéléré de changement culturel, d'abandon des éléments culturels indigènes qu'il qualifie d'acculturation⁴. Il voit cette acculturation comme une des conséquences de la modernisation globale de la société et considère qu'elle concerne une partie de la population indigène, qui en quelque sorte perdrait simplement certains de ses attributs culturels. Et note que le groupe *cholo*, lui, préfigure un destin péruvien différent de celui de la simple « acculturation » totale au profit d'une culture créole occidentale. Le lecteur a le sentiment que l'indigène a le choix entre l'acculturation qui fait de lui de plus en plus un occidental et la « cholification » qui le transforme en métis. C'est cette position que Quijano défendra lors de la table ronde de *Todas las sangres*, en 1965, lorsqu'il reprochera à l'écrivain Arguedas d'avoir créé dans son roman un personnage invraisemblable, un *cholo* qui est resté un indigène et qui partage avec eux ce qu'il nomme un « noyau mythico-magique ». Comme si il était impossible pour un indigène d'être, c'est la proposition de Marisol de la Cadena, un indigène métissé . Comme si il n'y avait pas de place pour une identité indigène mobile et que ses transformations étaient toujours comprises comme une perte de l'indigénité.

4 Notons que le concept d'articulation est apparu au Mexique lors d'une enquête d'un anthropologue américain culturaliste, après la révolution mexicaine de 1910.

Les années soixante-dix : hétérogénéité culturelle structurelle et crise de la culture dominante occidentale

Mais pour comprendre son approche il faut tenir compte du fait que, comme nous le mentionnions plus haut, dans les très conflictuelles années soixante, les indigènes ont été reconditionné.e.s en paysan. Et le paysan, dans la vision dominante de la lutte des classes, est réduit à l'allié d'une classe ouvrière seule légitime à incarner le prolétariat. Si on lit les travaux que Quijano rédige à l'époque sur les luttes paysannes, en particulier, *Los movimientos campesinos contemporáneos*, on remarque la continuité avec l'approche développée dans l'essai sur la *cholidad*. L'auteur se réjouit du développement des luttes paysannes et voit dans la direction *chola* de ces mouvements les effets bénéfiques d'une alphabétisation et urbanisation de ces secteurs liée à la cholification de la société. Jusqu'à la fin des années soixante-dix, décennie pendant laquelle paraît sa revue *Sociedad y política*, Quijano est un intellectuel marxiste mais hétérodoxe. Dans les nombreux articles qu'il écrit alors, dont un texte particulièrement long consacré à José Carlos Mariátegui, de 1979, les lecteurs retrouvent les questionnements sur l'avenir du mouvement ouvrier et du changement social, les impasses du velasquisme⁵ et de sa réforme agraire autoritaire, ou du chauvinisme (lors de la crise avec l'Équateur⁶). Il fustige un stalinisme et un trotskysme également incapables de créer autre chose qu'une bureaucratie bloquant l'autonomie ouvrière, et aussi un maoïsme s'égarant dans l'action violente. La toile de fond reste celle d'une analyse en termes de classe. Analyse souvent sombre, en particulier à partir des années 80, un moment de contre-révolution féroce, au niveau national et international, lorsque la violence politique du Sentier lumineux, capitalisant sur la misère liée à la crise mondiale, et le contre-terrorisme étatique frappent les populations des Andes centrales et de la capitale.

Cela étant, dès 1971, dans un texte où il reprend la question de la culture, apparaissent des développements qui en annoncent d'autres, plus explicites, à la fin des années quatre-vingt (en particulier *La tensión del pensamiento latino-americano*). Ce texte, c'est *Dominación y cultura*, écrit à la fin de son séjour chilien (1965-1971) où il aura travaillé pour la CEPAL, et fréquenté les penseurs marxistes de la théorie de la dépendance et ceux de la théologie de la libération. Dans son article, Quijano se pose la question du rapport culture dominée/culture dominante mais plus seulement à partir de l'expérience péruvienne. Il interroge la prétention des cultures dominantes à se présenter comme *la* culture. Il constate qu'une obligation est faite aux représentants des cultures dominées de communier avec la culture dominante, mais qu'ils doivent se cantonner au rôle de consommateurs. Ils ne peuvent en

5 Entre 1968 et 1965 un régime militaire autoritaire lança une réforme agraire verticale, visant à transformer le monde rural en coopératives paysannes à haute productivité.

