

**COMMUNALISME ANDIN ET HÉTÉRONOMIE  
SANS SERVITUDE  
DEUX HYPOTHÈSES POUR PENSER LA  
LIBERTÉ DANS SON RAPPORT À LA TERRE  
AU-DELÀ DU PRINCIPE D'AUTONOMIE**

---

NICOLÁS MENESES ÁLVAREZ

“Esto es de nosotros y de ustedes también”

Parole Misak

**Abstract****Andean Communalism and Heteronomy Without Servitude: Two Hypotheses to Think About the Concept of Freedom Within Its Relationship to Land Beyond the Principle of Autonomy**

This text analyses the relationship between the concept of freedom and the land. It problematizes the principle of autonomy, as the hegemonic understanding of freedom in Western societies, since it presupposes an ontology of property, thus a subject-object relationship to the land. In this perspective, the category of “thing” seems to capture the concept of land transforming it into an inanimate object. By analyzing the politic economy of Andean societies with collective access to the land, we argue that the relationship to the land is not to be considered in terms of property but in terms of a principle of harmony. Our hypothesis is that this principle of harmony is to be considered as the principle that gives conceptual solidity to Safatle’s hypothesis of freedom as heteronomy without servitude.

**Keywords:** freedom; autonomy; communalism; heteronomy; pishinto; Safatle; Gomez-Müller

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.17>

© 2025 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

## Introduction

L'autonomie, comme nous le rappelle le philosophe Vladimir Safatle, est l'horizon moderne dans lequel les Occidentaux conçoivent quasi naturellement la liberté. En tant que capacité à se donner la loi et à assumer une voix propre, l'autonomie assure une identité et un espace de liberté, comme une marge à partir de laquelle la lutte contre les différentes formes d'oppression devient possible. Or, si la modernité est marquée par l'émergence de cet horizon d'émancipation sociale, elle est aussi marquée, comme le signale le philosophe Alfredo Gomez-Müller, par l'émergence d'une forme de subjectivité individualiste possessive qui correspond à un rétrécissement des finalités humaines à des rapports de propriété et d'intérêt privé. Ce rétrécissement est d'ailleurs, selon l'expression d'Étienne-Gabriel Morrelly, « la mère de tous les crimes » et en tant que telle source, d'une manière ou d'une autre, des différentes formes d'oppression modernes. Bien entendu, la terre n'échappera pas à ce rétrécissement de finalités. Au contraire, posséder la terre est, depuis le XVI<sup>ème</sup> siècle, une obsession centrale dans la « constitution historique » de la Modernité.<sup>1</sup> Le continent qui sera rebaptisé plus tard sous le nom d'Amérique, sera marqué à jamais par l'obsession de l'appropriation de la terre depuis la conquête et la colonisation européennes.

En Amérique, à l'époque de la vice-royauté de la Nouvelle-Grenade (l'actuelle Colombie), l'officier royal de Cali, Luis de Guevara, donne un exemple qui est en même temps signe de ce qu'il semble approprié d'appeler une « ontologie de l'or » comme mobile fondamental de la conscience espagnole dans l'appropriation de la terre : « tout (n') est rien ni vaut rien ni se peut de cela rien faire, tant qu'il n'y a pas d'or, qui est l'anima de tout le dit et de ce que plus je sais dire ».<sup>2</sup> En effet, comme l'affirme la sociologie de l'image de Silvia Ribera Cusicanqui, « L'or comme nourriture » c'est-à-dire comme ce qui donne à être, puisque la nourriture est ce qui reproduit l'existence, est *la métaphore centrale de la conquête et la colonisation* dans la perception morale et politique du théoricien de la condition coloniale qu'est Waman Poma de Ayala.<sup>3</sup> Une première récusation de l'appropriation des terres américaines à la donation formelle qu'en est faite aux rois de Castille via la bulle

<sup>1</sup> Dussel, Enrique, 1492: *el encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la modernidad"*: conferencias de Frankfurt, octubre de 1992, Ediciones Antropos, Santafé de Bogotá 1992, p. 11.

<sup>2</sup> Marquín Argote, Germán et al.: *La filosofía en Colombia: historia de las ideas*, El Búho, Bogotá 1992, p. 68 : « Todo (no) es nada ni vale nada ni se puede de ello hacer nada, como no haya oro, que es el ánima de todo lo dicho y de lo que más sé decir ». Toutes les traductions sont nôtres.

<sup>3</sup> Rivera Cusicanqui, Silvia: *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Retazos : Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires 2010, p. 30.

*inter Caetera* en 1493 par le pontife<sup>4</sup>, est donnée par des membres de la communauté indigène Zenú au bachelier Enciso après avoir lu le *requerimiento* :

Qu'en ce qu'il disait qu'il n'y avait qu'un seul Dieu et que celui-ci gouvernait le ciel et la terre, et qu'il était seigneur de tout, que ceci leur paraissait très bien, et qu'ainsi devait être, mais qu'en ce qu'il disait que le Pape était seigneur de tout l'univers à la place de Dieu et qu'il avait fait merci de ces terres au roi de Castille, ils ont dit que le Pape devait être saoul quand il l'a fait, car il donnait ce qui n'était pas sien, et que le roi qui demandait et prenait la merci, devait être quelque fou, car il demandait ce qui était d'autres.<sup>5</sup>

Or, l'hypothèse que nous souhaitons avancer ici c'est que la dénonciation indigène de l'ébriété du pape et la folie du roi n'est pas une dénonciation de la simple appropriation des terres d'autrui, ce qui est déjà beaucoup dire. Les paroles Zenú dénoncent plus radicalement la propriété comme mode de déséquilibre moral.

La lutte pour la terre est en définitive une constante dans l'histoire indigène post-colombienne comme le montre Juan Friede dans un ouvrage célèbre :

L'histoire des *resguardos* du massif colombien pendant la colonie et la république a beaucoup en commun. Sa caractéristique remarquable est la lutte centenaire contre le colonisateur blanc –espagnol ou *criollo*– pour la possession de la terre, base du soutien du commun des Indiens.<sup>6</sup>

Or, cette lutte n'est pas, comme il le signale, « pour repousser la simple conquête d'un envahisseur, ou pour se protéger d'un négoce désavantageux ou d'un vol plat de ses biens contre l'invasion ».<sup>7</sup> Il s'agit d'une lutte pour la base de l'existence, une lutte pour la vie ou pour ce qui donne à être : « la perte de sa terre constituait la fin de son existence. »<sup>8</sup> On ne saurait comprendre la lourdeur d'une phrase pareille : C'est le début du monde à l'envers (le Pachakuti inca), un monde privé de sa tête, une grande maison sans toit, selon la sémantique andine<sup>9</sup>, où la relation

<sup>4</sup> Marquín Argote et al. : *La filosofía en Colombia, op. cit.*, p. 171. : « conception théocratique médiévale d'après laquelle le pape avait pouvoir sur tout l'univers, dans sa condition de vicaire de Jésus-Christ ».

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>6</sup> Friede, Juan: *El indio en la lucha por la tierra: historia de los resguardos del macizo central colombiano*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán 2010, p. 52. Toutes les traductions sont nôtres.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa, op. cit.*, p. 31.

équilibrée avec la terre est remplacée par l'obsession monothématique avec les métaux précieux.<sup>10</sup>

L'attachement de l'indigène à sa terre est le signe d'un type de rapport différent de la domination propriétaire. L'ambition de l'indigène du massif colombien, dit Friede, « n'a jamais été, ni l'est pas aujourd'hui, d'avoir de terrains pour en extraire des métaux ou pour négocier avec eux, mais pour les cultiver ». <sup>11</sup> Tout se passe comme si la lutte indigène pour la terre était en réalité une lutte contre un type de rapport menaçant et contradictoire d'être-sur-terre-sans-terre. Si la thèse de Friede consiste à dire qu'il s'agit d'une lutte « pour conserver la forme collective de propriété sur elle, » <sup>12</sup> nous voudrions avancer une thèse plus radicale qui consiste à dire que cette forme collective de propriété sur la terre cèle en réalité un tout autre type de rapport que celui de la propriété. Dans cette perspective la possession de la terre n'est possible que sous la forme d'une pure fiction juridique ou la déraison d'un argument cynique. Et pourtant, ça marche. La fiction fonctionne. Elle configure une ontologie dans son sens le plus général, à savoir celui qui concerne la compréhension dérivée des modes d'être dans le monde et configurant à son tour des modes d'être au monde.

