

Herméneutique dialectique de la réconciliation dans les Amériques Généalogie de son origine théologique et de sa sécularisation chez Las Casas

Jean-Philippe Desmarais

Doctorant en cotutelle internationale de thèse à l'EHESS (Droit, études politiques et philosophie) et à l'université du Québec à Montréal (sociologie)

Résumé

Cet article propose d'abord de suivre l'itinéraire originel du projet de la réconciliation avec les peuples autochtones, lequel est exprimé, dans le contexte des Amériques, par l'œuvre de Bartolomé de las Casas (1484-1566) ainsi que son dialogue avec l'œuvre de Felipe Guaman Poma de Ayala (~1536-1616). Depuis une perspective généalogique transnationale et transculturelle et une approche sociologique herméneutique à caractère dialectique, il s'agit d'interpréter, en regard de la problématique contemporaine de la réconciliation au Canada, les transformations ontologiques (subjectivité, vérité, pouvoir) qu'expriment ces textes classiques et fondateurs. Ensuite et pour finir, l'auteur propose d'arbitrer un conflit des interprétations opposant Enrique Dussel et Walter Mignolo à propos de la signification de l'œuvre lascasienne.

Mots-clés : *généalogie ; sociologie herméneutique ; réconciliation ; Bartolomé de las Casas ; Felipe Guaman Poma de Ayala ; Walter Mignolo ; Enrique Dussel.*

Abstract

This article starts by following the original itinerary of the project of reconciliation with indigenous peoples. This project is expressed, in the context of the Americas, by the work of Bartolomé de las Casas (1484-1566), as well as the dialogue to which it was invited by the work of Felipe Guaman Poma de Ayala (~1536-1616). From a transnational and transcultural genealogical perspective and with a dialectical and sociological hermeneutic approach, the aim is to interpret the ontological transformations (subjectivity, truth, power) expressed in these classical and founding texts, in relation to the contemporary problematic of reconciliation in Canada. Finally, the author proposes to arbitrate a conflict of interpretations between Enrique Dussel and Walter Mignolo about the meaning of Bartolomé de las Casas' work.

Keywords : *Genealogy; Hermeneutical Sociology; Reconciliation; Bartolome de las Casas; Felipe Guaman Poma de Ayala; Walter Mignolo; Enrique Dussel.*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 13, No 1 (2022), pp. 90-116

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2022.582

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Herméneutique dialectique de la réconciliation dans les Amériques

Généalogie de son origine théologique et de sa sécularisation chez Las Casas

Jean-Philippe Desmarais

Doctorant en cotutelle internationale de thèse à l'École des hautes études en sciences sociales (Droit, études politiques et philosophie) et à l'Université du Québec à Montréal (sociologie)

Aussi réparer ne signifie-t-il plus, pour nous, restaurer un ordre ou restituer un bien, mais renaître et revivre. À la réparation-restauration et à la réparation-rétribution, nous avons substitué, version laïque de la résurrection chrétienne, la réparation-régénération¹.

I. Se réconcilier pour l'avenir : réflexion généalogique sur le devenir d'un projet ancestral

Au Canada, le concept politique de réconciliation a été institutionnalisé au cours des dernières décennies, d'abord par la Cour suprême, puis par le gouvernement fédéral, comme doctrine officielle présidant à l'institutionnalisation d'une relation de bonne foi avec les peuples autochtones canadiens², et conforme aux normes du droit international³. Dans un article intitulé « Towards a Genealogy of Reconciliation in Canada », la politiste Hannah Wylie reconnaît l'ubiquité qui caractérise l'usage contemporain de ce concept et met l'accent sur la variété d'interprétations contradictoires qu'il recouvre, ce que l'auteure caractérise comme une « polysémie radicale⁴ ». Je propose que cette polysémie, que l'on pourrait caractériser avec Ricœur comme un « excès de signification⁵ », soit mise en relation avec deux phénomènes

¹ Jérôme Porée, cité dans Johann Michel, *Le réparable et l'irréparable. L'humain au temps du vulnérable* (Paris : Hermann, 2021), 243.

² Au Canada, l'appellation « peuples autochtones » comprend les Premières Nations, les Métis et les Inuits.

³ Le concept de réconciliation, fortement lié à celui de « justice transitionnelle », a été utilisé par de multiples commissions (celle d'Afrique du Sud étant la plus discutée). Voir la section « Réconciliation et justice transitionnelle », in Michel, *Le réparable et l'irréparable*, 330-8. Voir également Hannah Wylie, « Towards a Genealogy of Reconciliation in Canada », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, vol. 51/3 (2017), 601-35.

⁴ « The term now features in discussions regarding a wide range of aspects of relationships between Indigenous and non-Indigenous peoples, from court battles over Aboriginal rights [...]; to disputes over land ownership and natural resource development [...]; to discussion about policing and the high rates of incarceration [...], children in state care [...], and the majorly disproportionate number of murdered and missing Indigenous people [...]; to policy programs and community projects geared at improving the socio-economic circumstances of Indigenous peoples and healing the psychological, spiritual, and emotional traumas resulting from the residential school policy and its legacies [...] » (Wylie, « Towards a Genealogy of Reconciliation in Canada », 602).

⁵ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969] (Paris : Seuil, 2013), 379.

distincts. D'abord, le concept de réconciliation renvoie à une multitude de « dispositifs de réparation⁶ » spécifiques ayant des logiques et des temporalités particulières, dans une perspective qui rappelle ce que Ricœur nommait, pour en relever la dynamique complexe, la « finalité longue de la justice⁷ ». Ensuite, comme le reconnaît également Wyile, la complexe sédimentation de sens enfouie dans ce concept doit être comprise, dans la perspective d'une historicité longue, comme relevant de son origine théologique.

Cet article propose, d'une part, de dénouer cette complexe sédimentation de sens enfouie dans le concept de réconciliation en prenant le « chemin long » d'une généalogie dont l'objet de réflexion est l'œuvre de Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Cette généalogie longue – complémentaire à l'étude généalogique produite par Hannah Wyile et qui remontait jusque dans les années 1980 – se développe à partir d'une perspective transnationale interrogeant la « (dé)colonialité⁸ » des Amériques : elle vise à reconnaître le processus de sécularisation de ce concept de réconciliation qu'exprime l'œuvre lascasienne, dont l'horizon de signification, en suivant le devenir de son œuvre dynamique, se réfère de moins en moins à la théologie et de plus en plus à un concept de justice issu du droit naturel⁹. Cette œuvre, à la fois politique, juridique et théologique, est remarquable à plusieurs égards : par sa dynamique complexe, sa profondeur réflexive et son efficacité historique qui nous rejoignent aujourd'hui. En tant qu'œuvre classique fondatrice de la dialectique du « Texte » des Amériques¹⁰, son sens et sa signification doivent être actualisés par rapport aux problématiques spécifiques à chaque époque¹¹ : c'est donc l'« ère de la réconciliation » contemporaine, avec tous les débats et le conflit des interprétations qui la caractérisent¹², qui informe notre réinterprétation de cette œuvre classique.

⁶ Michel, *Le réparable et l'irréparable*, 257.

⁷ Michel, *Le réparable et l'irréparable*, 271.

⁸ Walter Mignolo et Catherine Walsh, *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis* (Durham/Londres : Duke University Press, 2018).

⁹ Victor Zorrilla, « From Theocracy to Natural Law. Consideration on Las Casas's Intellectual Evolution », *Studies in Medieval and Renaissance History*, vol. 13 (2019), 205-24.

¹⁰ Rolena Adorno, *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative* (New Haven : Yale University Press, 2007).

¹¹ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* [1960], trad. Jean Grondin (Paris : Seuil, 2018).

¹² À propos du conflit des interprétations sur le projet de réconciliation au Canada, Wyile présente quelques exemples de lectures que l'on pourrait regrouper sous la notion d'« herméneutiques du soupçon » : « [T]here has been a great deal of work of a critical orientation produced on the subject [of reconciliation in Canada]. Scholars have critiqued the state's approach to reconciliation for its failure to attend to issues of restitution [...], for its narrow focus on the issue of residential schools to the exclusion of other aspects of colonialism [...], for its separation of the contemporary legacies of colonialism from the history of colonialism [...], for its aversion to taking a more forensic approach [...], and for "seek[ing] to legitimize the status quo rather than rectify injustice for Indigenous communities" [...] among other issues. There has not, however, been much in the way of genealogical analysis done to accompany this critical work » (Wyile, « Towards a Genealogy of Reconciliation in Canada », 605).

D'autre part, cet article a pour objectif d'arbitrer un conflit d'interprétations autour de l'œuvre de Las Casas se jouant ces dernières années dans les sciences sociales et en philosophie. D'abord, celui qui fut jadis l'étudiant de Paul Ricœur, le philosophe Enrique Dussel, situait positivement Las Casas en tant que fondement généalogique de sa philosophie de la libération¹³. Par rapport à cette interprétation, une polémique ouverte par les études décoloniales vient renverser et en fait détruire la signification positive de cette référence historiographique. Le sémioticien décolonial Walter Mignolo entre autres, procéda à une inversion axiologique radicale, en situant plutôt Las Casas au fondement de sa généalogie de la *colonialité*, en arguant notamment du fait que ce dernier aurait exprimé une vision du monde théocentrique qui se manifeste dans son attachement dogmatique à l'idéologie de la conversion nécessaire et universelle des païens au mode de vie chrétien¹⁴.