6 Au début des années quatre-vingt, un conflit territorial opposa pendant quelques mois l'armée péruvienne à l'armée équatorienne dans les Andes.

aucune façon être des producteurs. Il revient alors sur les processus de domination culturelle liées aux différentes phases de l'histoire coloniale, dans le monde et en Amérique, et parle de sous-culture à propos des cultures indigènes, ce qui est cohérent avec l'idée de cultures superposées déjà exposée dans *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*. Il intègre ces réflexions à l'intérieur d'une mise en perspective des processus de domination internationaux, qui annonce les conclusions auxquelles il arrivera, dans les années 80, lors de sa rencontre avec Wallerstein, et sa théorie du système monde.

C'est le cas, par exemple, des sociétés coloniales sur le territoire de l'actuelle Amérique latine, dans les régions andines et meso-américaines, ou de certaines sociétés africaines et asiatiques d'aujourd'hui. Au cours du processus de domination, les sociétés préexistantes ont été intégrées et, par conséquent, de nouvelles formes d'organisation sociale ont vu le jour. La caractéristique principale de ces nouvelles formations socio-historiques est leur *hétérogénéité structurelle de base*, présente dans toutes les dimensions, et en particulier historique [Quijano, 1971, p. 676].

Et celui qui fut d'abord un étudiant d'histoire, revenant sur le passé colonial latino-américain, la défaite de peuples pré-colombiens, leur intégration au Nouveau Monde, recourt ici à l'idée d'hétérogénéité structurelle, vulgarisée par le Brésilien Aníbal Pinto, dans le Chili où s'était réfugiée l'intellectualité dissidente brésilienne. Mais l'idée d'hétérogénéité structurelle concernait un champ économique, Quijano, lui, allait l'appliquer au monde social dans son ensemble. Comme le remarque Alfaro Rubbo citant l'économiste Henrique Cardoso, « selon Cardoso, l'un des mérites de Quijano dans le débat sur la marginalité a été d'intégrer la notion de structure sociale en tant que catégorie dynamique regroupant des phénomènes globaux » [Rubbo, 2022, p. 29]r. Nous avons dans ce paragraphe une première approche de ce qui sera plus tard conceptualisé en tant que colonialité, lorsque le racisme apparaîtra comme le vecteur d'une hétérogénéité structurelle qu'il s'agit de reproduire.

Il est également intéressant de noter que lorsque Quijano aborde la question du conflit entre culture dominante et dominée, il différencie nettement les sociétés dotées d'une culture homogène dans lesquelles ces différences se produisent au niveau social et celles, comme la péruvienne, ou les sociétés latino-américaines en général, dans lesquelles deux cultures s'affrontent depuis un tragique épisode fondateur colonial. Et il note que dans le premier cas, le groupe subalterne ne peut pas avoir ses intellectuels, en quelque sorte, il n'a plus le fond pour cela, l'homogénéisation a eu lieu, et la culture des dominants est devenue la culture dominante. Par contre, dans les sociétés anciennement coloniales, le groupe subalterne peut avoir ses intellectuels. Il a peut-être l'intuition de ce que, plus tard, Enrique Dussel théoriserait comme « extériorité ». Toujours est-il qu'il fait place à la possibilité

d'une alternative à la raison dominante, venant des dominés. Quelque chose sur quoi il reviendra dans un texte de 1984, que nous verrons dans la dernière partie de cet article.