Dans ce court texte, nous nous intéressons au rapport qu'il existe entre le langage de la propriété et la liberté au niveau de sa configuration la plus fondamentale à savoir celle qui concerne le pouvoir d'être-soi-même du sujet. Nous confronterons ensuite ce rapport à un certain mode d'organisation social indigène qui est venu à être connu sous le nom de communalisme andin afin de montrer qu'il est possible de penser autrement la liberté, voire d'ouvrir à d'autres modes de relationnalité sociale au-delà de la liberté humaine, à condition d'abandonner le langage de la propriété originaire de soi qui la configure.

Suivant les indications du philosophe brésilien Vladimir Safatle, nous allons nous intéresser tout particulièrement au principe d'autonomie pour montrer les contradictions provoquées par le rapport de propriété dans la configuration conceptuelle de ce qui est censé procurer l'émancipation mais devient une forme d'affirmation sourde du rien-que-pour-l'humain. Car, si la liberté comme autonomie s'exprime sous la forme la plus authentique d'une *ipséité*, à savoir la force d'être soi-même qui rend possible l'auto-appartenance comme principe de juridiction ; il est alors possible de dire que la liberté tombe dans le paradoxe de promouvoir ce qu'elle prétend dénoncer : une ontologie de la propriété qui suppose quant à elle des rapports de domination. Une liberté conçue sous un principe

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 23–24.

<sup>11</sup> Friede, *El indio en lucha por la tierra*, op. cit., p. 53.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 56.

différent à celui de l'autonomie, si caractéristique de la liberté humaine à l'aube de la modernité, serait-elle possible et même pensable ?

Au moment même de l'affirmation des processus de colonisation en territoire américain, les récits de l'Inca Garcilaso de la Vega ou les chroniques du bon gouvernement de Waman Poma de Ayala rapportent les principes socio-économiques d'une société andine, celle du Tawantinsuyo, qui suit des principes communalistes où les rapports à la terre ne s'énoncent pas en termes de propriété. Sans prétention généralisatrice, nous chercherons à montrer que ces principes de gouvernance du commun sont partagés par d'autres communautés andines, dont les Misak de Colombie, parmi tant d'autres. À partir de ce rapport, quelque peu arbitraire, nous nous demanderons si le communalisme andin serait en mesure de nous livrer un principe de liberté qui se configure aux antipodes du principe d'autonomie. Nous explorerons *in fine* les résonances que le communalisme andin peut avoir avec ce que Vladimir Safatle appelle *hétéronomie sans servitude* comme principe de liberté cherchant à redéfinir la grammaire de l'émancipation sociale par-delà l'ontologie de la propriété. Notre hypothèse est que le communalisme andin permet de préciser la thèse d'une hétéronomie comme principe de liberté notamment en ce qui concerne sa force, son *kratos*. Si la force du principe d'autonomie est de se maintenir identique à soi, quelle serait la force d'un principe d'hétéronomie et la relationnalité du communalisme andin ?

L'objectif de ce texte est de réfléchir au concept de liberté dans son rapport à la terre explorant un principe différent à l'autonomie comme c'est l'hétéronomie et le précisant à partir du communalisme andin. Dans un premier moment seront explorés les liens qui rapportent la liberté comme autonomie à une ontologie de la propriété montrant notamment qu'à l'aube de la modernité se configure une forme de liberté qui est en même temps une forme d'aliénation. Dans un deuxième moment, on montrera que cette aliénation correspond à un rétrécissement des finalités humaines où le modèle socio-économique de la propriété s'avère correspondre au mode d'existence d'un type de subjectivité particulière. Dans un troisième moment, on montrera en quoi les principes du communalisme andin s'éloignent d'un rapport de propriété avec la terre et, par voie de conséquence, du principe d'autonomie dans l'organisation territoriale. Dans un dernier moment, on montrera que cette apparente absence d'autonomie dans le communalisme andin peut être comprise comme l'absence d'une ontologie de la propriété configurant les subjectivités et les rapports avec la terre mais non pas comme une absence de commune appartenance à celle-ci. Ceci nous permettra en dernière instance de dresser spéculativement les jalons d'une grammaire de la liberté configurée dans l'ontologie relationnelle de l'appartenance plutôt que par l'ontologie de la propriété.

## 1. L'ontologie de la propriété comme grammaire de la liberté

L'autonomie est l'horizon commun dans lequel les Occidentaux conçoivent quasi naturellement l'émancipation sociale. C'est la thèse du philosophe brésilien Vladimir Safatle pour qui l'autonomie peut être entendue comme la conception hégémonique de la liberté :

Nous entendons la liberté de manière quasi-naturelle comme une capacité d'auto-détermination qui s'exprimerait préférentiellement par le pouvoir de légiférer pour elle-même, de se donner sa propre loi, dans une clé qui nous renvoie d'abord à Rousseau, pour qui : 'l'obéissance à la loi qu'une personne s'est prescrite pour soi-même est liberté'.<sup>13</sup>

Liberté sans autonomie ou en dehors du cadre conceptuel de ce qui apparaît comme la possibilité « d'assumer sa propre voix » ou encore comme « l'assomption de ce qu'il y a de propre dans la voix »<sup>14</sup> ; est dans cette perspective aussi *inconcevable* et *incognoscible* qu'une hétéronomie qui ne signifie pas servitude. Safatle s'appuie sur Derrida pour montrer qu'une telle dissociation impliquerait de repenser les philosophèmes mêmes de la décision et la paire fondatrice d'activité et passivité ou encore de puissance et acte. L'autonomie est en ce sens un « philosophème proto-juridique »<sup>15</sup>, une proposition philosophique fondamentale pour penser l'action dans le domaine moral et politique. Son opposé, l'hétéronomie, c'est-à-dire le fait d'être mu par une causalité externe apparaît comme « une figure élémentaire de l'assujettissement, puis serait expression de ne pas être sous la juridiction de soi-même ».<sup>16</sup>

Ainsi, le principe d'autonomie permet de lier le fait d'être libre à l'expression la plus authentique d'un soi, une *ipséité* entendue comme « le pouvoir qui se donne à soi-même sa propre loi, sa force de loi, sa représentation de soi ».<sup>17</sup> Cette définition derridienne de l'ipséité permet à Safatle de déceler ce qui constitue le pouvoir, la force ou le *kratos* de l'autonomie (ce sans quoi personne ne saurait être libre) : « la force d'être soi-même ».<sup>18</sup> L'autonomie présuppose en conséquence cette force et son pouvoir se mesure à celle-ci : c'est la force d'une identité de soi

<sup>13</sup> Safatle, Vladimir: « Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão », *Discurso*, Vol. 49, No. 2, (2019), p. 24. Toutes les traductions sont nôtres.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>18</sup> *Ibid.*

à soi dans la loi, la représentation et l'agir où celui qui applique la loi est identique à celui à qui la loi s'applique, où celui qui est le représentant est identique à celui qu'il représente.

Dans cette perspective, l'autonomie apparaît comme la présupposition unitaire de base d'une liberté indissociable de l'expression d'une force qui ne sort jamais de soi et qui s'efforce pour coïncider avec soi : « Une force qui, indépendamment de la configuration momentanée de ses conflits, toujours s'affirmera elle-même. »<sup>19</sup> Il est clair, dit Safatle, qu'une telle force d'être soi-même implique l'agonistique d'une production performative qui est en même temps une force d'exclusion de ce qui pourrait retirer ou placer hors de soi la juridiction de soi : la force d'être soi-même de l'ipséité est l'exercice « indissociable de constitution de formes d'immunité, d'auto-immunité ». <sup>20</sup> Un rapport que nous ne développerons pas ici mais qu'il serait intéressant d'explorer en relation au principe d'autonomie, est celui entre l'*agôn* comme voie de combat ou de compétition réglementée et l'agonie comme l'état qui précède la mort. Est-ce l'agonistique une forme d'agonie ? Le principe d'autonomie implique-t-il une forme d'agonie ?