Dans un premier temps, j'établirai brièvement quelques principes onto-épistémologiques qui ont guidé cette recherche pluridisciplinaire articulant, d'une part, la sociologie culturelle de la sphère civile de Jeffrey C. Alexander et l'herméneutique de Paul Ricœur, puis d'autre part, l'approche généalogique de maturité de Michel Foucault. Dans un second temps, je présenterai une brève mise en contexte de l'œuvre lascasienne, puis je schématiserai, à partir de sources primaires, quatre interprétations de la réconciliation *en conflit* au sein de son œuvre dynamique en transformation (suivant le principe dialectique d'une herméneutique du devenir), que j'actualiserai en tentant de médiatiser les conflits inhérents à cette pluralité d'interprétations. Avant de conclure, je proposerai d'arbitrer le conflit interprétatif à propos de la signification de l'œuvre lascasienne opposant la philosophie de la libération dusselienne et la théorie décoloniale mignolienne.

¹³ Enrique Dussel, *The Invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity* [1992], trad. Michael D. Barber (New York : Continuum, 1995). Selon Dussel, Las Casas aurait atteint, par rapport au colonialisme, une conscience critique maximale en se positionnant aux côtés de l'altérité autochtone opprimée. Cette interprétation fusionne, pour ainsi dire, avec la signification du titre officiel que Las Casas reçut en tant qu'officier royal – le « protecteur universel des peuples autochtones » –, et doit être nuancée, notamment étant donné la pérennité de l'idéologie de la nécessaire conversion des païens qui marque son œuvre.

¹⁴ Walter Mignolo, *The Darker Side of Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization* (Ann Arbor : University of Michigan Press, 2003) ; *The Idea of Latin America* (Malden/Oxford : Blackwell Publishing, 2005) ; « Crossing Gazes and the Silence of the "Indians". Theodor De Bry and Guaman Poma de Ayala », *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, vol. 41/1 (2011), 173-223. Cette interprétation mignolienne devra elle aussi être nuancée, puisque Mignolo propose d'interpréter *El primer nueva coronica y buen gobierno* de Guaman Poma de Ayala comme texte fondateur de la décolonialité, en faisant abstraction du fait que ce dernier partage aussi, avec Las Casas, l'idéologie de la conversion universelle au christianisme, malgré ses origines autochtones. J'y reviendrai.

II. Éléments onto-épistémologiques : conceptualiser le conflit des interprétations entourant le concept de réconciliation en tant que structuration du devenir social

Cette section vise à expliciter les différents objectifs que poursuit cet article, en plus de situer plus précisément la perspective onto-épistémologique développée, qui s'inspire de la sociologie culturelle¹⁵ ainsi que d'une réflexion herméneutique articulant la pensée de Paul Ricœur¹⁶ à la conception de la généalogie de l'œuvre de maturité de Michel Foucault¹⁷.

II. A. Linéaments d'une sociologie herméneutique : la sociologie culturelle développée par Alexander

Le premier principe que met en avant la sociologie culturelle développée par Jeffrey C. Alexander est celui de l'autonomie de la sphère culturelle, faisant ainsi corps avec le tournant symbolique mis en scène dans les sciences sociales depuis les *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim qui créait un programme pour la sociologie : étudier les processus symboliques de la modernité et interpréter le lien social à partir d'une catégorie transhistorique de religion séculière éclairant le phénomène de la solidarité sociale comme la visée sacrée des rituels sociaux. Alexander laissera de côté la notion de rituel, étant donné la « dé-fusion » des sociétés contemporaines en différentes sphères logiques autonomes, mais conservera de cette approche symbolique du dernier Durkheim l'idée d'étudier la création et la destruction des formes de solidarité sociale à partir de performances symboliques conflictuelles meublant la dramatique de la vie sociopolitique¹⁸.

¹⁵ Jeffrey C. Alexander, *The Civil Sphere* (Oxford : University Press, 2006) ; Jeffrey C. Alexander et Philip Smith, « Sociologie culturelle ou sociologie de la culture ? Un programme fort pour donner à la sociologie son second souffle », *Sociologie et sociétés*, vol. 30/1 (1998), 107-16.

¹⁶ Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986) ; *Le conflit des interprétations*.

¹⁷ Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres, II : Cours au Collège de France, 1983-1984* (Paris : Seuil/Gallimard, 2009) ; *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983* (Paris : Seuil/Gallimard, 2008).

¹⁸ Jeffrey C. Alexander, « Introduction. Durkheimian Sociology and Cultural Studies », in Jeffrey C. Alexander (ed.), *Durkheimian Sociology. Cultural Studies* (Cambridge : Cambridge University Press, 1988), 1-21. Cette thèse ontologique alexanderienne sur l'idéalité (ou textualité) du politique rejoint l'interprétation du politique et de ses fins (en contraste avec la politique et ses moyens) de Paul Ricœur : « [L]a spécificité du politique se trouve dans la visée – réalisé ou réprimé – de faire s'épanouir les gens grâce à leur coexistence en communautés politiques [...] "le corps politique naît d'un acte virtuel [...] dans la réflexion". Autant dire que "le lien politique a la réalité de l'idéalité". Si c'est au nom de cette idéalité que l'on critique [...] les abus de pouvoir, c'est une confirmation qu'il s'agit ici du sens du politique. » ; Ernst Wolff, *Lire Ricœur depuis la périphérie. Décolonisation, modernité, herméneutique* (Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 2021), 89.

Le projet de la sociologie culturelle d'Alexander deviendra, dans ses dernières années, une sociologie de la *sphère civile*, à laquelle cet article entend contribuer en dévoilant les fondements textuels et historiques de la base archéologique du projet contemporain de la réconciliation, qui peut être interprété, selon mon hypothèse, comme l'inclusion des peuples autochtones à la communauté sociétale démocratique, la fin de leur minorisation et la reconnaissance de leur autonomie collective : bref, comme leur inclusion à la sphère civile. Pour ce faire, les textualités et récits oraux autochtones devraient davantage habiter notre idéal démocratique, pour transformer la structure symbolique de la civilité dans le sens d'un dialogue décolonial, en dépassant son horizon eurocentrique¹⁹.

Outre les éléments matériels et institutionnels de la sphère civile, ce qui m'intéresse dans cet article est plutôt sa dimension idéale, puisque le phénomène de la civilité, pour Alexander, correspond d'abord à un discours, une tradition dont le sens doit être ponctuellement (re)construit socialement à partir d'histoires, de récits, de codes moraux et de concepts éthico-politiques qui doivent, pour devenir existants et efficaces, se confronter aux défis de la réalité : la forme que prend la solidarité sociale (dans sa positivité et dans la contestation de celle-ci, de manière dialectique) dépend de la performance dramatique de ces discours dans l'arène théâtrale qu'est la politique. En s'appuyant notamment sur les travaux pionniers de Ricœur, Alexander propose une méthode interprétative pour la sociologie dont l'objet est de « reconstruire herméneutiquement les textes sociaux²⁰ » en actualisant leur signification cognitive et en reconstruisant leur efficacité rhétorique et dramatique.

La notion de « textes sociaux » trouve sa conceptualisation la plus aboutie dans son *magnum opus*, *The Civil Sphere*²¹, au sein duquel il différencie deux horizons textuels inhérents à la vie démocratique : la codification profonde de la civilité (ordre symbolique à partir duquel s'enracine et advient la solidarité) et son actualisation comme transformations ponctuelles des formes historiques de solidarité par des actions symboliques à caractère performatif. Cependant, nous prenons une distance critique par rapport à l'attachement d'Alexander pour le structuralisme : selon lui, la codification profonde de la culture civile est stabilisée dans une série d'oppositions binaires et antithétiques (sacré/profane ; civil/anti-civil ; pur/impur ; volontaire/autoritaire ; etc.)²². La mise en scène de la civilité dépend, selon Alexander, d'une mise

¹⁹ Voir à ce sujet : Taiaiake Alfred, *Wasáse. Indigenous Pathways of Action and Freedom* (Toronto : University of Toronto Press, 2005) ; Glen S. Coulthard, *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition* (Minneapolis : University of Minnesota Press, 2014).

²⁰ Alexander et Smith, « Sociologie culturelle ou sociologie de la culture ? », 2.

²¹ Alexander, *The Civil Sphere*.

²² Jean-François Côté, *La sociologie culturelle de Jeffrey C. Alexander* (Québec : Presses de l'université Laval, 2021). Ce dernier critique le structuralisme alexanderien sans toutefois rejeter les aspects positifs de son approche innovante pour une sociologie herméneutique. Ainsi, il écrit que l'emphase structuraliste sur la stabilité du code exprime en fait une prédisposition onto-épistémologique qui éclaire le caractère homéostatique des sociétés (conception qui repose sur une analogie biologique non problématisée chez Alexander), tandis qu'une herméneutique dialectique, telle qu'il la propose,

en récit du soi collectif en tant que tradition culturelle sacralisée et partagée. Il écrit à propos de la longue formation de cette tradition :

Alors que cette communauté [démocratique] semble être idéale au sens kantien, elle a pourtant été construite de manière puissante selon des contextes historiques de lieux et d'époques. [...] [D]ans ses formes universalistes plutôt que primitives, dans son accentuation de l'égalité de statut et son insistance sur l'autonomie individuelle, cette conception peut être retracée dans ses sources plus occidentales : à la communauté transcendante de l'ancien Israël et son extension à l'« altérité universelle » du Christianisme ; à la polis grecque ; aux mouvements communaux et aux philosophies individualistes de la Renaissance ; à l'idéal radical de communauté de croyants des Puritains ; aux Philosophes et aux articulations françaises révolutionnaires de *liberté/égalité/fraternité* [en français dans le texte] ; aux idéaux et à la pratique du socialisme dans sa forme occidentale²³.