Si cet extrait rend compte de la façon de penser déjà exposée dans les textes des années soixante, l'aspect novateur de la réflexion tient à la mise en perspective dans un cadre global des notions de culture dominée et dominante. Aujourd'hui, affirme Quijano, le rapport cultures dominantes/dominées à l'échelle nationale se double d'un rapport culture dominante/dominée à l'échelle mondiale, et c'est là un rapport de force. Mais ce redoublement ouvre des possibles car l'ordre de domination mondial entraîne à la fois la diffusion d'une culture « universelle » (planétaire) et une réaction « nativiste » visant la reconstruction de l'héritage culturel. D'autre part, l'hégémonie culturelle du monde occidental, qui s'enracinait dans l'impérialisme colonial, depuis la décolonisation, n'a pas cessé de se fissurer. Il y a eu une pénétration des univers « exotiques » dans les sociétés développées dont la culture est entrée en crise. La légitimité de la culture dominante dans le monde s'est effritée en même temps que se posait la question même de la légitimité des modes de connaissance. Dans l'extrait qui suit, nous avons une intuition de ce qui sera développé dans les années 90 comme colonialité du savoir.

Mais aussi, et pour cette même raison, on s'inquiète de plus en plus de la qualité des structures cognitives qui en sont le résultat, autant que de l'ordre établi de la domination lui-même. Plus la connaissance des mécanismes du mode de domination s'étend, plus grandit le soupçon que le mode de connaissance lui-même est affecté à la racine par ces leviers, ainsi que par l'ordre même de la domination [Quijano, 1971, p. 9].

Les années 80. Mythe et utopie

En 1984, pour les tenants de la lutte révolutionnaire, l'époque sent la défaite. C'est à ce moment-là que Quijano publie un article intitulé *Arguedas. La sonora banda de la sociedad*, consacré à la langue du romancier José María Arguedas. Revenant sur l'analyse du linguiste Alberto Escobar, celui-là même qui avait participé à la si controversée table ronde de *Todas las sangres*⁷, Quijano réitère son admiration pour le génie d'Arguedas mais en introduisant une inflexion de la vision du métissage qu'il défendait jusque là. Le livre d'Alberto Escobar s'intitule *José María Arguedas o la utopía de la lengua*. Quijano, pour la première fois, s'attarde à cette idée d'une utopie de la langue, utopie qui serait en fait la transcription linguistique d'une utopie culturelle et sociale. Il revient sur la contradiction vitale qui est celle d'Arguedas : ce métis écrit dans une langue dominante, l'espagnol,

7 En 1963 Aníbal Quijano participa avec d'autres intellectuels péruviens à une table ronde où le roman *Tous sangs mêlés*, qu'Arguedas venait de publier, fut passé au crible d'une critique qui ressemblait souvent à un procès.

afin d'y insuffler l'esprit d'une langue orale dominée, une « sous-culture », pour reprendre les termes de la décennie précédente. Il s'agit pour Arguedas de doter l'espagnol de l'expressivité du quechua. En introduisant la sonorité du quechua dans son écriture, il crée une langue dans laquelle coexistent deux langues. Et Quijano se pose la question de l'intégration, cette intégration qui est en fait la litanie des états, au service de la culture dominante, et dont il avait montré l'inconséquence dans l'article de 1971. Si il y a intégration chez Arguedas, nous dit-il, elle est à la fois création, et re-création. Elle n'est pas un mélange, ni une soumission aux codes de la culture dominante, mais l'apparition d'une nouvelle culture, dans laquelle « ce qui n'est pas indien se reconfigure comme le continent de tout ce qui est indien » [Quijano, 1984, p. 694]. La fracture entre les deux cultures, que Quijano a déjà dénoncée, ne se résout pas en une dissolution mais dans la coexistence de la diversité. Et dans cette diversité, l'élément indigène opère une intervention triomphante pour reprendre les termes d'Arguedas, traduisons : il réalise en fait, une subversion. Cela signifie une remise en question des fondements hiérarchiques de la langue espagnole et de la culture euro-centrée qui l'a portée. Les deux héritages sont préservés, explique Quijano mais l'apport indigène fait sauter les fondements de la culture dominante. Quijano parle d'une subversion narrative « qui est l'intégration subversive de la part dominée dans la part dominante [Quijano, 1984, p. 694]. Pour lui, cette re-élaboration est la transcription linguistique d'un processus social observable dans l'apparition de nouveaux espaces, de nouveaux conflits, et nouveaux procédés, la *invasión*⁸ par exemple. La « *barriada* », le bidonville, où s'installent les indigènes migrant.e.s de la *sierra*, précédé.es du drapeau péruvien, est la métaphore de cette nouvelle réalité. Apparaît là une différence notable avec la conception qu'il défendait à l'époque de *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*. Il voyait dans le *cholo* un être porteur de la nouvelle culture nationale, un embryon de la culture en gestation, un être qui participait de deux cultures qu'il avait intégrées, mais dans la division : il pensait en créole et sentait en indigène. En élaborant cette vision du *cholo*, Quijano reconduisait cette pensée antithétique propre à la culture occidentale, qui sépare l'affectif et l'intellectuel, la raison et la sensibilité. Il insistait par exemple sur le fait que le *cholo*, à la différence de l'indigène, n'était pas porteur d'une personnalité au noyau « mythico-magique ». Or la culture dont il parle désormais, dans ce texte de 1984, n'est plus celle de la séparation.

