

Un monde ch'ixi est possible.

Un monde ch'ixi est possible. Essais à partir d'un présent en crise, de Silvia Rivera Cusicanqui. [Édition originale en espagnol : *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Éditions Tinta Limón, collection "Nociones comunes", Buenos Aires, 2018, 176 pages]. [Télécharger la version espagnole de la recension.](#)

En

Amérique latine, la sociologue et historienne Silvia Rivera Cusicanqui a été l'une des premières à penser la question de la persistance d'idées et de pratiques coloniales dans les régions du sous-continent anciennement colonisées par l'Espagne et le Portugal. Dans son dernier livre *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, publié en 2018, elle nous invite à penser la possibilité d'un monde *ch'ixi*

à partir d'un présent en crise qui est d'abord celui de la Bolivie, la société où elle vit et qu'elle connaît le mieux. Les quatre essais et l'entretien qui composent l'ouvrage renvoient pour l'essentiel à l'histoire sociale, culturelle et politique de ce pays et plus particulièrement de son monde andin, mais ils offrent également des éléments qui peuvent être pertinents pour l'étude d'autres réalités de l'Amérique latine et d'ailleurs.

Le

présent en question est défini par la reproduction et le développement de la fracture coloniale inaugurée par l'invasion du continent il y a cinq siècles. Une fracture qui est à l'origine d'asymétries et d'inégalités assignant le non européen ou le non « moderne » à un statut subalterne et marginal. Une fracture qui a engendré de l'oppression culturelle, ethnique, politique et socioéconomique, ainsi que la destruction accélérée du milieu dit « naturel ». Déjà observée et reconnue

comme telle au XX^e siècle par des auteurs comme Franz Tamayo, Fausto Reinaga, René Zavaleta ou Jaime Mendoza, cette réalité coloniale a survécu (p. 27) et n'est pas en voie de disparaître de nos jours. L'auteure reste critique du présumé « processus de changement » dirigé par Evo Morales, qui est arrivé à la présidence du pays porté par l'élan décolonisateur des mobilisations indiennes et plébéiennes de 2000-2005. À l'instar d'autres « progressismes latino-américains » (p. 39), le régime de Morales aurait reproduit un modèle économique de « modernisation », c'est-à-dire basé sur le « développement » érigé en principe (*desarrollismo*) et sur l'exploitation des hydrocarbures (*extractivista*). Il aurait donc écarté la possibilité d'autres modèles sociaux, économiques et écologiques s'appuyant sur d'autres bases culturelles, éthiques et politiques. Dans le domaine politique, il aurait reproduit également le schéma vertical et autoritaire des régimes précédents ainsi que leurs formes traditionnelles de clientélisme, de corruption et de machisme, avec la circonstance aggravante de la « fragilité et de la fausseté de [ses] reconnaissances de l'altérité culturelle » (p. 110).

Ce présent en crise est donc aussi celui de la crise de l'espoir de changement. De l'espoir en crise surgit une question nécessaire et dérangeante, valable non seulement pour la Bolivie mais aussi pour toute l'Amérique latine et le monde en général : « Comment pourrions-nous résoudre le paradoxe d'un pouvoir destituant [le peuple mobilisé] qui parvient seulement à restituer les pouvoirs qu'il a cru avoir destitué ? » (p. 112). Dans la perspective de Rivera Cusicanqui la possibilité d'une prise en charge de cette question suppose une transformation profonde de la manière établie de penser et de construire des savoirs, par delà les modèles épistémiques dominants qui aujourd'hui sont aussi en crise. D'une telle transformation dépend selon l'auteure la possibilité de construire un monde *ch'ixi*.