Plutôt que de mettre l'accent sur la permanence et la stabilité de ce code profond et de son enracinement occidental, ma conviction est qu'à l'époque postmoderne et postcoloniale actuelle, nous devons absolument dépasser son horizon eurocentrique et genré, puisque les événements historiques et les concepts émergeant des décolonisations et des luttes féministes représentent les « nœuds » les plus prioritaires pour notre contemporanéité et notre avenir, les « centres de significations²⁴ » devant occuper la réflexion sociétale dans le travail d'actualisation – qui est une construction – du « nous²⁵ ». Ainsi, ce qui fut jadis sacralisé est aujourd'hui

consisterait à prendre pour objet le *devenir* des sociétés en mettant l'accent sur les transformations symboliques, sémantiques et sociopolitiques exprimées dans le devenir de la civilité.

²³ Alexander, cité et traduit par Côté, *La sociologie culturelle de Jeffrey C. Alexander*, 117.

²⁴ Wolff, *Lire Ricœur depuis la périphérie*, 90.

²⁵ Ainsi, la conception du « Texte » sociétal devient dialectique, et non plus dogmatique, comme cela semble être le cas chez Alexander qui reste trop attaché à une conception eurocentrique de ses fondements. Cette critique d'Alexander doit cependant être nuancée puisqu'au-delà de cette reconnaissance eurocentrique de l'histoire profonde de la démocratie, il met fortement l'accent sur la « réparation » de la sphère civile par rapport à trois phénomènes de l'histoire contemporaine qui ont profondément (trans)formé la problématisation du « nous » : le féminisme, le mouvement des droits civiques et l'inclusion progressive des Juifs à la communauté nationale après l'Holocauste. Une autre théorisation « dogmatique » de l'ordre symbolique des sociétés occidentales est exprimée par Pierre Legendre, qui inspire lui aussi notre sociologie herméneutique, mais à propos de laquelle nous nous distancions pour les mêmes raisons antistructuralistes : Pierre Legendre, *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique* (Paris : Fayard, 2001).

potentiellement sclérosé et ouvert à examen. En suivant Gadamer, il faut toujours actualiser la signification de la tradition, mais j'ajouterais aussi qu'il faut rechercher quelques nouvelles sources pour engendrer de nouveaux contenus sacrés séculiers, pour qu'ils représentent le pluralisme de la vie démocratique postmoderne et postcoloniale et ainsi tenter de médiatiser la crise qui affecte le lien social. En d'autres mots, le code et les récits de la sphère civile doivent être ponctuellement critiqués, puis réflexivement reconstruits depuis les normes démocratiques actuelles.

Plus le code reflète une reconnaissance symbolique et est signifiant pour ce pluralisme, plus il devient possible à la culture civique de médiatiser les conflits sociopolitiques et ainsi d'éviter une polarisation qui rend impossible le dialogue et engendre un fractionnement de la société en différentes communautés particulières. Ainsi, le devenir de la sphère civile dans les démocraties de masse dépend de la sacralisation d'un discours sur la civilité et son actualisation réflexive visant à réparer les formes d'exclusion arbitraire dont cette tradition a hérité. Ensuite, le devenir de cette civilité devient l'objet d'un conflit d'interprétation relativement aux événements sociopolitiques particuliers, dont la signification dépend de performances qui, pour avoir une efficacité rhétorique, se réfèrent et participent à ce code et aux récits que constituent la sphère civile. La sociologie culturelle de la sphère civile analyse donc des textes sociaux en tant qu'ils sont au fondement de l'efficacité politique, et présuppose – c'est la prémisse de l'autonomie culturelle – que les effets de l'action politique dépendent d'une appropriation des textualités profondes constituant la finitude de notre soi et de la société. Bref, c'est une analytique des conflits de la représentation symbolique dans le monde politique qui peut s'exprimer par la dialectique entre, d'une part, la symbolisation des conflits sociaux ; puis la politisation des symboles, récits et concepts exprimant le « nous ».

Par rapport à ces éléments onto-épistémologiques, l'objectif de cet article est d'interpréter une œuvre textuelle, celle de Las Casas, comme fragment du code culturel profond qui informe, souvent de manière inconsciente, le projet contemporain de la réconciliation avec les peuples autochtones au Canada et ailleurs dans les Amériques. La signification de l'œuvre de Las Casas étant l'objet d'un conflit des interprétations, cela appelle un travail herméneutique capable de reconnaître de manière réflexive les contradictions, tensions et ambiguïtés à l'intérieur de son œuvre reconstruite comme un ensemble de différentes interprétations de la réconciliation en devenir.

II. B. De l'usage sociologique de la notion ricœurienne du « conflit des interprétations »

La pensée de Paul Ricœur est un outil important pour l'herméneutique du devenir contemporain de la sphère civile, en tension avec son ancestralité archéologique. Selon Ricœur, il existe une pluralité irréductible des modalités interprétatives. L'ontologie de la compréhension (Heidegger, Gadamer) ne pourrait jamais « fusionner », par la signification qu'elle enjoint à un phénomène, avec la signification qu'en donnent les perspectives interprétatives « du soupçon » (Freud, Marx, Nietzsche). Cette pluralité des *interpretatio* est ce qui garantit les conflits des

interprétations concernant chaque phénomène significatif de l'existence sociale²⁶. Ricœur, par cette onto-épistémologie dialectique, touche à la vie de la signification, c'est-à-dire au sens de l'existence qui est dynamique. Il avait proposé, de manière analogique, d'étendre la logique du texte (et des conflits des interprétations s'y rapportant) à la structuration de l'action sociale²⁷ : je propose d'étendre cette analogie au devenir sociétal, région ontologique pouvant aussi être comprise en tant que Texte dynamique dont le sens et la signification sont questionnés de manière agonistique. Ainsi, cette conceptualisation du devenir en conflit et le pluralisme des perspectives qui en émerge sont des atouts pour éviter le piège d'une totalisation monologique (ou eurocentrique). Tout comme Gadamer l'avait argumenté avant lui, il ne peut y avoir d'interprétation finale et absolue sans dogmatisme et fin de la pensée. Cependant, ce n'est pas parce qu'il y a conflit qu'il ne peut pas y avoir de dialogue, d'arbitrage, de médiation provisoire et de compréhension mutuelle.

La sociologie culturelle de la sphère civile conçoit le devenir des sociétés contemporaines comme étant animé de conflits d'interprétations à propos de l'esprit de la civilité démocratique – conflits qui ont trait à la signification du monde moral, de la justice, bref de l'idéologie d'intégration (et d'exclusion) de la communauté-sociétale. La notion de « conflit des interprétations²⁸ » de Paul Ricœur s'avère un atout fondamental, d'abord pour saisir la nature dialectique du processus symbolique qui exprime le devenir du « nous » (sa reproduction et ses transformations). L'articulation d'Alexander et de Ricœur s'avère pertinente pour l'herméneutique des textes qui reconstruit réflexivement le sens de ce « nous » en transformation, car en conflit. Mettre l'accent sur le conflit des interprétations est ainsi une manière de se situer dans une sociologie herméneutique à caractère dialectique, plutôt que de mettre l'accent sur la stabilité structurale. Ricœur est un modèle herméneutique pour cette exégèse réflexive des textes sacrés de la « religion civile » de la communauté sociétale.

L'objectif de cet article est d'abord de dévoiler le conflit des interprétations à l'intérieur de l'œuvre de Las Casas, depuis un geste analytique qui sépare cette œuvre en quatre moments significatifs, pour les médiatiser en les actualisant comme tensions exprimant la complexité et les ambiguïtés inhérentes au projet de réconciliation du monde contemporain²⁹. Je vais ensuite, dans

²⁶ Ricœur, *Le conflit des interprétations*.

²⁷ Ricœur, *Du texte à l'action*.

²⁸ Ricœur, *Du texte à l'action*.

²⁹ La notion de complexité et d'ambiguïté historique est un moment fort de la philosophie ricœurienne de l'histoire, qui se veut anti-manichéenne et anti-nomothétique (c'est-à-dire refusant une grille d'explication *a priori* et les lois historiques) : « Compliquons, compliquons tout ; brouillons leurs cartes ; le manichéisme en histoire est bête et méchant » (Ricœur, cité dans Wolff, *Lire Ricœur depuis la périphérie*, 9). Ainsi, le rôle de l'historiographie est essentiellement *critique* aux yeux de Ricœur : en recherchant à partir des traces de sources primaires, l'historiographie secoue le *sens* « à intrigue unique » de la mémoire collective et restitue la pluralité des expériences singulières, dévoile des événements exceptionnels, fait dialoguer ce que l'on peut comprendre comme continuités et discontinuités historiques, réfléchit les possibles (contingents) dans le passé (nécessaire) : « Une des

un moment synthétique, actualiser le sens de l'œuvre de Las Casas en tant que forme symbolique en devenir qui dépasse – par la force éthique de sa structure conceptuelle et rhétorique – le contexte de son énonciation ontogénétique pour atteindre une efficience sociogénétique, ce qui me permettra de tenter d'arbitrer le conflit des interprétations entre Walter Mignolo et Enrique Dussel.