Or, c'est justement le caractère ou la singularité de cette force identitaire et excluante, la force d'être-soi-même, qui va nous intéresser pour être au cœur de ce qui s'exprime dans l'autonomie comme forme hégémonique de la liberté. Car la force d'être soi-même s'exprime par voie d'une affirmation du pouvoir de domination de soi qui est en même temps un pouvoir d'exclusion et d'immunisation par rapport à ce qui se configure en dehors du contrôle de la volonté et des représentations de la conscience. L'identité, d'une part, en tant qu'expression et pouvoir d'être soi-même, et la domination, d'autre part, comme singularité de ce pouvoir sur soi, apparaissent dans cette perspective comme étant toujours reliées. C'est ce sur quoi insiste Safatle lorsqu'il convoque Benveniste qui montre que dans plusieurs langues européennes le terme *ipse* « est associé à une série reliée au pouvoir, à la possession, à la propriété, à l'autorité du seigneur. (...) Dans plusieurs langues, le 'maître' est désigné par le même terme que 'soi-même'. »<sup>21</sup> Dans cette perspective, l'autonomie apparaît comme étant configurée dans une grammaire qui utilise le langage de la domination pour désigner la force de domination sur soi-même aussi bien que la manifestation de cette domination comme force de soi.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>21</sup> *Ibid.*

## 2. La propriété comme présupposé métaphysique de l'autonomie

Or, si le principe d'autonomie est indissociable de la grammaire et l'exercice de la domination, son présupposé métaphysique fondamental est la possession qui apparaît comme la forme de cette force de domination constituante de la liberté : l'auto-législation et l'autogouvernement, dit Safatle, sont fondés sur « la notion d'auto-appartenance comme exercice paradigmatique de l'auto-domination ».<sup>22</sup> Voilà pourquoi la définition du concept de liberté est presque indissociable du fait d'« être en possession de soi-même, en possession de mes actes, de mes raisons d'agir ».<sup>23</sup> Safatle remarque de façon très pertinente que cette auto-appartenance comme forme de juridiction et domination sur soi-même suppose une ontologie et des rapports de propriété : « la notion d'autonomie a comme présupposé majeur non seulement les relations d'auto-appartenance, non seulement l'auto-identité, mais le droit naturel de propriété de soi. »<sup>24</sup> C'est en tant que propriétaire de soi-même que le sujet autonome agit et affirme sa liberté. L'assurance de ce qui lui est propre (notons l'ambiguïté entre ce qui définit des traits de caractère et ce qui est de l'ordre de la possession) lui donne l'assurance de l'être libre.

Remarquons néanmoins la différence que fait sentir Safatle entre la notion d'appartenance et celle de propriété. Non toute appartenance se dit en termes de propriété et toute propriété ne présuppose pas une appartenance. La propriété suppose en revanche « la distinction fondamentale entre ce qui se soumet à un droit d'usage (choses) et ce qui ne se soumet pas (sujet). Pour cela (les relations de propriété) sont *dissymétriques et basées sur la soumission*. »<sup>25</sup> On arrive alors à l'étrange paradoxe d'une liberté comme autonomie qui présuppose ce même dont elle est censée émanciper : des relations de causalité, de dépendance existentielle de la propriété vis-à-vis de son propriétaire, c'est-à-dire « le contraire de ce qu'on entend par des relations capables de produire l'affirmation de la condition de sujets ».<sup>26</sup> C'est donc comme unique propriétaire de soi, propriétaire « privé » qui exclut les autres de la propriété de soi, que le sujet autonome s'affirme comme libre, c'est-à-dire, comme n'obéissant qu'à soi-même.

Cette conception de la liberté comme autonomie fondée sur le droit naturel à la propriété sur soi est « une des origines historiques de la notion moderne

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>26</sup> *Ibid.*

d'autonomie ».<sup>27</sup> Safatle cite deux auteurs du XVII<sup>ème</sup> siècle dans la tradition du libéralisme anglais : d'abord Locke pour qui « tout homme a la *propriété* dans sa propre *personne* ».<sup>28</sup> Ensuite, Richard Overton d'après qui « par naissance naturelle, tous les hommes sont également et identiquement nés pour jouir de la propriété, de la liberté et, comme nous sommes mis au monde par Dieu, par le biais de la nature, nous avons tous une liberté et une propriété innées et naturelles ».<sup>29</sup> Remarquons cependant que cette modernité conceptuelle de l'autonomie suppose une aliénation fondamentale qui est en réalité double : d'un côté, « le concept de propriété de soi empêche que la liberté soit distincte d'une procédure d'auto-réification ».<sup>30</sup> La force d'être maître de soi est aussi l'effort pour ne rester identique qu'à soi-même ou pour devenir identique à soi, tout en exerçant des formes diverses d'auto-immunité et d'auto-différentiation. D'un autre côté, l'aliénation concerne la réduction des déterminations du sujet à un mode d'existence de la propriété qui détermine ses relations de désir. La jouissance du sujet apparaît en rapport étroit avec « ce dont on dispose intégralement, à ce qui se définit de forme uni-dimensionnelle, à ce qui ne peut pas échapper à ma possession, mais qui confirme justement ma domination, mon récit sur moi-même ».<sup>31</sup> Le travail y trouve une place importante puisqu'il apparaît comme « la production de ce qui m'est propre, de ce qui est la confirmation spéculaire de ma propre détermination »<sup>32</sup> : le produit, la chose. Le travail à la fois comme expression de soi et forme de possession est le fondement de la propriété individuelle de ce qui apparaît auparavant comme un bien commun.<sup>33</sup> L'autonomie peut être comprise en ce sens comme la matrice transcendantale où la propriété de soi apparaît en tant que condition de possibilité de tous les « droits » du sujet à l'appropriation privée du commun en tant que jouissance primordiale et accomplissement de soi : la terre et les vivants se trouvent, naturellement, directement concernés.

Il n'est sans doute pas gratuit de noter que tout le troisième chapitre d'un célèbre ouvrage comme « *Par-delà nature et culture* » de l'anthropologue Philippe Descola, est organisé autour de la notion d'autonomie comme pivot des abstractions modernes. Dans cet ouvrage, l'auteur s'efforce de montrer que l'opposition occidentale moderne entre nature et culture n'est pas universelle tout en illustrant, pour ainsi dire, l'histoire de ce dualisme. Le chapitre intitulé « *Le grand partage* » illustre le

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>33</sup> *Ibid.*

processus par lequel des différents domaines de la vie sont venus à s'individualiser, à se rendre indépendants les uns des autres, voire à s'isoler : L'autonomie du paysage, de la *phusis*, de la Création, de la Nature, de la Culture, du dualisme, des mondes<sup>34</sup>. Il est difficile de ne pas associer à ce présupposé métaphysique fondamental, à ce philosophème proto-juridique qu'est l'autonomie, le façonnement progressif de « la nature comme domaine ontologique autonome, comme champ d'enquête et d'expérimentation scientifique, comme objet à exploiter et améliorer (...) indissociable d'une autre, la nature humaine, qu'elle a engendrée en quelque sorte par scissiparité (...) pour servir de point fixe. »<sup>35</sup> L'autonomie et le droit naturel à la propriété qu'elle suppose, peut alors être comprise comme le principe de tous les partages.

### **3. L'horizon étroit des finalités humaines : une subjectivité individualiste et possessive**

La propriété en tant que principe de séparation et d'aliénation réciproque de l'humain et de la « nature », est bien plus qu'un modèle socio-économique. Il s'agit d'un mode d'existence qui correspond à un *rétrécissement de l'horizon des finalités de l'action et de la vie* dont la multiplicité tend à s'évanouir derrière la finalité unique de l'appropriation privée et cumulative d'objets.<sup>36</sup> Le livre important d'Alfredo Gomez-Müller intitulé *Communalisme andin et bon gouvernement : la mémoire utopique de l'Inca Garcilaso*, montre l'impact durable et profond des *Commentaires royaux sur le Pérou des Incas* de l'Inca Garcilaso de la Vega, « sans conteste le plus célèbre et celui qui a eu le plus d'influence de tous ceux qui ont été publiés aux XVI<sup>ème</sup> et XVII<sup>ème</sup> siècles ». <sup>37</sup> Gomez-Müller montre en particulier l'influence majeure que la *communauté de biens* et le *bon gouvernement* Inca ont eue en France sur les critiques des modalités de la propriété privée formulées par une série d'auteurs au XVIII<sup>ème</sup> siècle. Parmi eux, en 1758 le philosophe Gabriel de Mably dénonce la propriété privée comme une corruption de la culture consistant dans le rétrécissement des finalités de l'action et de la vie à la propriété comme « motif principal et mobile premier de nos actions »<sup>38</sup> auquel s'associent l'avarice, l'amour propre et la cupidité.

<sup>34</sup> Descola, Philippe : *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2018, p. 91.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>36</sup> Gomez-Müller, Alfredo : *Communalisme andin et bon gouvernement : la mémoire utopique de l'Inca Garcilaso*, Libertalia, Paris 2022, p. 168.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 168.