L'idée de culture qui était développée dans la *Sonora banda de la sociedad* revient en 1987 dans un texte où l'on observe un remaniement global de plusieurs thèmes que Quijano avait jusque là abordé plutôt séparément. Ce texte, c'est *La tensión del pensamiento latino-americano*, un titre qui annonce la couleur car pour la première fois, l'Amérique latine apparaît comme le sujet possible d'un changement social, au moment où le régime de vérité a changé : le marxisme continue sa descente aux oubliettes,

8 Il s'est très tôt intéressé à la question des *invasiones*, abordée dès les années soixante dans ses deux articles sur les mouvements paysans.

les intellectuels de gauche, du Nord comme du Sud, se rallient aux idéaux de la démocratie voire de la république ; le marxisme et l'idée de révolution sont devenus des marchandises obsolètes et la décolonisation s'avère avoir, au moins partiellement, échoué.

Mais Quijano, lui, ne va pas jeter le bébé avec l'eau du bain. Remiser le marxisme, peut-être, mais l'idée de changer le monde, non. Et à partir d'un retour sur Mariátegui, huit ans après la longue analyse [Quijano, 1979] qu'il avait rédigé sous les conseils d'Angel Rama, en revenant à la fois sur son itinéraire personnel et sur ce moment de la pensée latino-américaine que constitue l'oeuvre de Mariátegui, il va se dégager de la vision qu'il avait jusque-là et cesser d'opposer chez ce penseur une philosophie de l'histoire vitaliste à une approche théorique et politique marxiste, comme il le faisait encore dans le texte de 1979.

Mariátegui a articulé avec la même passion et la même force les éléments essentiels de ce que l'on pourrait appeler un pari marxiste sur la connaissance de la réalité, une philosophie de l'histoire dont le contenu et l'orientation étaient explicitement religieux et métaphysiques [Quijano, 198, p. 698]

Et au lieu d'attribuer cette contradiction à une faille dans l'érudition de l'auteur Quijano va insister sur l'autonomie intellectuelle de cet auteur, et sur son audace, dans un monde dominé par la pensée européenne. Il propose d'envisager autrement que sous l'angle psychologique ou personnel cette tension au centre de l'oeuvre mariateguienne. Oui, la foi et le mythe sont au centre de son oeuvre, de même que pour que pour lui, sans théorie, il n'y avait pas d'action révolutionnaire possible. Mais il faut comprendre la nature de relation entre ce vitalisme et cette approche marxiste. Pour ce faire, Quijano répond en s'éloignant des débats sur la question, qui personnalisent le problème, et affirme que cette tension ne caractérise pas seulement son oeuvre mais la pensée latino-américaine en général.

Il me semble qu'avec Mariátegui, c'est un champ culturel original qui prenait forme, de façon explicite pour la première fois de manière. Ni le mode de réception et de production euro-centrée du mouvement marxiste de la connaissance, ni la réflexion « idéaliste » sur la pensée et la connaissance, ne pouvaient rendre compte totalement de la complexité de ce champ [Quijano, 1987, p. 720].