II. C. La dimension performative du conflit des interprétations : généalogie de l'éthico-politique chez Foucault

Dans le but de saisir la logique performative et théâtrale de l'éthico-politique, c'est-à-dire la mise en scène du texte de la civilité (son passage par le défi agonistique que représente la réalité intersubjective), la dernière conception de la généalogie de Michel Foucault s'avère éclairante. On touche ici à l'autre signification du mot *interpréter* : non plus essayer de comprendre, mais plutôt de *faire* comprendre à autrui, d'une manière analogique à l'interprétation artistique et spécialement *théâtrale*. C'est ce double conflit des interprétations qui constitue, en toute contingence, le devenir d'une communauté sociétale : dialectique entre l'exégèse du « nous » et la performance transformatrice de ce « nous ». La pensée de maturité de Foucault informe de manière substantielle la conception du travail généalogique synthétisé dans cet article. D'abord, ce dernier propose trois domaines ontologiques différenciés – irréductibles l'un à l'autre, mais en nécessaire relation – pour l'enquête généalogique : l'ontologie historique des modalités de véridiction, la subjectivation éthique et l'exercice du pouvoir³⁰. En 1978, dans son cours *Du gouvernement des vivants*, Foucault exprime devoir abandonner le concept de savoir-pouvoir pour préconiser la reconnaissance de l'autonomie de ces deux phénomènes dans leur positivité : « [...] 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 pouvoir³¹. » Cette transformation conceptuelle a une forte portée onto-épistémologique et annonce le tournant de son œuvre de maturité exprimé dans ses deux derniers cours au Collège de France portant sur l'ancestrale institution démocratique qu'est la *parrêsia*³². La tradition de la *parrêsia* – au sein de laquelle les contre-performances du pouvoir

fonctions de l'histoire à cet égard est de reconduire à des moments du passé où l'avenir n'était pas encore décidé » (Wolff, *Lire Ricœur depuis la périphérie*, 9). Voir Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris : Seuil, 2000).

³⁰ Michel Foucault, « On the Genealogy of Ethics. An Overview of Work in Progress », in Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* (New York : Pantheon Books, 1984), 351.

³¹ Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980* (Paris : Seuil/Gallimard, 2012), 13.

³² Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres, II Cours au Collège de France, 1983-1984 ; Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*.

acquièrent (ou non) une signification éthico-politique dans le contexte occidental – est définie par Michel Foucault comme étant l’acte de véridiction qui vise la transformation de l’*ethos* de l’altérité et qui répond au problème moral de l’aveuglement sur soi, de l’oubli de se soucier de son âme individuelle et/ou de l’esprit collectif. J’interprète la signification de la *parrêsia* comme acte de courage qui instaure, par le défi et au sein d’une relation trialectique liant pouvoir, sujet et vérité, un conflit d’interprétations dans le but de réparer le tissu social : en se réconciliant avec l’idéal de la justice et du bien commun dans le cas de la *parrêsia* politique ou avec soi-même et la vertu dans le cas de la *parrêsia* éthique. C’est toujours à travers des performances parrésiastiques que l’injustice advient à l’esprit – par la réinterprétation critique d’événements et d’actions humaines qui ont corrompu le corps social (en référence à son idéalité sacrée) – et que cet état peut être dépassé par un projet de justice en correspondance avec les idéaux de la cité³³. Cette généalogie de la dramatique (performative) du discours éthico-politique et philosophique offre un complément fondamental à la sociologie de l’action symbolique de Jeffrey C. Alexander.

L’objectif de cet article est de dévoiler l’ontologie historique de la réconciliation en suivant la tripartition historico-ontologique véridiction/subjectivation/pouvoir et en mettant l’accent sur le caractère performatif et contingent du devenir éthico-politique. Cette interprétation de la *parrêsia* chez Foucault rejoint à bien des égards la philosophie ricœurienne : la critique (ou l’herméneutique du soupçon) est le complément nécessaire (et préalable) à toute reprise du sens³⁴.

III. Interprétation de l’œuvre de Las Casas

Il importe en premier lieu de replacer l’œuvre de Las Casas dans son contexte historique et culturel, ce qui permettra de mieux la comprendre. Deux événements fondamentaux – la bulle *Inter caetera* (1493) et le sermon de Montesinos (1511) – doivent être considérés en ce sens : il s’agit de la première contradiction performée faisant advenir la dialectique de la réconciliation dans les Amériques. J’interprète ces deux événements en tant que performance et contre-performance du « pouvoir pastoral³⁵ » chrétien.

Le fondement juridique de la suprématie politique euro-américaine (la souveraineté des empires européens dans les Amériques dont le fondement est la loi internationale colonialiste), aujourd’hui appelée la « doctrine de la découverte³⁶ », repose sur le texte *Inter caetera*, bulle

³³ Michael Dillon, « Political Spirituality. Parrhesia, Truth and Factual Finitude », in Philippe Bonditti *et al.* (eds), *Foucault and the Modern International. Silences and Legacies for the Study of World Politics* (New York : Palgrave Macmillan, 2017), 79-96.

³⁴ Ricœur, *Le conflit des interprétations*.

³⁵ Michel Foucault, *Sécurité, territoire et population. Cours au Collège de France. 1977-1978* (Paris : Seuil/Gallimard, 2004).

³⁶ Robert J. Miller, *Discovering Indigenous Lands. The Doctrine of Discovery in the English Colonies* (Oxford : Oxford University Press, 2012).

papale de 1493 octroyant au roi d'Espagne la souveraineté sur les Indes, à condition d'évangéliser les païens occupant ce territoire³⁷. Ce document juridico-politique, dont les soubassements stratégiques économiques et géopolitiques sont à garder à l'esprit, ouvra la possibilité d'expression d'une forme symbolique hégémonique à caractère millénariste qui informa, au XVI^e siècle, le sens du devenir de la colonialité des Amériques en tant que conquête spirituelle. Cette croyance millénariste, en tant que véridiction prophétique, voulait que la conversion universelle des autochtones du Nouveau Monde au christianisme corresponde à la fin de l'histoire, à la fondation de la nouvelle Jérusalem, au retour du Christ sur Terre et de la destruction de Satan³⁸. Cette conception antithétique de la cité chrétienne et de la cité païenne signifiait que leur réconciliation dépendait de la conversion de ces populations au dogme de l'Empire romain catholique et à sa hiérarchie de commandements (partant du pape), abandonnant, par le fait même, leur devoir de piété envers leurs divinités ancestrales. Cette conversion chrétienne des peuples autochtones était aussi le moyen de les amener à prêter allégeance aux rois européens qui tiraient leur légitimité de leur alliance avec le pouvoir catholique. La conversion universelle des autochtones, c'est-à-dire la colonisation de leur âme, apporterait, selon cette logique, la réconciliation de l'humanité avec Dieu et, d'une manière qui schématise le sens de l'eurocentrisme naissant, ne demandait en retour des colons euro-américains aucune conversion de leur *ethos*. Cette logique de colonisation spirituelle est une conséquence de l'idée même de pouvoir pastoral :

[U]ne institution [absolument unique dans l'histoire] 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 entière³⁹.

Cette bulle *Inter caetera* doit être comprise comme la performance de la souveraineté euro-chrétienne dans les Amériques et, du point de vue de ce rituel de prise de possession symbolique, le projet de réconciliation ne correspond pas seulement au colonialisme, il le justifie juridiquement et théologiquement.

La première contre-performance, au sein de la tradition euro-chrétienne, renversant cette interprétation qui fusionne colonialisme et réconciliation, correspond au sermon d'Antonio de Montesinos. L'élément déclencheur de cette généalogie *critique* de la réconciliation est donc l'acte parrésiasique que ce dernier adressa à la société coloniale en 1511, en tant que porte-parole de l'ordre des Dominicains⁴⁰. Dans une contre-performance contestant la civilité, l'*ethos* et la vision

³⁷ Glen Carman, « On the Pope's Original Intent. Las Casas Reads the Papal Bulls of 1493 », *Colonial Latin American Review*, vol. 7/2 (1998), 193-204.

³⁸ Jose Cárdenas Bunsen, « The Legal Foundations of Las Casas's Warnings on the Destruction of Spain », *Revista de literatura hispanica*, vol. 85/4 (2017), 52-70.

³⁹ Foucault, *Sécurité, territoire et population*, 151.

⁴⁰ À propos du lien qui unit les Dominicains à la tradition de la *parrésia*, Foucault a écrit : « [C]es prédicateurs qui, à partir du mouvement franciscain et dominicain, vont traverser tout le monde

du monde colonisatrice, Montesinos critiqua devant toute la colonie, durant le rituel de la messe, les institutions et le mode de vie colonialistes : « 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 pas être plus sauvés que les Maures ou les Turcs qui n'ont pas ou qui refusent la foi du Christ⁴¹. » La réconciliation signifie, à partir de cette contre-performance, une négation prophétique du salut et une injonction parrésiasique à la conversion de l'*ethos* colonial. Cependant, aucune conversion ne résultera immédiatement de cette performance de Montesinos.

III. A. Reconstruction et actualisation de quatre interprétations de la réconciliation dans l'œuvre de Las Casas

En suivant l'idée du « cercle herméneutique⁴² » – selon laquelle la signification des parties d'une œuvre repose sur nos préjugés quant à la signification de sa totalité ; en retour, l'examen critique de ses parties a pour conséquence de transformer notre interprétation du tout (en invalidant les préjugés par anticipations qui organisaient inconsciemment la synthèse qui en était faite) –, je présente, de manière schématique, quatre interprétations de la réconciliation qui correspondent à des moments significatifs de l'œuvre lascasienne et que je reconstruis en tant qu'interprétations de la réconciliation. Mes interprétations se basent entre autres sur les textes de source première de Las Casas (traduits en anglais ou en français), mais également sur des recherches récentes des études lascasiennes.

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 parrésiasique. Celui qui dit l'imminence menaçante [...] du jugement dernier [...] dit en même temps aux hommes ce qu'ils sont, et leur dit franchement, en toute *parrésia*, quels sont leurs fautes, leurs crimes, et en quoi et comment ils doivent changer leur mode d'être » (Foucault, *Le courage de la vérité*, 29).

⁴¹ Cet extrait du sermon d'Antonio de Montesinos a été transcrit dans Bartolomé de Las Casas, *Histoire des Indes* (3^e vol.), trad. Jean-Pierre Clément et Jean-Marie Saint-Lu (Paris : Seuil, 2002), 26-7.

⁴² Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*.