Avec l'effondrement de la culture, l'horizon des mobiles et des motifs d'agir se rétrécit singulièrement, de sorte que la plupart des sujets tendent à orienter leur activité vers l'appropriation des biens ainsi que vers la conquête de ce mode de reconnaissance et de pouvoir social que l'appropriation cumulative permet.<sup>39</sup>

D'après Gomez-Müller, ce rétrécissement d'horizon des finalités dont le premier effet constaté par Mably est l'effacement de la valeur et du sens du commun et du public, coïncide avec l'époque où l'on commence à désigner les sujets humains comme des *individus*.<sup>40</sup> Il pointe ainsi la consolidation d'un type de subjectivité particulière mue par la quête de l'intérêt privé qui sera plus tard individué par Macpherson sous le nom d'une « *subjectivité individualiste et possessive* qui configure les sociétés de marché de type capitaliste et détermine l'idéologie politique de la modernité individualiste ». <sup>41</sup>

Si la propriété privée apparaît sous la plume de ces philosophes oubliés des Lumières comme la « mère de tous les crimes »<sup>42</sup>, son mobile, à savoir « le désir de dominer et l'appât du gain », est partagé avec le colonialisme qui est défini par un philosophe comme Étienne-Gabriel Morelly comme « mouvement d'appropriation privée et cumulative de richesses, par lequel les uns cumulent de grandes richesses (...) aux dépens des peuples ». <sup>43</sup> Si alors le présupposé métaphysique de la liberté comme autonomie est l'ontologie de la propriété, comme le veut Safatle, il nous est possible d'affirmer que son *kratos*, celui d'être soi-même et de s'appartenir comme fondement de liberté, est en même temps le *kratos* du colonialisme et de son principal protagoniste, celui qui porte ce « nom terrible du conquérant, qui devait être le plus infâme de tous les noms ». <sup>44</sup> Le principe d'autonomie aurait en ce sens comme corolaire, si la thèse de Safatle est correcte, la conformation d'une subjectivité individuelle réifiée sur elle-même avec un horizon d'agir réduit à l'appropriation et domination du commun érigé en droit. Cette subjectivité, si le rapprochement de la thèse de Safatle avec les critiques des Lumières rapportées par Gomez-Müller nous le permet, trouve son modèle paradigmatique dans la subjectivité du conquérant et son projet d'appropriation et domination du commun : le colonialisme.

---

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>44</sup> *Ibid.*

Chez Mably le rétrécissement de l'horizon des finalités humaines encourage « une vision du monde qui confond le bon sens et la folie ».<sup>45</sup> D'un autre côté, Gomez-Müller insiste sur le fait que la configuration individualiste et possessive de la subjectivité s'oppose à ce que Morelly appelle la *loi naturelle de sociabilité* se rattachant au « principe éthique, économique et politique de la *propriété commune des biens* que la Nature a laissés indivisiblement (...) à tous et à chacun ».<sup>46</sup> Pour Morelly, cette loi naturelle est inscrite dans notre existence et « exprime le désir réciproque de coopération entre des parties qui partagent d'emblée leur commune condition d'être vulnérables et nécessiteux ».<sup>47</sup>

Les arguments de Mably et Morelly nous intéressent non seulement parce qu'ils connectent la critique de la propriété privée avec le colonialisme, mais plus fondamentalement puisqu'ils résonnent avec l'interprétation indigène andine de la conquête et colonisation espagnole, telle qu'elle est analysée par Cusicanqui. Dans cette perspective, nous nous écartons d'une interprétation liant organisation communautaire indigène avec la signification donnée au « naturel » par une certaine tradition jusnaturaliste européenne qui est problématique dans la mesure où elle assimile l'indigénité à un état de nature imagé projeté par contraste sur les populations indigènes. Ce qui nous intéresse est plutôt de mettre en avant ce qui connecte la perspective européenne avec la perspective indigène dans le diagnostic et la critique fondamentale du colonialisme comme dérivation d'une condition subjective désorientée, désordonnée et déséquilibrée par la réduction des finalités humaines à la propriété.

D'un côté, la *confusion* entre bon sens et folie dont parle Mably renvoie à un manque de clarté dans la vision conduisant à une forme d'*inversement* entre une chose qu'on méprend pour une autre. D'un autre côté, l'*opposition* à la loi naturelle de sociabilité dont parle Morelly se réfère à une perte d'équilibre propre à une condition, un principe, une loi ou un ordre. Il s'agit donc d'un *déséquilibre* ou d'un *dérèglement*. Ces deux idées (confusion/inversement et déséquilibre/dérèglement) se rattachant au rétrécissement de l'horizon des finalités opéré par les rapports de propriété sur la subjectivité humaine, coïncident en quelque sorte avec l'interprétation andine de la conquête livrée par Waman Poma de Ayala et la récusation Zenú de l'appropriation foncière de la part des rois de Castille et du pape Alexandre IV. Si la thèse de Cusicanqui est correcte, au moyen de sa théorisation visuelle du système colonial, Poma de Ayala dénonce l'*avènement d'un monde*

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 176. Les italiques sont nôtres.

<sup>47</sup> *Ibid.*

à l'envers. Quant aux Zenú, ils dénoncent la confusion d'un roi et d'un pape ayant perdu la tête par la folie et l'ébriété.

Tout d'abord, chez Poma de Ayala le monde à l'envers, qui résonne avec la confusion entre bon sens et folie de Mably, signifie un *inversement* des valeurs relatives à l'ordre et au désordre dans l'organisation temporelle, spatiale et morale de la société indigène. Au sein de la thématisation du monde à l'envers Cusicanqui<sup>48</sup> repère les renversements suivants : 1) l'obsession monothématique avec les métaux précieux est valorisée au détriment de la relation équilibrée avec la terre ; 2) le calendrier grégorien déconnecté des connaissances agricoles et astronomiques des terres américaines est imposé au détriment des calendriers agricoles rituels andins ; 3) le culte de la jeunesse et de la beauté est valorisé au détriment de l'expérience et la vieillesse ; 4) la compréhension du travail comme châtiment prévaut sur le travail comme signe de maturité et de prestige.

Quant au *déséquilibre/dérèglement* qu'est l'opposition à la loi naturelle de sociabilité de Morelly, on trouve une résonance dans la théorie iconographique de la situation coloniale de Poma de Ayala (selon l'appellation de Cusicanqui) qui se présente comme une conceptualisation indigène de la notion d'oppression à travers l'idée et la représentation du *rapetissement*. Ce rapetissement renvoie non seulement à une condition de disproportion ou déséquilibre comme forme de représentation picturale, mais plus fondamentalement à la condition humiliante de la servitude comme forme de *disproportion, déséquilibre ou désordre moral et politique*. Car si « en langue qhichwa ou aymara n'existent pas de mots comme oppression et exploitation (,) ces deux idées se résument dans la notion (aymara) de 'jisk'achasiña' o 'jisk'achaña' : rapetissement ».<sup>49</sup> Ajoutons que l'idée de rapetissement n'est pas éloignée de l'idée de rétrécissement d'horizon des finalités de l'action et de la vie. Il s'agit de la réduction de l'horizon vital.

Un dernier élément vaut la peine d'être mentionné : la *privation de la tête*. Pour Cusicanqui, la mort de Atawallpa et de Tupaq Amaru I aux mains des Espagnols (représentée sous la forme d'une décapitation), est interprétée par Poma de Ayala comme la décapitation de la société indigène. En effet, précise Cusicanqui, « la privation de la tête, aussi bien que l'enlèvement des tuiles d'une maison (el *destejado*), ou la coupe des cheveux, sont considérés dans les sociétés andines comme des offenses suprêmes, produit d'inimitiés irréductibles ».<sup>50</sup> La privation de la tête signifie, dans cette perspective « une profonde désorganisation et déséquilibre dans le corps politique de la société indigène », non pas parce qu'elle

<sup>48</sup> Rivera Cusicanqui : *Ch'ixinakax utxiwa*, op. cit., pp. 23–25.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 31–32.

serait la direction pensante du reste du corps, mais parce qu'elle est complément du corps, du *chuyma* –les entrailles–.<sup>51</sup> Sans ce complément, il y a déséquilibre et la privation de la tête est naturellement en rapport direct avec cette idée. Mais on peut aussi trouver une résonance avec la confusion entre bon sens et folie de la vision du monde dénoncée par Mably qui, quant à elle, signale un manque de clarté dans la vision laquelle, dans la tradition occidentale, est une faculté liée à la pensée :

Pour Platon, la connaissance vraie est une 'vision' du vrai (*eidé*). Dans les idiomes germaniques, les terminologies 'visuel' et 'cognitif' ont une même racine : *Einsicht-Sehen, insight-see*. Ce trait s'approfondit encore par les métaphores de la 'lumière' et l' 'obscurité' : *lumen naturale, illuminatio, einleuchten, enlightenment, 'clarté'*.<sup>52</sup>

Le manque de clarté dans la vision est en conséquence aussi un manque de clarté de la pensée laquelle, puisqu'il s'agit en l'occurrence d'une confusion entre bon sens et folie, se rapproche de la métaphore « *perdre la tête* » comme *perte d'orientation* de la pensée. D'une manière similaire, l'interprétation Zenú de l'appropriation des terres indigènes indique la privation de la tête comme signe de *déséquilibre* puisque la folie (du roi) et l'ébriété (du pape) renvoient toutes les deux à un état de confusion de celui qui ne pense pas droit. Si la critique indigène visait à pointer le déséquilibre et la disproportion comme l'outrage moral et l'atteinte à la dignité humaine<sup>53</sup> que devait subir la société indigène ; la critique de Mably et Morelly visait plutôt le diagnostic d'une désorientation de la subjectivité résultant du rétrécissement des finalités humaines provoqué par la prégnance du principe de propriété sur l'horizon de l'action et de la vie.