À

partir de son ici-et-maintenant bolivien, Rivera Cusicanqui estime que la construction de nouveaux modèles de savoir passe par la « reprise du paradigme épistémologique indien » (p. 90), dont les éléments de base seraient la reconnaissance de sujets non humains et le dialogue avec eux, la compréhension du rôle du passé dans le présent, le rapport vivant aux ancêtres, la tendance à créer de la communauté, la pratique d'une langue indienne (p. 90 et 152). Cette proposition ne doit pas être interprétée dans un sens essentialiste, car « il n'existe pas à proprement parler de sujets pleinement constitués : ni des êtres ni des entités figées, mais plutôt des devenirs où tout se trouve en rapport avec tout » (p. 152). Elle ne doit pas non plus être comprise dans un sens culturaliste, dans la mesure où la proposition épistémique de l'auteure nous invite à considérer toute épistémè, y compris l' « indienne », comme une épistémè qui assume les rapports avec d'autre(s) épistémè(s) et se mesure avec elle(s). Loin du manichéisme simpliste d'une certaine idéologie « décoloniale », Rivera Cusicanqui affirme la nécessité d'explorer l'épistémè indienne pour la mettre sur la balance d'égal à égal avec « l'autre » épistémè « afin qu'elles dégagent plus d'étincelles en se heurtant » (idem) et qu'elles « cohabitent au milieu de leurs tensions, sans que l'une soit destinée à la remporter toujours sur l'autre » (p. 153). Cette « coexistence entre des différents qui maintiennent la radicalité de la différence » est, précisément, « le *ch'ixi* » (p. 152). Elle serait également la base de ce qui pourrait être « une épistémè *ch'ixi* comme métissage décolonisé » (p. 145).

Le

mot *ch'ixi*

signifie en aymara la couleur grise. À première vue le gris apparaît comme une unité, mais « lorsque nous nous rapprochons nous nous rendons compte qu'il est fait de points de couleurs pures et agonistiques : des taches noires et blanches

emmêlées » (idem). En d'autres termes, nous nous rendons compte qu'il émane du multiple, qu'il est à la fois un et multiple. Nous pourrions dire qu'il est « un-multiple ». L'un-multiple est le contraire de l'un absolu incarné, par exemple, dans l'idée de « Nation » comprise au sens moderne de l'État-nation comme « une et indivisible », écartant toute multiplicité en son sein, et par conséquent toute diversité culturelle et toute forme d'autonomie sociale. L'auteure utilise le terme *ch'ixi* comme métaphore pour désigner un certain mode d'être et de connaître de l'un dans son rapport au multiple, et de celui-ci dans son rapport à l'un.

« Les entités *ch'ixis* sont indéterminées, (...) elles ne sont ni blanches ni noires, mais les deux choses à la fois » (p. 79). Or le multiple constitutif de l'un-multiple n'est pas quelque chose d'inerte ni de statique mais un jeu de rapports « agonistiques », c'est-à-dire de combat, entre des éléments différenciés : le noir et le blanc « luttent » entre eux, et de cette tension au sein du multiple surgit le gris. En politique, de cette tension pourrait également surgir une démocratie radicale construite d'en bas. Les rapports au sein du multiple sont agonistiques mais non nécessairement antagoniques : ils ne visent pas l'élimination de l'autre mais à « dégager des étincelles », des éclats pouvant produire de la lumière et de la chaleur (l'antagonique interviendrait peut-être à un autre niveau, qui n'est pas précisément celui du *ch'ixi*).

Sur le plan de l'auto-identification individuelle et collective, cette conception du multiple en tension ouvre la possibilité de penser et de vivre une identité *ch'ixi*, opposée à l'identité « métisse » telle qu'elle est habituellement imaginée par les idéologies nationalistes latino-américaines qui conçoivent le métissage comme

synthèse ou « fusion des races ». En Bolivie ces idéologies correspondent à celle du « métis officiel de la “troisième république”, un personnage *pä chuyma* défini par la duplicité, dépourvu de mémoire et d’engagements à l’égard du passé » (p. 87). Un personnage « hybride (...) qui fusionne des identités, qui croit qu’il n’a plus de problèmes culturels, car il se sent “bolivien” » (p. 88). À la différence de l’identité imaginée comme « fusion » et donc comme disparition du multiple en tant que tel (le multiple en tension), l’identité *ch’ixi* accueille le multiple qui est en elle. Elle peut être « deux choses à la fois ». C’est dans ce sens et seulement dans ce sens que l’on peut dire que les entités et les identités *ch’ixis* sont « indéterminées » (p. 79). Elles ne sont pas indéterminées au sens de n’avoir aucune détermination, mais plutôt dans celui d’avoir de multiples déterminations en tension, d’appartenir à plusieurs mondes et de transgresser les frontières, à l’image du serpent qui métaphoriquement « est à la fois d’en haut et d’en bas, masculin et féminin, il n’appartient ni au ciel ni à la terre mais habite ces deux espaces en tant que pluie ou rivière souterraine » (p. 80). En évoquant José María Arguedas (*El zorro de arriba y el zorro de abajo*) nous pourrions dire que l’identité *ch’ixi* est celle d’un renard qui est à la fois d’en haut et d’en bas. Ce serait en Bolivie l’identité de la *choledad* qui assume son indianité — option socialement non valorisée, et opposée au métissage compris comme blanchissement— tout en affirmant : « nous sommes à la fois modernes et ancestraux » (p. 144).