III. A. 1. L'émergence du pathos de la réconciliation : négation de la confession et subjectivation (ontologie historique du sujet de la réconciliation)⁴³

Suivant la contre-performance de Montesinos – qui ne provoqua aucune conversion au sein de l'audience euro-américaine –, les Dominicains de la colonie continuèrent leur œuvre parrésiasique en refusant la confession des colonisateurs et en exigeant de ceux-ci, pour que leur âme immortelle soit sauvée, qu'ils renoncent à la possession de leurs esclaves autochtones : ces possessions étaient légitimées par donation royale, d'où l'émergence d'un conflit des ordres juridiques (et donc, d'un mouvement dialectique de l'ordre symbolique de la civilité coloniale). Le droit divin est mis en scène comme instrument critique, à partir du rituel de la confession (le Sacrement de pénitence et de *réconciliation*), pour s'opposer à la légalité de l'esclavagisme des peuples autochtones américains. Las Casas renonça à la possession de ses esclaves quelque temps après avoir été l'objet de cette *parrêsia* prophétique en 1514, pour tenter de sauver son âme, mais selon lui, le mal était fait : sur son lit de mort, Las Casas se croyait toujours damné, ayant participé au génocide colonial.

Cette première interprétation de la réconciliation, que j'appelle l'avènement du pathos de la réconciliation, représente l'avènement d'une contradiction morale à l'intérieur de la conscience subjective euroaméricaine. La signification de la réconciliation perd, pour ainsi dire, sa détermination positive, et se résume à la négation du salut (la non-réconciliation). L'éthique évangélique des Dominicains, de manière parrésiasique et prophétique, critique et dévoile de manière performative, à la conscience de tous, le caractère tyrannique de la dépossession territoriale ainsi que le génocide que subissent les peuples autochtones. Cependant, les institutions économique, politique et juridique de la colonie rejettent cette interprétation critique du monde colonial.

La notion de véridiction prophétique est centrale pour la réflexion ricœurienne sur le sens de l'histoire, comme le souligne Ernst Wolff :

« Prophète » est le nom de ce qui [...] donne du sens [à l'histoire]. [...] [C]e à quoi Ricœur pense, c'est à l'effet qu'exercent les voix critiques sur le cours des interactions en société. [...] En fait, quasiment chaque fois que Ricœur parle de prophétie [...] il insiste sur l'importance de la critique [...] de la religion. [...] [L]e « prophète » est défini d'une manière anthropologique plutôt que théologique. [L]e prophète ricœurien n'est pas défini par rapport à une religion institutionnalisée [...], n'est pas présenté comme vecteur d'un message divin ni doué d'une capacité à prévoir l'avenir. Cette notion de « prophète »

⁴³ J'ai reconstruit cette première interprétation de la réconciliation à partir du récit autobiographique de Las Casas : *Histoire des Indes* (3^e vol.).

renvoie à la capacité humaine – spirituelle et technique [...] – de juger des événements et de produire des actes symboliquement efficaces⁴⁴.

Actualisation : bien que le pathos de la réconciliation ne passe plus, à l'époque contemporaine, par la théologie chrétienne et par le sacrement de la confession, la problématique du salut de l'âme individuel et collectif – le salut de l'esprit démocratique et des droits de la personne – y est central. Cette culpabilité chrétienne par rapport à sa participation au régime colonial motivera les efforts ultérieurs de Las Casas, qui deviendra le porte-parole de la contre-performance pastorale dominicaine. Cette culpabilité qui est, comme le dirait Ricoeur, prospective et responsabilisante⁴⁵ (que j'appelle aussi le *pathos* de la réconciliation comme négation) n'est pas conservatrice, mais productive : elle serait la substance onto-épistémique, morale et intersubjective à la base du phénomène ultérieur d'autotransformation du soi lascasien ainsi que de la société contemporaine. Le sens de toute son œuvre sera de tenter de dépasser cette négation de salut.

Dans la prochaine section, j'argumenterai la thèse selon laquelle le parcours de réconciliation de Las Casas ne va pas, dès le départ, vers une contre-conduite pastorale, mais serait plutôt motivé par une visée réformatrice de modernisation biopolitique du colonialisme. Cette interprétation de la réconciliation mènera à une intensification de l'intégration du pastorat aux structures étatiques coloniales pour former une nouvelle idéologie humanitaire et chrétienne pouvant justifier l'entreprise coloniale.

III. A. 2. *L'invention de la biopolitique coloniale : rédemption par la gouvernementalisation (ontologie historique du pouvoir colonial)*

Dans la première interprétation, Las Casas avait renoncé, grâce au défi parrésiasique que les Dominicains lui ont administré, à ses possessions matérielles dans le but de rechercher son salut spirituel. Cependant, la *parrèsia* éthico-politique adressée à la colonie ne fait pas preuve d'efficacité, étant donné la force d'inertie sociale des institutions économiques et politiques coloniales. Las Casas s'en remettra donc au roi : en 1516, il se tournera vers le réformisme, en rejoignant l'Espagne pour devenir conseiller du roi sur l'art de gouverner les colonies antillaises. La deuxième interprétation de la réconciliation dans l'œuvre de Las Casas est exprimée dans son traité sur l'art du gouvernement datant de 1516, le *Memorial de remedios para las Indias*⁴⁶. Las Casas proposa à la Couronne une série de réformes touchant l'économie politique coloniale pour tenter

⁴⁴ Ernst Wolff, *Lire Ricoeur depuis la périphérie*, 56-8. Foucault se rapproche fortement de cette conception anthropologique de la prophétie lorsqu'il en discute en tant qu'une des principales formes aléthurgiques dans *Le courage de la vérité*.

⁴⁵ Wolff, *Lire Ricoeur depuis la périphérie*, 22-3.

⁴⁶ Victor N. Baptiste, *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia. Connections and Similarities. A Translation Study* (Culver City : Labyrinthos, 1990). Le texte complet du *Memorial* est traduit par Baptiste dans cet ouvrage.

de freiner la dynamique génocidaire et pour négocier une rédemption pour sa nation empêtrée dans ce rapport social diabolique.

Trois éléments significatifs sont à souligner. D'abord, dans le but de sauver les populations autochtones tyrannisées et vouées à la mort, Las Casas propose d'abolir la propriété privée d'esclaves autochtones (*encomienda*) et de nationaliser cette force de travail. La République espagnole aura donc le devoir moral, écrit Las Casas, de garder les autochtones en vie, en mettant en place une série de dispositifs biopolitiques⁴⁷. L'État devra créer puis gérer un corps de fonctionnaires, des hôpitaux, un système de production et de distribution alimentaire et vestimentaire pour les autochtones dépossédés et captifs. Il devra aussi légiférer sur les conditions de travail (horaires, pauses, âge minimum), encourager le métissage des hommes espagnols avec les femmes autochtones et réguler le taux de natalité via des incitatifs économiques pour la protection des enfants autochtones, le tout comptabilisé par des analyses démographiques.

Ensuite, Las Casas propose, et cela renvoie au versant « nécropolitique⁴⁸ » de cette gouvernementalisation, d'augmenter l'importation d'esclaves africains dans les colonies. Cette proposition paradoxale – qu'il est illégal de réduire les autochtones à l'esclavage, mais qu'il est légitime de le faire pour les Africains – renvoie à la contradiction entre les catégories de *barbari negativa* (qui sont à éliminer de l'humanité en réduisant à l'esclavage) et celle de *barbari contraria* (qui sont à civiliser), puisque Las Casas croyait, à cette époque, que les Africains étaient faits prisonniers dans le contexte de guerres antichrétiennes, mythe qu'il réfutera par la suite⁴⁹.

Le dernier élément significatif de cette interprétation de la réconciliation exprimé dans le *Memorial* de 1516 consiste, à la suite des réformes visant à freiner le génocide colonial, en une négociation entre le Pape et le roi d'une indulgence collective pouvant expier les crimes irréparables commis par la nation espagnole.

Pour résumer, cette interprétation de la réconciliation, qui exprime biopolitiquement l'ontologie historique du pouvoir colonial moderne, vise à lier souveraineté coloniale et dépossession culturelle, économique et politique et rédemption chrétienne, à condition de reproduire biologiquement les colonisés. Bien que le fondement théologique demeure, cette

⁴⁷ Carlos Jauregui et David Solodkow, « Biopolitics and the Farming (of) Life in Bartolomé de las Casas », in David T. Orique et Rady Roldan-Figueroa (eds), *Bartolomé de las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion* (Boston : Brill, 2019), 127-66.

⁴⁸ Achille Mbembe, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, vol. 21/1 (2006), 29-60 ; Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976* (Paris : Seuil/Gallimard, 1997), 228-9.

⁴⁹ La signification de ces deux catégories, piliers de la justification du colonialisme, est au centre de la controverse de Valladolid qui l'opposera à Juan Ginés de Sepúlveda, que l'on ne pourra pas aborder dans cet article. Selon Lampe, Las Casas est le premier auteur chrétien à réfuter l'esclavage africain. Voir à ce sujet : Armando Lampe, « Las Casas and African Slavery in the Caribbean. A Third Conversion », in Orique et Roldan-Figueroa (eds), *Bartolomé de las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion*, 421-36.

interprétation gouvernementale de la réconciliation marque le début du processus de sécularisation de ce concept.

Actualisation : des exigences biopolitiques sont aujourd’hui un prérequis pour une réelle réconciliation, comme l’exprime par exemple le rapport de la Commission sur la vérité et la réconciliation du Canada :

[C]erner et combler les écarts dans les résultats en matière de santé entre les collectivités autochtones et les collectivités non autochtones [...]. Les efforts ainsi requis doivent s’orienter autour de divers indicateurs, dont la mortalité infantile, la santé maternelle, le suicide, la santé mentale, la toxicomanie, l’espérance de vie, les taux de natalité, les problèmes de santé infantile, les maladies chroniques, la fréquence des cas de maladie et de blessure ainsi que la disponibilité de services de santé appropriés⁵⁰.