Voilà une façon de revenir sur un autre débat, dans lequel s'emboîtaient en fait les polémiques sur Mariátegui : comment échapper au réductionnisme positiviste qui menaçait le marxisme et aux pendants idéalistes du matérialisme, qu'il s'agisse du vitalisme d'un Bergson ou de l'idéalisme d'un Benedetto Croce, importants dans la construction de la pensée de Mariátegui ? Plus généralement, comment ne tomber ni dans l'idéalisme ni dans le positivisme ? Mais ce problème, déjà traité dans le texte de 1979, est abordé sous un autre angle désormais : comme nous pouvons le constater dans

l'extrait cité plus haut, pour Quijano, un champ de pensée original a surgi en Amérique latine, et dans ce champ, la contradiction idéalisme/positivisme identifiée jusque là à une contradiction universelle est soudain relativisée : elle n'épuise pas en Amérique latine tout le champ de la pensée et des possibles. Et dans le même paragraphe, il prend ses distances avec la contradiction logos-mitos et affirme que chez Mariátegui, comme dans un certain état de la pensée latino-américaine, le mitos et le logos ne sont pas dans un rapport d'extériorité. Ils forment une contradiction dynamique au sein de laquelle l'imagination, constamment, permet de donner forme à une représentation globale de la réalité qui serait sans cela impossible. Seul le mythe peut rendre compte de ce qui est en jeu dans l'histoire. Cette vision, demande Quijano, n'est-ce pas ce que l'on nomme l'utopie ?

On ne peut pas s'empêcher de penser en lisant cette approche, à ce qu'une dizaine d'années plus tard, en Allemagne, un penseur marxien écrirait au sujet du matérialisme historique. Walter Benjamin, dans une de ses thèses sur le concept d'histoire, se valait d'une métaphore. Il employait l'image de l'automate-matérialisme historique qui, jouant aux échecs, gagnait à tous les coups. Cet automate, en réalité, était manipulé par un nain qu'un dispositif rendait invisible, et ce nain, en fait, était la théologie [cf, Lowy, 2014, p. 37]. Depuis leurs continents respectifs les deux penseurs avaient l'intuition de la nécessaire union du mythe, ou de la foi, et du logos.

Ce mythe donc, qui fait furieusement penser à ce qu'aujourd'hui (36 ans après) tant de gens appellent de leurs vœux (un « récit » autre), fait de l'histoire un pari, un récit que l'Occident, n'arrive pas à construire. La réalité « ne tient pas dans le tube de la pensée européenne » nous dit Quijano. Et il lui oppose une pensée latino-américaine, profondément travaillée par la contradiction car du fait de l'histoire coloniale, elle ne peut pas penser le monde et son changement à travers le modèle européen. Une spécificité qui fait sa force. Il estime possible,

(...)d'accepter l'espagnol comme langue dominante à condition qu'il soit un cadre capable de contenir toute la puissance expressive des langues andines, et du quechua en particulier. C'est-à-dire un espagnol qui ne soit plus celui d'avant. Accepter la culture occidentale comme culture dominante à condition que toutes les possibilités d'expression et de créativité de ce qui n'était pas occidental puissent s'y insérer. Ce qui revient pour le dominant à manger ses propres entrailles, pour y incorporer ce qui était dominé [Quijano, 1987, p. 701].

Il reprend là une idée déjà exprimée dans le texte sur Arguedas lorsqu'il remarquait que l'écrivain, dans sa subversion, avait du aussi lutter contre lui-même. Il ne le disait pas mais c'est sans doute d'une lutte contre sa part créole qu'il s'agissait. Lorsque Quijano écrit que la culture espagnole, la culture dominante, doit manger ses entrailles, la métaphore cannibale atteste d'un renversement dynamique d'une dévoration synonyme jusque-là de la sauvagerie propre à la culture dominée. Mais là encore, nous sommes face à une contradiction, comme lorsqu'il commentait le texte d'Escobar.

Comment la culture dominante peut-elle s'auto-dévorner et faire place à la culture indigène si sa relation à cette dernière, précisément, a été un rapport cannibale ? Ce pas, il le fera plus tard, lorsqu'il articulera la domination à la colonialité .