L’expression

: « à la fois modernes et ancestraux » marque une distance par rapport à l’idéologie « décoloniale » *mainstream*

régnant dans quelques milieux universitaires. Rivera Cusicanqui ne rejette pas la modernité comme quelque chose d’intrinsèquement pervers. L’auteure propose de sortir de la dichotomie : « ou bien nous sommes la pure modernité ou bien la pure tradition. Peut-être sommes-nous les deux choses, mais les deux choses non fusionnées car la fusion privilégie un seul côté » (p. 153). Être les deux choses à la fois signifie transformer notre compréhension habituelle de « la » modernité et de « la » tradition. Dès lors, l’épistémè *ch’ixi* ouvre la perspective d’une modernité *ch’ixi* ainsi que d’une tradition *ch’ixi*,

c'est-à-dire d'une modernité « entachée » de tradition — une modernité susceptible d'accueillir le juste dont la tradition est porteuse, comme l'a pensé Benjamin — et d'une tradition capable d'accueillir le potentiel réellement émancipateur de la modernité — comme par exemple la liberté individuelle surgie « à l'ombre des luttes anarchistes »— (p. 148).

« Un monde *ch'ixi* est possible » : le terme « monde » suggère ici l'idée d'une certaine généralisation du *ch'ixi* et tout d'abord de son épistémè et de son *ethos*. Une telle généralisation suppose de même une généralisation de l'un-multiple dans la sphère du public et du commun, c'est-à-dire dans ces lieux où sont définies les normes et les valeurs du vivre ensemble, de la redistribution des biens et avantages et de l'action collective et individuelle. À ce niveau l'auteure voit dans la « micro-politique » une forme de généralisation de l'un-multiple, la « micro-politique » étant comprise comme création de réseaux de communautés articulées par un *ethos* et une épistémè *ch'ixi* susceptibles de fonder « un habiter *ch'ixi* de la matrie-pacha » (p.84) ou une « politique de la terre » (Waskar Ari). L'auteure oppose la micro-politique de la Matrie à la macro-politique de la Patrie associée à l'État-nation, en vue de proposer une autre « politicalité » (*politicidad*) construite à partir de la communalité. La micro-politique de la Matrie se déploierait « en dehors de l'État-nation » à travers des communalités « rurales et urbaines, masculines, féminines ou mixtes, de jeunes, culturelles, agro-économiques » (idem), ou encore de « communautés de vie s'inspirant des épistémè indiennes, écologistes et féministes" (p. 39) ou de la mémoire moderne anarchiste des communautés d'affinité (p.

151).

Rivera

Cusicanqui estime que ces modes de vie alternatifs n'ont pas des « projections téléologiques » et ne visent pas le « changement des structures » (p. 142). Cependant, en même temps elle ne semble pas écarter la perspective d'une certaine articulation entre le micro et le macro. Une telle articulation prendrait la forme d'une « reproduction élargie du micro au macro » pouvant « affecter et transformer des structures plus vastes sans se soumettre à leur logique ». Elle reste cependant « une possibilité non vérifiée » impliquant par conséquent « un risque » (idem). Or, assumer le risque n'est-ce pas inhérent à une vision *ch'ixi* du monde ? Une telle vision pourrait en effet nous inviter à repenser le politique par delà la dichotomie entre le micro et le macro, c'est-à-dire à une pensée *ch'ixi* du politique. Une pensée où le politique serait à la fois micro et macro. Une pensée où l'espace du politique ne serait ni Patrie ni Matrice, mais les deux choses à la fois, et donc où le politique se situerait précisément à la jonction du micro et du macro, dans la tension d'un rapport agonistique (non antagonique) entre les deux niveaux. Dans l'agenda de la construction d'un possible monde *ch'ixi*, cette question reste ouverte.

Alfredo

Gomez-Muller