Bien que cette dimension biopolitique de la réconciliation puisse être critiquée comme étant généalogiquement liée à la justification de la souveraineté coloniale, force est d’admettre que le projet contemporain de la réconciliation devrait médiatiser cette contradiction pour trouver le moyen d’articuler le droit d’autodétermination politique, économique, social et culturel des peuples autochtones aux réformes biopolitiques de l’État postcolonial.

Ensuite, par rapport au deuxième élément qui est le versant néropolitique de cette rationalité gouvernementale moderne et biopolitique, la réconciliation ne concerne pas, en dernière analyse, le rapport binaire entre peuples autochtones/non autochtones, mais plutôt l’ensemble de la société et l’institution du racisme qui perdure malgré la prétention postcoloniale des institutions sociétales. L’intrication du racisme et du colonialisme est exprimé généalogiquement par Philippe Néméh-Nombré lorsqu’il écrit :

Une dizaine d’années avant de mettre les voiles vers « là où les épices poussent », Christophe Colomb visitait la côte ouest de l’Afrique, se rendait au fort portugais d’El Mina, haut lieu de la traite d’esclaves. Et comme le suggère le regard qu’il pose sur l’île de Cuba le 28 octobre 1492, il appréhendait l’Amérique à partir de ce prélude indispensable⁵¹.

Penser à la réconciliation seulement par rapport aux peuples autochtones serait commettre un réductionnisme logique (confondre l’effet pour la cause) et une forme de discrimination politiquement improductive à long terme. En d’autres mots, une véritable réconciliation sociétale ne dépendrait pas seulement de la transformation du rapport de l’État aux peuples autochtones, mais d’une transformation profonde dont la visée serait l’abolition du

⁵⁰ Commission de vérité et réconciliation du Canada. « Appels à l’action », Canada (2015), en ligne : https://nctr.ca/wp-content/uploads/2021/04/4-Appels_a_l-Action_French.pdf, 3.

⁵¹ Philippe Néméh-Nombré, *Seize temps noirs pour apprendre à dire kwei* (Montréal : Mémoire d’encrier, 2022), 29.

racisme. Le salut que promet la réconciliation n'appelle pas seulement des réformes institutionnelles, mais la réinvention agonistique de l'identité même du « nous » national.

Dans la prochaine section, je reconstruirai le tournant agonistique de l'œuvre lascasienne. La réconciliation ne visera plus une pacification gouvernementale, mais l'intensification du conflit des pastorats.

III. A. 3. La réconciliation agonistique : sotériologie de la restitution (ontologie historique de la véridiction juridique)

Cette troisième interprétation de la réconciliation est exprimée dans le *Confessionario*⁵², un traité pastoral datant de 1550. Las Casas avait été nommé évêque du Chiapas, ce qui lui permit de codifier (et ainsi, de contester) les normes de la confession et des sacrements dans son diocèse. Dans l'interprétation précédente, il y avait eu une sécularisation de la réconciliation qui passait d'une négation théologique à une problématisation en termes de gestion gouvernementale et économique. On passe alors avec le *Confessionario* à une problématisation juridique et sociopolitique agonistique. En actualisant la tradition ecclésiale conciliariste, Las Casas y théorise notamment que son autorité d'évêque ne relève ni du roi d'Espagne, ni du Pape, ni des autorités coloniales, mais directement du Christ. Cette tradition conciliariste prônait l'autonomie et la souveraineté des conseils d'évêques, véritables représentants du Christ, sur le Pape et s'opposait à la doctrine régaliiste (défendu par Las Casas dans le *Memorial*) qui considère le pouvoir pastoral comme outil de l'État pour nationaliser et administrer sa population en ce début de modernité⁵³. Dans le *Confesionario*, Las Casas ordonne à tous les prêtres de son diocèse de refuser la confession des *encomenderos* et des *conquistadores* jusqu'à ce qu'ils restituent les biens volés aux autochtones, libèrent leurs esclaves autochtones et réparent les villes et villages qu'ils ont pillés et détruits sur le territoire américain. Cette troisième interprétation de la réconciliation sera très contestée. L'exercice de la *parrèsia*, indique Foucault, comporte le risque extrême de la mort⁵⁴ : la vie de Las Casas, plus haute autorité religieuse de son diocèse, sera menacée directement par des coups de fusil sur sa maison et la suspension de la dîme, le contraignant à l'exil.

En somme, cette troisième interprétation de la réconciliation au sein de l'œuvre lascasienne propose d'entrer en conflit ouvert avec l'ordre colonial et ses sphères économiques, politiques, juridiques, pastorales, en autonomisant son autorité d'évêque du roi, du pape et des magistrats pour définir librement la signification de la réconciliation dans ce contexte, puis en menaçant directement les colonialistes d'une condamnation éternelle s'ils ne réparent pas leurs gestes diaboliques. De plus, cette interprétation marque une étape supplémentaire de

⁵² David T. Orique, *To Heaven or to Hell. Bartolomé de las Casas's Confesionario* (University Park : The Pennsylvania State University Press, 2019). Cet ouvrage contient une traduction anglaise inédite du manuscrit lascasien de 1550, en plus d'un commentaire historico-théologique par Orique.

⁵³ Voir au sujet des ressources textuelles conciliaristes qu'utilise Las Casas : Morimichi Watanabe, « Authority and Consent in Church Government. Panormitanus, Aeneas Sylvius, Cusanus », *Journal of the History of Ideas*, vol. 33/2 (1972), 217-36.

⁵⁴ Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*.

sécularisation du concept de réconciliation puisque l'ordre juridique mobilisé n'est plus seulement théologique, mais se réfère principalement au droit naturel qui reconnaît le droit de propriété des peuples païens, et donc la nécessité d'une justice restitutive préalable à une réconciliation divine. L'avènement d'une vérité se référant à la tradition du droit naturel exprime un nouvel *ethos* agonistique de la réconciliation qui affirme sur la place publique et dans le forum de la conscience qu'est la confession : *sans restitution des biens volés, vous êtes damnés*. Cependant, cette restitution est à caractère strictement économique et l'autorité qui l'édicte est théocentrique : il n'est pas question de la reconnaissance de l'autonomie des sociétés autochtones en tant qu'entités politiques et spirituelles. C'est une forme de justice restitutive dont la modalité est l'intégration individuelle des « dépossédés » à l'ordre colonial. L'ordre colonial reste, à ce stade de la réflexion lascasienne, *juge et partie* de cette conceptualisation de la réconciliation. Il s'agit donc d'une conception eurocentrique qui réduit significativement l'autonomie de l'altérité autochtone.

Actualisation : d'abord, dans les débats contemporains sur la réconciliation au Canada, plusieurs auteurs mettent l'accent sur le fait qu'une réelle réconciliation dépend de la restitution des territoires autochtones volés⁵⁵. Cette interprétation agonistique de la réconciliation dévoile que la réconciliation ne correspond pas à une pacification de la société, mais que la sphère civile doit entrer ouvertement en conflit avec les sphères économiques et politiques qui profitent du statu quo néocolonial⁵⁶.

Ensuite, dans la continuité des actions judiciaires collectives des survivants des pensionnats autochtones et du système de protection de l'enfance discriminatoire, des milliers d'autochtones canadiens ont reçu, à titre individuel, une compensation financière de l'État⁵⁷. Bien que cette forme indemnificatrice soit nécessaire dans une société des droits de la personne, cette modalité de la justice ne s'élève pas au niveau d'une justice réparatrice, puisque les conséquences du système des pensionnats autochtones, considérés par la Commission vérité et réconciliation comme un « génocide culturel », sont à bien des égards irréparables⁵⁸ :

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

⁵⁵ Voir à ce sujet : Taiaiake Alfred, *Wasáse* ; Coulthard, *Red Skin, White Masks* ; Audra Simpson, *Mohawk Interruptus. Political Life Across the Borders of Settler States* (Durham : Duke University Press, 2014) ; Eve Tuck et K. Wayne Yang, « Decolonizing is Not a Metaphor », *Decolonizing. Indigeneity, Education & Society*, vol. 1 (2012), 1-40.

⁵⁶ Coulthard, *Red Skin, White Masks*.

⁵⁷ Rosemary Nagy, « The Truth and Reconciliation Commission of Canada. Genesis and Design », *Canadian Journal of Law and Society*, vol. 29/2 (2014), 199-217.

⁵⁸ Michel, *Le réparable et l'irréparable*.

pensionnats ont été un élément central de cette politique, que l'on pourrait qualifier de « génocide culturel »⁵⁹.

Puisque c'est essentiellement leur existence collective qui a été l'objet du génocide culturel commis par l'État canadien, le projet d'une justice réparatrice viserait à réinstaurer les *moyens institutionnels* qui permettraient aux peuples autochtones d'exercer leurs droits *collectifs* d'autodétermination sociale, culturelle, économique et politique.

Dans la prochaine section qui porte sur la dernière interprétation de la réconciliation de l'œuvre lascasienne, je vais montrer comment Las Casas, proche de sa mort et anticipant le Jugement dernier qui l'attendait, remettra en question plusieurs préjugés qu'il avait jusque-là, concernant justement la problématisation (analogue à la citation ci-dessus) de la politique coloniale touchant aux gouvernements autochtones, aux droits autochtones et à la conversion forcée.