La différence entre l'interprétation occidentale et l'interprétation indigène de la privation de la tête, l'une étant la perte de l'orientation de la pensée et l'autre le déséquilibre d'avec le reste du corps (*chuyma*), ne doit pas nous éloigner du cœur qui lie la critique à son diagnostic, à savoir, une théorisation de la désorientation, le désordre et le déséquilibre subjectif qu'est le colonialisme comme mise en œuvre par exclusion –appropriation– du principe de propriété. En effet, la critique *culturelle* de Mably et Morelly, comme l'appelle Gomez-Müller dans la mesure où elle vise un système complexe de références selon la définition de Lévi-Strauss ; « est fondée en partie sur le référent inca représenté par l'Inca Garcilaso ».<sup>54</sup> Voilà

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>52</sup> Estermann, Josef: *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, ISEAT, La Paz 2012, p. 112. Toutes les traductions sont nôtres.

<sup>53</sup> Rivera Cusicanqui : *Ch'ixinakax utxiwa, op. cit.*, p. 26.

<sup>54</sup> Gomez-Muller, *Communalisme andin et bon gouvernement, op. cit.*, p. 165.

pourquoi le diagnostic et la critique coïncident : ils ont le même horizon (andin) de référence indigène. Ceci nous permet de dire que, la propriété, présupposé métaphysique de l'autonomie comme fondement de la liberté, n'est pas seulement un modèle socio-économique mais plus fondamentalement une forme de subjectivité et un mode d'existence qui est profondément lié à la structure du colonialisme.

#### 4. Le communalisme andin et la non-propriété de la terre

La critique et le diagnostic d'une condition subjective à l'horizon des finalités humaines réduit par la propriété, nous permet de mieux comprendre pourquoi Safatle attire l'attention sur ce qu'il appelle une grammaire des conflits sociaux qui lient les luttes pour l'émancipation sociale à une ipséité et une compréhension de la liberté profondément codifiées par le réseau ontologique de la propriété et les processus historiques liés au colonialisme : à l'intérieur de nos sociétés capitalistes, dit Safatle, « toutes les formes d'appartenance et possession furent colonisées par une forme générale exprimée dans les relations de propriété ». <sup>55</sup>

Si l'on emprunte le concept de *colonialité du pouvoir* forgé par Quijano pour décrire le rapport asymétrique de pouvoir fondé sur la *supériorité ethnique et cognitive* des colonisateurs vis-à-vis des colonisés <sup>56</sup>, on peut expliquer que les processus de colonisation (en particulier celui de l'Amérique) ne se limitent pas à la soumission militaire (domination par la force) mais qu'ils impliquent la transformation radicale des formes traditionnelles de connaître le monde des peuples colonisés, en naturalisant l'horizon cognitif du dominateur. <sup>57</sup> Or, la pierre de touche, pour ainsi dire, du dispositif colonial est le discours de la barbarie qui invisibilise les structures sociales et politiques des dominés et justifie leur transformation radicale à l'image des structures cognitives, affectives et volitives des dominateurs. <sup>58</sup>

Dans cette perspective, Gomez-Müller fait noter que l'absence de propriété privée comme un des traits fondamentaux des sociétés andines a été un des critères essentiels pour l'accusation de barbarie dans le discours illustré européen. L'organisation socio-économique fondée essentiellement sur la *communauté de biens*, mal compris comme le manque d'autonomie, a permis à certains de conclure que les sociétés andines manquaient de liberté et en conséquence de civilité.

<sup>55</sup> Safatle : « Crítica da autonomia... », *art. cit.*, p. 30.

<sup>56</sup> Castro-Gómez, Santiago : *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2005, p. 62.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 63.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, des auteurs comme Raynal, Genty et Robertson considèrent par exemple que l'existence dans la société inca d'institutions assurant le bien-être public tout comme l'absence de la propriété privée que décrit l'Inca Garcilaso constituent la preuve de la *barbarie* des Incas ainsi que de leur incapacité de progresser de manière autonome. Ils prétendent par-là légitimer l'entreprise coloniale et 'civilisatrice' de l'Europe.<sup>59</sup>

L'autonomie fondée sur la propriété privée est présentée par ces auteurs comme le signe culturel de la civilité et de la liberté se situant aux antipodes de la propriété commune, signe de barbarie et d'asservissement. Nous voudrions montrer, au contraire, qu'une telle absence de propriété privée, loin de constituer la preuve de « la barbarie andine », est plutôt la preuve d'un admirable modèle de gouvernance, qui suit d'autres principes que celui de l'autonomie et de la propriété. Pour l'Inca Garcilaso de la Vega il s'agissait d'une admirable philosophie morale, selon la terminologie de l'époque. Gomez-Müller explique que, chez l'Inca Garcilaso, le terme « moral » correspondait « à ce que nous appellerions aujourd'hui *morale publique* ou *éthique sociale* »<sup>60</sup> qui comprend « la double signification d'*éthique sociale* (comment les sujets doivent se traiter les uns les autres) et de *politique* ou savoir relatif au 'bon gouvernement' ».<sup>61</sup>

Ce qu'il y a d'admirable pour Garcilaso, dit Gomez-Müller suivant les catégories proposées par Karl Polanyi, sont les principes de *réciprocité* et *redistribution* « qui désignent des modes spécifiques d'intégration sociale et économique qui assurent une unité et une stabilité à la société ».<sup>62</sup> D'un côté, « la *réciprocité* désigne des mouvements corrélatifs de circulation de biens entre des groupes symétriques » et d'un autre côté, « la (re)*distribution* indique des mouvements d'appropriation des biens d'abord vers un centre et ensuite à partir de ce centre ».<sup>63</sup> Ensemble ces deux principes constituent le modèle socio-économique andin de la communalité.

Or, l'admirable de cette « philosophie morale », toujours selon la terminologie de l'époque, est aussi sa primauté par rapport à la « philosophie naturelle ». L'arithmétique, la géométrie, et la géographie ont été développées en lien avec la nécessité de mesurer et de redistribuer les terres, à l'instar d'autres peuples de l'Antiquité. Mais à la différence de ceux-ci, dit Gomez-Müller, les cultures andines

<sup>59</sup> Gomez-Muller : *Communalisme andin et bon gouvernement*, op. cit., p. 9.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>63</sup> *Ibid.*

mesuraient la terre pour la distribuer de telle manière que tout le monde pouvait avoir le nécessaire pour vivre dignement. La mesure arithmétique et géométrique de la terre était encadrée par une pratique (re)distributive équitable : la *philosophie naturelle* était subordonnée à la *philosophie morale*.<sup>64</sup>

Il faut ajouter que cette primauté de la philosophie morale redéfinit le concept même de mesure qui s'écarte d'une conception abstraite : « le critère déterminant pour la répartition des terres est le besoin des gens, l'être-nécessiteux humain. »<sup>65</sup> Le besoin est en conséquence l'unité même de mesure et non pas, par exemple, l'hectare.

L'ancrage de la conceptualité andine dans la réalité du vivant empêche qu'une unité de mesure soit déterminée abstraitement par une philosophie naturelle qui présuppose déjà la détermination autonome du domaine de la nature. Ce qui caractérise la conceptualité andine, comme nous montrions dans une autre étude<sup>66</sup>, c'est sa concrétude comprise à la fois comme situation et comme opération conceptuelle de « ce qui est pleinement déterminé par toutes ses relations et forme par là une unité qui *comprend les différences*. »<sup>67</sup> Le point de départ d'un concept concret ne peut pas être autre que sa situation d'hétéronomie relationnelle et son opérativité conceptuelle ne peut pas être comprise que comme la compréhension, la création ou encore le maintien des relations comme condition générative de possibilité.