Conclusion

Dans les années 80 puis 90, Quijano n'a pas profité d'une conjoncture de débâcle sociale et intellectuelle, lorsque le discours d'émancipation de la modernité s'est effondré, pour valoriser la tradition critique de son continent, et tenter une sorte de coup de force : changer la géopolitique du savoir en lançant une nouvelle approche axée sur l'Amérique latine. Son but n'était pas comme le lui reprochent certains, de remettre en question globalement la culture européenne et occidentale. C'était de pointer dans cette culture ce qui s'avérait être un moment d'une domination euro-centrée et entravait le projet d'émancipation dans lequel il se reconnaissait. Il a constaté, en Amérique latine, que les modèles pensés en Occident ne permettaient pas de résoudre les contradictions sociales et politiques qu'affrontaient les classes populaires de son continent. Il a vu que le sujet révolutionnaire imaginé en Europe n'avait pas rempli sa mission. Il en a tiré les conséquences en reconfigurant un appareil critique euro-centré, limité par la colonialité du savoir.

Ces limites, on les percevait déjà dans sa production des années soixante-dix et quatre-vingt, car des contradictions importantes y apparaissaient. Et nous avons là précisément ce qui rend son travail intéressant. Au moment où il essayait de faire fonctionner les cadres de pensée des sciences sociales de l'époque, il abordait des spécificités qui les mettaient en question. Sa pensée est traversée par les impasses et les problèmes irrésolus de son époque. L'évolution de la vision du métissage entre 1965 et 1967 rend compte de ces contradictions et des efforts de l'auteur pour les résoudre.

Il a fini par assumer ce qui fut longtemps reproché à Mariátegui comme une contradiction : l'articulation du mythe et de la révolution. Pour cela, Quijano a dû passer par la déconstruction théorique de l'idée de science sociale. L'homme qui avait contribué à la fondation de la sociologie péruvienne, et considérait du devoir du sociologue de proposer une analyse de la réalité qui aidât à construire un monde nouveau, s'est éloigné de cette foi dans le paradigme scientifique. Il a abandonné la position qui lui permettait dans les années soixante d'opposer une mentalité scientifique reposant sur l'idée de progrès et de rationalité à la pensée mythique pré-rationnelle du monde indigène andin. A la fin des années quatre-vingt, il revient sur cette opposition fondatrice et fait sienne la vision de Mariátegui : logos et mitos doivent être articulés. Et le monde indigène-apparaît alors dans son œuvre, en même temps qu'il s'affirmait sur la scène politique, ce qui n'est évidemment pas une coïncidence, comme un des lieux possibles pour cette articulation Le changement n'est plus le résultat d'un

programme lié à une philosophie de l'histoire, la réalité ne contient pas en elle-même les germes de sa transformation, l'imagination qui s'exprime dans le mythe, et pourrait on dire, reprenant la pensée de Mariátegui, la foi, permettra ce bond. .

BIBLIOGRAPHIE

De La Cadena, Marisol, *Indígenas mestizos ; Raza y cultura en el Cusco*, Lima, Instituto Estudios Peruanos, 2004.

Lowy, Michael, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie, Une lecture des Thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2014.

Quijano, Aníbal, « Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú », in *Dominación y cultura*, Lima, Mosca azul Editores, 1980 [1964].

Quijano Aníbal, « Los movimientos campesinos contemporáneos en Latinoamérica », Mexico, *Revista Mexicana de Sociología*, 1966, p. 603-683.

Quijano, Aníbal, *Dominación y cultura*, Lima, Mosca azul Editores, 1980.

Quijano, Aníbal, Arguedas. « La sonora banda de la sociedad », *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Clacso, 2014 [1984], p. 692-696.

Quijano, Aníbal, « Mariátegui, La tensión del pensamiento latino-americano », *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Clacso [1987], p. 697-703.

Quijano, Aníbal, *Mariátegui, José Carlos, 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, Colección Clásica, 2007, [1979].

Rubbo, Deni Alfaro, «Travessias sociológicas, cruzamentos tropicais: Aníbal Quijano e o Brasil , *Rev. Pós Ciênc. Soc.*, São Luís, v.19, n.1, 2022, p. 19-46.

Sandoval Lopez, Pablo, *Antropologías hechas en el Perú*. Montevideo, Asociación latinoamericana de Antropología, 2020.