III. A. IV. Décoloniser le concept de souveraineté : partage du pouvoir, consentement, traités (ontologie historique de la souveraineté politique)

J'ai reconstruit cette dernière interprétation de la réconciliation au sein de l'œuvre lascasienne à partir de son traité juridico-politique intitulé *Tratado de las doce dudas*⁶⁰. Las Casas écrit ce texte polémique dans le contexte où le roi d'Espagne entendait renoncer à la souveraineté qu'il détenait au Pérou pour vendre à perpétuité ce territoire aux *encomenderos* et *conquistadores* qui s'étaient rebellés contre l'Espagne en réaction aux Nouvelles lois qui prévoyaient d'abolir l'esclavage des autochtones⁶¹. Dans ce traité juridico-politique, Las Casas réfute juridiquement la « doctrine de la découverte⁶² », c'est-à-dire la croyance hégémonique voulant que la légalité de la colonisation par la dépossession politique et économique des peuples autochtones soit fondée juridiquement par la bulle papale *Inter caetera* (1493). Il argumente que le pouvoir du pape est strictement de nature spirituelle et que par cette bulle il transfère son pouvoir (et l'obligation de conversion des païens) au roi catholique d'Espagne. Par ce transfert de pouvoir spirituel, le roi d'Espagne ne reçoit aucun pouvoir temporel, aucune souveraineté politique. Ainsi, cela signifie que ce dernier exerce dans les Amériques un pouvoir par la violence qui n'est absolument pas fondé en droit. Par ce fait, l'État euroaméricain se situe non pas du côté de la civilisation, mais bien de la barbarie. Ainsi, Las Casas propose, pour que Dieu ne détruise pas l'Espagne pécheresse⁶³, de restituer la souveraineté politique et territoriale aux institutions juridico-

⁵⁹ Commission de vérité et réconciliation du Canada, « Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir.

Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada », Canada (2015), en ligne : www.trc.ca/assets/pdf/French_Exec_Summary_web_revised.pdf, 3.

⁶⁰ Ce traité est traduit en français par *Traité des douze doutes* dans Marianne Mahn-Lot, *Bartolomé de las Casas. L'évangile et la force* (Paris : Cerf, 1991), 170-8.

⁶¹ Adorno, *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*, 135.

⁶² Miller, *Discovering Indigenous Lands*.

⁶³ Bunsen, « The Legal Foundations of Las Casas's Warnings on the Destruction of Spain ».

politiques ancestrales autochtones jusque-là dépossédées. C'est seulement après cette restitution des autorités traditionnelles que l'Espagne pourra se réconcilier avec les peuples autochtones en concluant des *traités* de nation à nation, respectant le *consentement* de chaque individu autochtone libre d'accepter ou non de se convertir au christianisme et de devenir un libre sujet de la couronne. L'empire espagnol serait ainsi conservé, mais seulement dans une visée spirituelle (qui est en fait une visée pastorale réformée), sans pouvoir coercitif⁶⁴. De plus, Las Casas propose aussi qu'étant donné l'illégalité de l'occupation espagnole dans les Amériques, les autochtones aient non seulement le droit, mais le devoir, selon le droit naturel, de faire la guerre aux tyrans espagnols et même de défendre leurs religions et rites païens du pouvoir pastoral répressif (allant contre l'esprit pacifique de l'Évangile)⁶⁵.

Actualisation : ce texte lascasien est sans doute le plus remarquable en rapport aux normes internationales contemporaines, ce que j'interprète comme l'expression de son efficience historique, à travers les conceptions qu'il (trans)forme, et d'une co-appartenance de cette œuvre – avec la sphère civile internationale contemporaine – à une commune tradition éthico-politique séculière, malgré la distance temporelle et culturelle qui les sépare. En effet, cette interprétation lascasienne de la réconciliation comme restitution de l'autonomie politique des sociétés autochtones ouvre la possibilité d'une société post-eurocentrique reconnaissant la nécessité constitutionnelle d'un pluralisme juridique dans le contexte américain⁶⁶, et correspond grosso modo aux contenus normatifs exprimés dans la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, qui est reconnue par ailleurs comme étant le chemin de la réconciliation au Canada⁶⁷. Comme c'était le cas pour Las Casas, la restitution politique de l'autonomie des sociétés autochtones tel qu'elle est proposée dans cette *Déclaration* vise à créer une unité politique inédite basée sur le consentement et la constitutionnalisation de principes négociés par traités,

⁶⁴ Jose Cárdenas Bunsen, « Manuscript Circulation, Christian Eschatology, and Political Reform. Las Casas's *Tratado de las doce dudas* and Guaman Poma's *Nueva corónica* », in Rolena Adorno et Ivan Boserup (eds), *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His "Nueva corónica"* (Birketinget : Museum Tusculanum Press, 2015), 69-81.

⁶⁵ Daniel R. Brunstetter, « Las Casas and the Concept of Just War », in Orique et Roldan-Figueroa, *Bartolomé de las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion*, 240 ; David Lantigua, « Religion within the Limits of Natural Reason. The Case of Human Sacrifice », in Orique et Roldan-Figueroa, *Bartolomé de las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion*, 280-309.

⁶⁶ Sur la nécessité, pour la réconciliation, de pluraliser le droit canadien et de dépasser son horizon eurocentrique, voir John Borrows, *La constitution autochtone du Canada*, trad. Dominique Leydet et al. (Québec : Presses de l'université du Québec, 2020).

⁶⁷ Commission de vérité et réconciliation du Canada, « Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada », 24. Assemblée générale des Nations Unies, « Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones » (2007), en ligne : https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_F_web.pdf.

donc ayant une origine dialogique et transculturelle⁶⁸. Le droit d'autodétermination politique, économique et culturelle des peuples autochtones ne remet pas en question la souveraineté des États, mais le respect de ce droit peut plutôt permettre de fonder cette souveraineté en accord avec la justice : une nouvelle unité politique émergeant de ce pluralisme (et non pas un régime éthico-politique eurocentrique justifié par la rhétorique du pluralisme multiculturel). Bref, la réconciliation signifie dans cette interprétation l'instauration d'une nouvelle forme de communauté sociale fondée sur le dialogue transcivilisationnel et, de ce fait, le dépassement de l'opposition (et hiérarchisation) réificatrice institutionnalisée des traditions dans le dévoilement de leur complémentarité.

III. B. Arbitrer le conflit d'interprétation sur la signification de l'œuvre lascasienne

La signification de l'œuvre lascasienne est l'objet d'un conflit des interprétations en ce qui a trait à l'enjeu de la décolonisation des sociétés américaines. D'un côté, Enrique Dussel place Las Casas comme pionnier de la critique du colonialisme et d'une civilité universaliste. Cette interprétation doit être bien évidemment critiquée, puisque l'auteur laisse hors réflexion le fait paradoxal qu'il s'agit d'un universalisme bien particulier (car chrétien et impérialiste). Plutôt que de définir, en fusion avec l'hégémonie coloniale, la nécessaire conversion des autochtones (comme le défendait Sepúlveda), Las Casas prône, dans son œuvre de maturité, une nécessaire (re)conversion des colonialistes visant l'instauration d'un *ethos* évangélique, ce qui pourrait potentiellement engendrer une conversion et une intégration consenties des peuples autochtones, respectés dans leur droit à l'autodétermination, à un empire spirituel chrétien (et non pas un empire temporel).

Walter Mignolo renverse cette interprétation dusselienne en soulignant que Las Casas est encore fortement attaché à l'idée d'assimilation religieuse et d'intégration impériale, et qu'il doit donc être situé au fondement de l'ontologie historique de la colonialité. Mignolo propose, dans le même argument, de remplacer ce pilier textuel de la décolonialité que fût Las Casas par l'écrivain inca Guaman Poma de Ayala :

[Guaman Poma de Ayala's] 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-existence⁶⁹.

⁶⁸ Cathal M. Doyle, *Indigenous Peoples, Title to Territory, Rights and Resources. The Transformative Role of Free and Informed Consent* (London/New York : Routledge, 2014), 25-45.

⁶⁹ Mignolo, *The Idea of Latin America*, 125-7.

Cette interprétation doit être critiquée puisqu'elle cache également un paradoxe non réfléchi. D'abord, même s'il est d'origine autochtone, Guaman Poma de Ayala est néanmoins un nouveau chrétien et partage lui aussi l'idée eschatologique selon laquelle la réconciliation, en tant qu'événement divin, procédera de la conversion universelle des peuples autochtones au christianisme⁷⁰. Tout comme Las Casas, les « païens » sont subsumés, dans le texte de Guaman Poma de Ayala, sous la catégorie *barbari negative*, c'est-à-dire des humains à civiliser, à christianiser. Ensuite, Mignolo suggère que le texte de 1615 *El primer nueva corónica y buen gobierno* d'Ayala exprime, pour la première fois de l'histoire, une logique décoloniale de la coexistence pluraliste. Cependant, ce qu'il omet de considérer, et qui a été démontré avec précision par Rolena Adorno, c'est que l'argumentaire de l'auteur inca relève en fait de l'appropriation de l'argumentaire juridique lascasien fondé dans le droit naturel et exprimé dans le *Tratado de las doce dudas* (1564)⁷¹. En reconnaissant ces éléments, l'inversion axiologique mignolienne et le remplacement symbolique qu'il propose doivent être remis en question, sans toutefois retourner dans une position dusselienne : il faut médiatiser l'herméneutique universaliste dusselienne et l'herméneutique pluritopique mignolienne.