L'invention d'une unité de mesure singulière parmi les cultures des Andes, le *Tupu* chez les Incas ou le *Yaktul* chez les Misak de l'actuelle Colombie, est probablement l'expression la plus caractéristique du primat de la *philosophie morale* sur la *philosophie naturelle*<sup>68</sup>, dont parlait Garcilaso. Le *Tupu* est la base de la loi agraire et « l'unité de mesure qui indique la superficie de terre nécessaire pour le maintien d'un être humain ». <sup>69</sup> Il s'agit d'une « unité de mesure *concrète* de la superficie considérée dans son rapport avec l'occupation humaine »<sup>70</sup> qui s'oppose à l'hectare comme partition géométrique de l'espace faisant abstraction des

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>66</sup> Meneses Alvarez, Nicolas : *Liberté mineure et liberté majeure : Pour une lecture décoloniale de la genèse philosophique en Colombie*, Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Prague 2023.

<sup>67</sup> Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1988, p. 9.

<sup>68</sup> Gomez-Muller : *Communalisme andin et bon gouvernement*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 114.

conditions matérielles et de la fonction nourricière pour le vivant pour devenir une superficie ou un sol.<sup>71</sup>

Or, chez les Incas, cette unité de mesure vivante était aussi l'expression de la *loi de la fraternité*. D'après l'Inca Garcilaso, cette loi « enjoignait à tous les habitants des villes à se donner une mutuelle assistance pour labourer, semer, récolter, construire leurs maisons et autres choses de ce genre, sans être payés pour cela ». <sup>72</sup> En effet, ce qu'on connaît couramment sous le nom de tribut, à savoir « cette modalité particulière de contribution au bien commun » <sup>73</sup>, correspond chez les Incas au travail consacré aux « choses de la république », c'est-à-dire l'effectuation des tâches considérées nécessaires pour tous, le plus souvent effectuées en commun. <sup>74</sup> Mais cette forme de tribut n'est pas en réalité un tribut mais une modalité de travail qui est, encore aujourd'hui, fondement socio-économique des sociétés andines. Dans l'actualité, cette modalité de travail est couramment connue en Amérique du Sud sous le nom de *Minga* ou *Minka* et correspond, chez les Incas, à ce que Garcilaso appelait *loi commune*. Cette loi « ordonnait aux Indiens (en exceptant les vieillards, les enfants et les malades) de s'employer aux œuvres publiques ». <sup>75</sup>

Dans une autre communauté andine comme celle des Misak de Colombie, ce principe éthique et sociopolitique de communalité existe sous le nom de *Mayeiley*, « principe avec lequel s'organisait notre société avant l'arrivée des Blancs. » Ce principe signifie, disent les Misak, qu'« il y a pour tous » « parce que tous les caciques travaillaient en commun » et « il y avait des aliments et produits pour donner à tous en époques de pénurie ». <sup>76</sup> D'un autre côté, le principe connu comme *Linchap* spécifie le caractère propre de l'être-ensemble lors des activités réalisées en *minga* : « Linchap c'est accompagner (...) partager et accompagner c'est la même chose. » <sup>77</sup> Et en effet, la minga qui est appelée *Alik* chez les Misak n'est pas simplement une modalité de travail parmi d'autres mais la modalité même sous laquelle le travail est conçu. Finalement, le concept de *Latá-Latá* précise la réciprocité de cette modalité communale de travail : il est *égalité* « parce qu'il faut faire attention

---

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>76</sup> Dagua Hurtado, Abelino; Aranda, Misael; Vasco Uribe, Luis Guillermo : *Guambianos: hijos del aroiris y del agua*, CEREC : Los Cuatro Elementos : Fundación Alejandro Angel Escobar : Fondo Promoción de la Cultura, Bogotá 2015, p. 169. Toutes les traductions sont nôtres.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 172.

à tous et ne laisser personne sans manger », mais aussi *équité* ou *proportionnalité* parce qu'« à chacun correspond une mesure selon ce qu'il est ».<sup>78</sup>

Cette admirable gouvernance qui privilégie le commun et non pas le privé comme finalité et modalité de l'action dans sa généralité, est aussi caractérisée par une éminente conception communale de la terre qui n'est pas le simple « transfert » de l'idée de propriété de la sphère privée à la sphère publique. C'est plutôt l'absence même de l'idée de propriété reflétée dans l'incapacité à établir des rapports de type sujet-objet avec la terre. Le territoire de chaque « ville », dit Gomez-Müller, est « universel » et signifie de *tous*. L'*Ayllu*, que Varela appelle *pueblo*, Garcilaso *consejo* et Acosta *comunauté*<sup>79</sup>, est une figure probablement dérivée de « l'institution sociale de l'entraide (*ayni*) »<sup>80</sup> qui signifie aussi bien le commun que la communauté ethnique ou même le Tawantinsuyo lequel dans son fonctionnement d'« État » « avait intégré des formes ancestrales de solidarité communale ».<sup>81</sup> Or, le commun ce n'est pas seulement la communauté d'humains et le territoire n'est pas seulement la terre délimitée. Le concept Misak de *Nupirau* illustre très bien cette unité : « on ne peut pas penser le territoire sans gens, ni les gens sans territoire ».<sup>82</sup> Celui-ci contraste avec l'idée de *comunauté* séparée du territoire, idée qui est sortie des Blancs, d'après les Misak.<sup>83</sup> Ainsi, le « territoire » et les « gens » font partie intégrante de la « communauté » vis-à-vis de laquelle les rapports de propriété sont impossibles à moins d'y introduire une disproportion et déséquilibre, ce qui est de l'ordre de l'oppression.

Or, Gomez-Müller prend acte des mots de Nathan Watchel qui, faisant référence à son tour à John Murra, affirme que la « propriété privée, individuelle » ainsi que l'exploitation de l'humain par l'humain existait dans la centralisation « étatique » du pouvoir Inca au Tawantisuyo :

Une partie des terres de l' 'État' est assignée individuellement au souverain inca, à son lignage et aux divers lignages des descendants des souverains antérieurs (*panacas*) ; le souverain inca peut octroyer des terres de l' 'État' à certains particuliers pour services rendus ; il peut aussi favoriser, pour des raisons politiques, certains *curacas* importants

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>79</sup> Gomez-Muller : *Communalisme andin et bon gouvernement*, op. cit., p. 90.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>82</sup> Vasco Uribe, Luis Guillermo : « Conceptos básicos de la cosmovisión Guambiana en relación con sus procesos de lucha », s.d., <<http://luguiva.net/admin/pdfs/CONCEPTOS%20BASICOS%20DE%20LA%20COSMOVISION%20GUAMBIANA%20EN%20RELACION%20CON%20SUS%20PROCESOS%20DE%20LUCHA.pdf>>, (23.03.2024). Toutes les traductions sont nôtres.

<sup>83</sup> Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe : *Guambianos*, op. cit., p. 169.

en leur octroyant des terres, de la main d'œuvre et d'autres biens dont ils tirent un profit exclusif en utilisant la force du travail communal.<sup>84</sup>

Cependant, Gomez-Müller met en garde contre la dichotomie très analytique que Murra établit entre l'étatique (l'élite gouvernante) et le commun (la communauté ethnique) qui peut amener à conclure erronément que « l'État inca n'assumait aucune fonction de 'bien-être' en fonction de la majorité de la population ».<sup>85</sup> Au contraire, lesdites « choses de la république » doivent être comprises comme des choses portant le signe du commun et non pas du privé ou de l'étatique. Ce que cette dichotomie analytique risque de passer sous silence c'est l'existence d'institutions, dispositifs, et pratiques communales du bien commun d'origine pré-incaïque<sup>86</sup> que la structure verticale de pouvoir du Tawantinsuyo a pris en charge et intégrés dans son fonctionnement : « le système redistributif communal constituait une mémoire andine de justice redistributive, dont les Incas et d'autres peuples étaient les héritiers. »<sup>87</sup>

Le souverain inca était dans l'obligation de donner des biens matériels et symboliques à toute la population du Tawantinsuyo. Il avait en particulier l'obligation de veiller sur les plus vulnérables, ceux qui étaient dans l'incapacité de travailler et pour cela étaient considérés comme pauvres. Le critère de pauvreté n'est pas ici le manque de ressources mais l'impossibilité de travailler aussi bien pour se nourrir que pour le commun. Pauvres étaient alors les veuves, les orphelins, les invalides, les malades, les vieillards, etc. Waman Poma de Ayala appelait cette obligation de veiller sur les plus vulnérables *loi de la miséricorde* et Garcilaso de la Vega *loi en faveur des pauvres*. Cet aspect, un des plus admirables du communalisme andin pour les chroniqueurs espagnols et les récepteurs européens de l'œuvre de Garcilaso, c'est que « dans la société inca il pouvait y avoir des pauvres (en valeur-travail) mais non pas des indigents exposés à la mort prochaine par manque d'aliments ou par le froid ».<sup>88</sup>