Je propose ainsi d'interpréter le sens de l'œuvre lascasienne comme un devenir s'autonomisant de son lieu d'énonciation : environ un demi-siècle après la mort de Las Casas, alors que son œuvre est censurée et que ses traités ont été brûlés, des manuscrits clandestins sont parvenus aux mains de Guaman Poma de Ayala, qui en a actualisé le sens depuis sa propre position au sein de la hiérarchie coloniale (et par rapport à la différence coloniale qui le sépare de Las Casas). Ainsi on peut parler d'un dialogue anachronique qui institue ce que je propose de nommer une *tradition éthico-juridico-politique transculturelle de la réconciliation dans les Amériques*, ce qui rend possible une solidarité agonistique de la réconciliation. Finalement, par rapport au fondement eschatologique chrétien partagé par Las Casas et Guaman Poma de Ayala dans leur interprétation de la réconciliation, il conviendrait – et cela pourrait faire l'objet d'une réflexion future – d'actualiser ce paradoxe en plaçant cet enracinement *eschatologique* de la réconciliation ancestrale aux côtés de l'enracinement *démocratique* de la réconciliation contemporaine, pour en questionner réflexivement la dimension *impériale*, puisque cette visée d'extension et d'inclusion infinie de l'esprit démocratique qui caractérise la sphère civile contemporaine semble généalogiquement liée au mouvement moderne-colonial du pouvoir pastoral chrétien, sans que sa signification s'y réduise toutefois.

⁷⁰ Felipe Guaman Poma de Ayala, *The First New Chronicle and Good Government. On the History of the World and the Incas up to 1615* [1615], trad. Roland Hamilton (Austin : University of Texas Press, 2009) ; Cárdenas Bunsen, « Manuscript Circulation, Christian Eschatology, and Political Reform ».

⁷¹ Cárdenas Bunsen, « Manuscript Circulation, Christian Eschatology, and Political Reform » ; Adorno, *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*.

IV. Conclusion

Le chemin parcouru par cet article est le suivant. Dans un premier temps, j'ai voulu établir le contexte de l'ère de la réconciliation contemporaine au Canada en tant que conflit des interprétations. Puis, j'ai proposé quelques éléments onto-épistémologiques guidant ce travail herméneutique et généalogique en m'inspirant des travaux de Jeffrey C. Alexander, Paul Ricœur et Michel Foucault. J'ai ensuite développé schématiquement différentes interprétations de la réconciliation à l'intérieur de l'œuvre de Las Casas, en tentant d'actualiser leur signification en tant qu'expression de différents ordres de réparations dans une conception longue de la justice (dimension intersubjective, gouvernementale, agonistique et politique de la réconciliation) qui correspondent à autant de domaines ontologiques autonomes que doit comprendre une généalogie (ontologie historique du sujet, du pouvoir, de la vérité). Pour finir, j'ai proposé d'arbitrer un conflit des interprétations portant sur la signification de l'œuvre lascasienne en proposant une interprétation originale qui dépasse l'opposition entre Dussel et Mignolo.

Pour conclure, Las Casas ne représente qu'un fragment du travail de prise de conscience de la généalogie de la réconciliation dans les Amériques, et cet article ne propose qu'une interprétation située de son œuvre, qui mériterait sans doute plusieurs critiques, nuances interprétatives et précisions empiriques. Le champ de recherche sur la généalogie de la réconciliation, qui propose de réfléchir ensemble la morale et l'histoire, est ouvert et plusieurs autres études de nature empiriques et conceptuels seront nécessaires pour éclairer axiologiquement l'avenir des sociétés démocratiques.

Bibliographie

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

Jeffrey C. Alexander, *The Civil Sphere* (Oxford : University Press, 2006).

—, « Introduction. Durkheimian Sociology and Cultural Studies », in Jeffrey C. Alexander (ed.), *Durkheimian Sociology. Cultural Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 1-21.

Jeffrey C. Alexander et Philip Smith, « Sociologie culturelle ou sociologie de la culture ? Un programme fort pour donner à la sociologie son second souffle », *Sociologie et sociétés*, vol. 30/1 (1998), 107-16.

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

Assemblée générale des Nations Unies, « Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones » (2007), en ligne : https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_F_web.pdf.

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

Victor N. Baptiste, *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia. Connections and Similarities. A Translation Study* (Culver City : Labyrinthos, 1990).

John Borrows, *La constitution autochtone du Canada*, trad. Dominique Leydet et al. (Québec : Presses de l'université du Québec, 2020).

Daniel R. Brunstetter, « Las Casas and the Concept of Just War », in David T. Orique et Rady Roldan-Figueroa (eds), *Bartolomé de las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion* (Boston : Brill, 2019), 218-42.

Jose Cárdenas Bunsen, « The Legal Foundations of Las Casas's Warnings on the Destruction of Spain », *Revista de literatura hispanica*, vol. 85/4 (2017), 52-70.

—, « Manuscript Circulation, Christian Eschatology, and Political Reform. Las Casas's *Tratado de las doce dudas* and Guaman Poma's *Nueva corónica* », in Rolena Adorno et Ivan Boserup (eds), *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His "Nueva corónica"* (Birketinget : Museum Tusulanum Press, 2015), 69-81.

Glen Carman, « On the Pope's Original Intent. Las Casas Reads the Papal Bulls of 1493 », *Colonial Latin American Review*, vol. 7/2 (1998), 193-204.

Bartolomé de Las Casas, *Histoire des Indes* (3^e vol.), trad. Jean-Pierre Clément et Jean-Marie Saint-Lu (Paris : Seuil, 2002).

Commission de vérité et réconciliation du Canada. « Appels à l'action », Canada (2015), en ligne : https://nctr.ca/wp-content/uploads/2021/04/4-Appels_a_l-Action_French.pdf.

—, « Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada », Canada (2015), en ligne : www.trc.ca/assets/pdf/French_Exec_Summary_web_revised.pdf.

Jean-François Côté, *La sociologie culturelle de Jeffrey C. Alexander* (Québec : Presses de l'université Laval, 2021).

Glen S. Coulthard, *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition* (Minneapolis : University of Minnesota Press, 2014).

Michael Dillon, « Political Spirituality. Parrhesia, Truth and Factual Finitude », in Philippe Bonditti et al. (eds), *Foucault and the Modern International. Silences and Legacies for the Study of World Politics* (New York : Palgrave Macmillan, 2017), 79-96.

Cathal M. Doyle, *Indigenous Peoples, Title to Territory, Rights and Resources. The Transformative Role of Free and Informed Consent* (London/New York : Routledge, 2014).

Enrique Dussel, *The Invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity* [1992], trad. Michael D. Barber (New York : Continuum, 1995).

Michel Foucault, « On the Genealogy of Ethics. An Overview of Work in Progress », in Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* (New York : Pantheon Books, 1984).

—, « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France. 1976* (Paris : Seuil/Gallimard, 1997).

—, *Sécurité, territoire et population. Cours au Collège de France. 1977-1978* (Paris : Seuil/Gallimard, 2004).

—, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983* (Paris : Seuil/Gallimard, 2008).

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

—, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980* (Paris : Seuil/Gallimard, 2012).

Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* [1960], trad. Jean Grondin (Paris : Seuil, 2018).

Carlos Jauregui et David Solodkow, « Biopolitics and the Farming (of) Life in Bartolomé de las Casas », in David T. Orique et Rady Roldan-Figueroa (eds), *Bartolomé de las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion* (Boston : Brill, 2019), 127-66.

Armando Lampe, « Las Casas and African Slavery in the Caribbean. A Third Conversion », in David T. Orique et Rady Roldan-Figueroa (eds), *Bartolomé de las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion* (Boston : Brill, 2019), 421-36.

David Lantigua, « Religion within the Limits of Natural Reason. The Case of Human Sacrifice », in David T. Orique et Rady Roldan-Figueroa (eds), *Bartolomé de las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion* (Boston : Brill, 2019), 280-309.

Pierre Legendre, *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique* (Paris : Fayard, 2001).

Marianne Mahn-Lot, *Bartolomé de las Casas. L'évangile et la force* (Paris : Cerf, 1991).

Achille Mbembe, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, vol. 21/1 (2006), 29-60.

Johann Michel, *Le réparable et l'irréparable. L'humain au temps du vulnérable* (Paris : Hermann, 2021).

Walter Mignolo, *The Darker Side of Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization* (Ann Arbor : University of Michigan Press, 2003).

—, *The Idea of Latin America* (Malden/Oxford : Blackwell Publishing, 2005).

—, « Crossing Gazes and the Silence of the "Indians". Theodor De Bry and Guaman Poma de Ayala », *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, vol. 41/1 (2011), 173-223.

Walter Mignolo et Catherine Walsh, *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis* (Durham/Londres : Duke University Press, 2018).

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

Rosemary Nagy, « The Truth and Reconciliation Commission of Canada. Genesis and Design », *Canadian Journal of Law and Society*, vol. 29/2 (2014), 199-217.

Philippe Néméh-Nombré, *Seize temps noirs pour apprendre à dire kwei* (Montréal : Mémoire d'encrier, 2022).

David T. Orique, *To Heaven or to Hell. Bartolomé de las Casas's Confesionario* (University Park : The Pennsylvania State University Press, 2019).

Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969] (Paris : Seuil, 2013).

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

—, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris : Seuil, 2000).

Audra Simpson, *Mohawk Interruptus. Political Life Across the Borders of Settler States* (Durham : Duke University Press, 2014).

Eve Tuck et K. Wayne Yang, « Decolonizing is Not a Metaphor », *Decolonizing. Indigeneity, Education & Society*, vol. 1 (2012), 1-40.

Morimichi Watanabe, « Authority and Consent in Church Government. Panormitanus, Aeneas Sylvius, Cusanus », *Journal of the History of Ideas*, vol. 33/2 (1972), 217-36.

Ernst Wolff, *Lire Ricœur depuis la périphérie. Décolonisation, modernité, herméneutique* (Bruxelles : Éditions de l'université de Bruxelles, 2021).

Hannah Wylie, « Towards a Genealogy of Reconciliation in Canada », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, vol. 51/3 (2017), 601-35.

Victor Zorrilla, « From Theocracy to Natural Law. Consideration on Las Casas's intellectual Evolution », *Studies in Medieval and Renaissance History*, vol. 13 (2019), 205-24.