Mais revenons à la question de la propriété car à vrai dire, le devoir du souverain inca envers la population ne nous dit pas grande chose sur l'existence ou non des rapports de propriété envers la terre, à part peut-être le fait que « ses propriétés » n'étaient pas vraiment siennes et qu'il les « gérant » simplement. L'« État » Inca était en quelque sorte un « gestionnaire » de terres et de services. Du côté

<sup>84</sup> Gomez-Müller : *Communalisme andin et bon gouvernement*, op. cit., p. 124.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 136.

européen on trouve une idée similaire chez Bartholomé de Las Casas qui, pour un studieux de la philosophie novo-hispana comme Mauricio Beuchot, sert de fondement primitif des droits humains. Chez Las Casas, la juridiction conférée par la communauté au gouvernant correspond à « l'accomplissement de la fin de l'État, et cette fin est le bien commun, sans détriment dans la mesure du possible du bien individuel ou de la liberté des individus ». <sup>89</sup> Cette juridiction, si l'on croit Beuchot, ne donne pas le droit de propriété, même si elle s'y rattache :

Les gouvernants et rois ont dominium de juridiction mais non pas dominium de possession ou de propriété des personnes ou des biens de leurs sujets. Et peu importe, dit Bartholomé, 'que disent les rois que leur royaume est leur, car ceci doit se comprendre uniquement par rapport à la juridiction et protection du royaume'.<sup>90</sup>

Voici donc que la différence entre les Incas et les Espagnols apparaîtrait simplement comme une différence de « gestion » des « ressources », sans mettre en cause véritablement le type de rapport envers la terre.

Évidemment, la question de savoir si la gestion est ou était meilleure dans un cas ou dans l'autre est hors de notre portée. Mais la propriété chez les Incas est l'objet d'une précision par l'érudit italien Gian Rinaldo Carli qui, précise Gomez-Müller, traduit conceptuellement la politique redistributive incaïque en différenciant le droit de *propriété naturelle* qui « concerne les besoins inhérents à la subsistance et à l'existence de l'être humain, et il est par là même inaliénable », du droit de *propriété légale* qui « a un caractère contingent et peut-être modifié en fonction du bien-être et de l'égalité de tous ». <sup>91</sup> Nous pouvons supposer sans peur de nous tromper que la terre est comprise dans la catégorie de propriété naturelle. Or, la différence conceptuelle introduite par Carli ne nous fait pas sortir du problème, si bien que le principe politique incaïque qu'il défend comme modèle de justice sociale est celui du primat de la propriété naturelle sur la propriété légale. <sup>92</sup>

Ce qu'il s'agit de penser à l'aide des catégories conceptuelles andines, est un rapport à la terre, fondamental et inaliénable, qui ne se configure pas dans les termes d'un rapport asymétrique de domination comme droit, aussi « naturel » soit-il. Et il y a lieu de soupçonner l'équivocité de la traduction conceptuelle que fait

<sup>89</sup> Beuchot, Mauricio : *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*, Editorial San Esteban, Salamanca 2013, p. 57.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 56. Nous traduisons le terme *dominio* en espagnol par son équivalent latin *dominium* pour avoir un sens plus général et être ainsi plus fidèle qu'en français (domination/domaine).

<sup>91</sup> Gomez-Muller : *Communalisme andin et bon gouvernement*, op. cit., p. 150.

<sup>92</sup> *Ibid.*

Carli de la politique redistributive incaïque puisqu'elle reste captive du langage de la propriété. En effet, la notion de *propriété naturelle* est dite inaliénable car elle concerne les besoins inhérents à la subsistance et à l'existence de l'être humain. La qualité de ce qui est inaliénable fait référence à une dimension dont l'être humain ne peut pas être privé dans la mesure où elle lui est constitutive. Cette dimension lui étant propre correspond, grosso modo, à ce qui est exprimé dans la locution latine de *proprius* qui indique justement ce qui appartient en propre et qui ne se partage pas avec les autres.<sup>93</sup> La notion de *propriété légale*, de son côté, correspondrait à la notion latine de *prōpriētās* qui désigne le droit de possession, la chose possédée.<sup>94</sup>

Mais on comprend mal la proposition si on considère que la terre serait *pars pro toto* d'une sphère naturelle qui seulement *concède* la satisfaction des besoins inhérents à la subsistance humaine, étant pour cette raison inaliénable. On assumerait alors le statut légal du propriétaire comme propriété et donc capacité naturelle alors que ce dont il est question ici est de concevoir la terre, en l'occurrence, comme le propre du vivant. Si ce virage du domaine politique à l'ontologique paraît une torsion forcée, il n'en est rien :

La terre –écrit Varcарcel étudiant la vie économique du Tawantinsuyo– dans la tradition régnicole est la mère commune : de ses entrailles sortent non seulement les fruits alimentaires mais l'homme même. La terre accorde tous les biens. Le culte à la Mama Pacha va de la main avec l'héliolatrie, et comme le soleil n'est pas à quelqu'un en particulier, la planète ne l'est pas non plus. Ces deux concepts allant ensemble dans l'idéologie aborigène, l'agrarianisme est né. Celui-ci est la propriété communautaire sur les champs et la religion universelle de l'astre du jour.<sup>95</sup>

La notion de propriété naturelle ne concerne pas en conséquence une sphère séparée de l'être humain à laquelle il aurait un accès privilégié et donc inaliénable (la terre), mais une *dimension inaliénable* dans la mesure où elle le constitue de fond en comble et dont il tire le nécessaire à la vie. Or, on peut se demander si une telle notion qui renvoie plutôt à l'idée d'*appartenance* ou de *constitution* doit ou peut être désignée de la même façon que celle de la chose possédée. Finalement, il paraît que la torsion forcée n'est pas le passage du politique à l'ontologique mais plutôt celle qui consiste à chercher à attribuer un rapport de propriété, aussi naturel

<sup>93</sup> *proprius*, 2016, <https://gaffiot.fr/#proprius> (10.11.2023).

<sup>94</sup> *proprietas*, 2016, <https://gaffiot.fr/#proprietas> (10.11.2023).

<sup>95</sup> Valcárcel, Luis Eduardo : *Del Ayllu al Imperio*, cité par Mariátegui, José Carlos : « El problema de la tierra », in *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas 2007, p. 43. Notre traduction.

et premier soit-il, à la terre. Et peu importe si un des caractères fondamentaux de l'économie incaïque, comme le signale Ugarte, est « la propriété collective de la terre cultivable par l'*Ayllu* ». <sup>96</sup>

L'accès collectif des politiques andines à la terre et le culte de celle-ci comme mère commune (*Pacha Mama*), fait comprendre plutôt que l'accès à la terre n'est pas assuré par un type de rapport de propriété mais plutôt par la filiation à un ancêtre commun. Ainsi le confirme Rodrigo Míguez Núñez dans une importante étude juridique où l'*Ayllu* est défini comme « un regroupement de familles qui affirme avoir une identité commune basée sur la parentèle –réelle, fictive ou même mystique– de laquelle descendent des droits communautaires sur les terres, qui sont gérées par l'ensemble de ses membres ». <sup>97</sup> Dans cette perspective, la filiation –aux ancêtres communs et à la terre– qui renvoie à l'idée d'appartenance plutôt qu'à celle de propriété, nous semble un qualificatif plus approprié pour décrire le type de rapport foncier développé par les communautés andines.

## **5. Jalons pour une grammaire autre de la liberté : ontologie de l'appartenance plutôt que de la propriété**

Nous pouvons à présent réfléchir sur le type de liberté configurée par autre principe que l'autonomie et, suivant la thèse de Safatle, son présupposé métaphysique, la *prōpriētās* comme droit naturel et condition juridique. Si nous devons considérer la liberté, non pas comme une forme de propriété de soi mais à l'image du rapport andin à la terre comme une forme d'appartenance à soi, il est important de déterminer en quoi se différencie l'appartenance de la propriété. La propriété, rappelle Safatle, « est, avant tout, un affect : l'affect d'assurance des choses qui sont complètement soumises à ma domination ». <sup>98</sup> Si le philosophe introduit la différence entre appartenance et propriété ou appropriation, c'est pour signaler qu'une forme de liberté non basée sur la propriété implique déjà une forme d'affect différent qui détermine l'appartenance autrement que comme une domination (faire sien) ou comme une soumission (être sous domination). Appartenir et non pas être propriétaire signifie faire part sans dominer, comme le signale l'idée même de filiation.

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>97</sup> Míguez Núñez, Rodrigo : *Terra di scontri: alterazioni e rivendicazioni del diritto alla terra nelle Ande centrali*, Giuffrè, Milano 2013, p. 52. Toutes les traductions sont nôtres.

<sup>98</sup> Safatle : « Crítica da autonomía... », *art. cit.*, p. 31.

Considéré sous ce prisme, le soi apparaît comme un champ de forces multiples pouvant être comprises comme une forme d'altérité (l'altérité que donc je suis) et en conséquence un réseau de relations hétéronomes (vecteur différentiel d'individuation). Le nom du soi est, pour reprendre, une fameuse définition de Guattari et Deleuze, « la *multiplicité*, employée comme substantif et dépassant le multiple non moins que l'Un ».<sup>99</sup> L'effort de chasser du soi ce réseau-autrui qui constitue sa vitalité, mène à une conception sécuritaire de la liberté comme obéissance à une juridiction supposée exprimer rien que le propre du soi : l'assurance de n'être identique qu'à soi-même. Tout le jeu de l'autonomie est, justement, de gérer la question de la gouvernance au moyen d'une forme de juridiction sécuritaire et étanche du soi par soi vis-à-vis de toute forme d'ingérence étrangère, pour ainsi dire.

Or, dans une société où la propriété ne joue pas le rôle d'un présupposé juridictionnel ni d'un affect d'assurance, ce qui est considéré au sein de l'ontologie de la propriété comme une forme de soumission ou de dépendance servile acquiert une signification tout à fait différente qui est, d'après Derrida impensable et/ou incognoscible dans la pensée occidentale, comme nous le mentionnions au début du texte : pour Safatle, il s'agit d'une forme d'hétéronomie qui ne peut pas être comprise comme servitude. Tout son pari consiste à resignifier une notion fortement chargée de servilité. Safatle précise d'abord que l'hétéronomie *comme* servitude peut être comprise comme « la soumission de ma volonté à la volonté d'un Autre. Dans cette condition, et seulement dans celle-ci, l'hétéronomie est une forme d'aliénation, car ce n'est que dans cette condition que l'exercice de la force est pensé comme réalisation d'une domination. »<sup>100</sup> Pourtant, l'hétéronomie n'est pas nécessairement servitude quand, récusant la forme générale de la volonté,

je me laisse affecter par quelque chose qui m'émeut comme une force hétéronome et qui, en même temps, est profondément sans place dans l'Autre, quelque chose qui me laisse, moi et l'Autre, démunis. Ainsi se constitue une relation qui ne peut être qualifiée de servitude, mais qui est paradoxalement une forme de liberté.<sup>101</sup>

Safatle s'efforce de penser une forme de liberté qui s'exprime dans la dépossession de soi et se réalise dans la relation et l'appartenance. Cette conception qui s'oppose en principe à l'autonomie, conçoit la liberté comme la capacité d'ouverture à ce qui échappe au contrôle de la volonté et ne se soumet pas à la loi que l'on a prise pour sienne y compris à l'intérieur des rapports sociaux. La relationnalité révèle,

<sup>99</sup> Deleuze, Gilles ; Guattari, Félix : *L'anti-Édipe*, Éd. de Minuit, Paris 2012, p. 52.

<sup>100</sup> Safatle : « Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão », *art. cit.*, p. 34.

<sup>101</sup> *Ibid.*

comme diraient Butler et Athanasiou, reprises par Safatle, que « nous ne nous mouvons pas seulement nous-mêmes, mais nous sommes mus par ce qui est extérieur à nous, par les autres, mais aussi par tout 'extérieur' qui réside en nous ». <sup>102</sup> Autrement dit, la force du sujet ne se trouve pas seulement et exclusivement dans la mêmeté de soi, dans une *ipséité* close identique à elle-même comme source de gouvernance, mais dans toute socialité qui est constitutive, non pas d'une extériorité ou d'une altérité mais de cette membrane que nous appelons le soi. Or, il faut insister que, comme le montre le concept Misak de *Nupirau* ou bien l'*Ayllu* Inca, la socialité n'est pas exclusivement celle d'une communauté d'humains mais celle qui inclut la terre comme source de filiation. C'est une communauté des vivants composée par la terre dans tous ses états et ses êtres. La liberté comme ouverture à ce qui meut le sujet dans sa relation à autrui peut être comprise dans ce sens comme l'ouverture à une forme d'équilibre nécessaire à l'existence de cette communauté.

## Conclusion

L'appartenance à une communauté qui n'est pas exclusivement humaine, comme nous avons essayé de le montrer à l'aide des concepts de *Nupirau* et d'*Ayllu*, exprime le contraire d'une relation de possession puisqu'elle présuppose une ouverture qui est une forme de dépossession de soi dans la relation. Cette ouverture, comme le signale Safatle, implique la dissolution même de la notion de *chose* qui est par excellence ce qui a pour vocation d'être soumis à la forme de domination dans une relation de propriété. Dans cette perspective, la catégorie de chose apparaît comme une forme première de cruauté qui réduit « l'existence aux formes possibles de ce qui apparaît toujours comme objet de la propriété individuelle » <sup>103</sup>. La liberté communale andine qui fournit l'horizon concret pour penser avec Safatle l'*hétéronomie sans servitude*, implique non seulement l'émancipation du sujet, mais la transformation de cette catégorie même par le rapport à ce qui était censé lui apparaître comme soumis. L'émancipation des sujets passe dans cette perspective nécessairement par une émancipation des choses : « On parle d'une société dans laquelle les choses seraient inappropriables » <sup>104</sup> et même inexistantes.

Or, le lien que nous avons essayé de tisser tout le long de ce texte, est celui qui conduit au modèle socio-économique, éthique et philosophique des sociétés andines où justement la source première de la production des choses n'est pas une

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp. 34–35.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 37.

chose et n'est pas en conséquence appropriable : la terre. Nous voulions dans cette perspective insister sur le fait que les sociétés indigènes andines sont en mesure de fournir des puissantes contributions théoriques et pratiques pour comprendre la liberté comme une forme de plénitude et d'harmonie du commun et non pas comme l'exercice de contrôle d'une volonté sécurisante.

Si nous sommes d'accord avec Safatle lorsqu'il dit que l'hétéronomie sans servitude est l'ouverture à un rapport aux choses non pas comme propriété individuelle ni collective, mais comme expression du fait que l'on vit dans un circuit d'objets qui nous affectent et ne nous sont pas propres<sup>105</sup>, une telle définition de l'horizon de l'émancipation risque de rester encore captive dans la sphère de l'individu, se concentrant cette fois-ci dans ce qui, en lui, le dépossède de soi-même. Cependant, l'ouverture à ce qui m'affecte peut parfaitement continuer à orbiter autour des intérêts privés d'un soi assoiffé d'expériences qui lui semblent correspondre à la liberté comme une simple absence d'obstacles. C'est pourquoi nous disons que la liberté comme hétéronomie sans servitude ne peut pas rester dans l'ouverture à ce qui meut ou affecte mais doit être comprise concrètement dans l'horizon communal de ce qui constitue l'idéal social et politique des sociétés indigènes andines : l'harmonie et l'équilibre. La pensée Misak a un nom pour cela : *Pishi* qui a le sens de « tranquillité, de calme, de paix, de fraîcheur, du fait que les choses sont comme elles doivent être, vont dans la direction correcte et il n'y a pas de problèmes »<sup>106</sup>. Nous pensons que cette harmonie du commun peut contribuer à préciser ce que Safatle considère comme un « *kratos* qui n'est plus connecté à la force de se maintenir identique à soi-même mais à l'exercice d'agir à partir de ce que nous dépossède »<sup>107</sup> et qu'il connecte effectivement avec l'émergence d'un commun anti-narcissique où la notion d'humanité est décentrée par celle de personne comme potentialité ontologique partagée par humains et non-humains.

**Nicolás Meneses Álvarez**, licence en langues étrangères de l'université pédagogique nationale de Colombie, philosophe de l'université de Strasbourg et titulaire du master Erasmus Mundus EuroPhilosophie. Il est actuellement doctorant boursier en philosophie auprès de l'université Catholique de Louvain (UCL) et le Fonds National pour la Recherche Scientifique de Belgique (FNRS). L'auteur a travaillé sur la pensée de Félix Guattari et Gilles Deleuze et travaille actuellement sur l'histoire de la philosophie en Colombie et la pensée indigène Andine d'Amérique du Sud. E-mail : nmenesosalvarez@gmail.com

---

<sup>105</sup> *Ibid.*

<sup>106</sup> Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe : *Guambianos*, op. cit., p. 213.

<sup>107</sup> Safatle : « Crítica da autonomia... », art. cit., p. 39.