



HAL
open science

Le pouvoir populaire

Hector Mendez

► **To cite this version:**

Hector Mendez. Le pouvoir populaire. Philosophie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2014. Français. NNT: 2014MON30028 . tel-01126958

HAL Id: tel-01126958

<https://theses.hal.science/tel-01126958>

Submitted on 6 Mar 2015

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

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

THÈSE

Pour obtenir le grade de
Docteur

**Délivré par
Université Montpellier III. Paul Valéry**

**Préparée au sein de l'école doctorale
ED58 LLCC - LANGUES, LITTÉRATURES, CULTURES, CIVILISATIONS
Et de l'unité de recherche
CRISES - CENTRE DE RECHERCHES INTERDISCIPLINAIRES EN
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES DE MONTPELLIER**

Spécialité :

PHILOSOPHIE

Présentée par

Hector R. Mendez

Le Pouvoir Populaire

**Soutenu le 31 octobre 2014
devant le jury composé de**

M. Luc VINCENTI, Professeur, Montpellier 3. Directeur de thèse.
M. Marc MAESSCHALCK, Professeur de philosophie, Université
catholique de Louvain, Jury
M. Patrice VERMEREN, Professeur des Universités, Paris 8, Jury
M. Michael LOWY, Directeur de Recherche émérite du CNRS, Jury
M. Jean-Louis LABUSSIÈRE, Professeur de philosophie, Université
Montpellier 3. Jury

LE POUVOIR POPULAIRE

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier les membres de mon jury pour avoir accepté de participer à la soutenance de cette thèse et en particulier Messieurs les Professeurs Michel Lowy et Patrice Vermeren qui ont consacré, en tant que rapporteurs, un temps précieux à la lecture de ce travail.

Je voudrais exprimer encore une fois mes remerciements et ma reconnaissance à mon directeur de thèse et ami Luc Vincenti pour ses orientations, ses encouragements et ses patientes critiques sans lesquelles il m'aurait été impossible d'arriver au bout de cette longue tâche.

Je ne peux pas non plus oublier l'aide précieuse de Soisic Bozec et sa patience dans la correction de mes dérapages hispanisants et de mes lacunes grammaticales, ainsi que son soutien permanent et sans faille.

Je souhaiterais également témoigner ma reconnaissance et mon admiration à tous les auteurs latino-américains du pouvoir populaire qui essayent, dans des conditions souvent difficiles, de traduire les expériences du peuple en une nouvelle théorie de l'émancipation. Je voudrais mentionner en particulier l'œuvre de Miguel Mazzeo, qui a longuement inspiré mon travail, ainsi que l'ensemble des travaux menés par le collectif de la revue argentine *Herramienta* et son importante contribution à cette tâche commune de construction du pouvoir populaire.

Résumé

Le pouvoir populaire est une nouvelle stratégie de transformation sociale émancipatrice, apparue en Amérique latine, mais avec vocation universelle. Elle est centrée sur la construction d'un pouvoir plébéen capable d'élargir l'exercice démocratique de l'autorité, de développer des sujets autonomes et de créer de nouvelles formes de sociabilité. Ce pouvoir est celui des organisations populaires, quand elles sont capables de construire des espaces où le pouvoir capitaliste ne peut pas s'exercer pour y développer de nouveaux rapports sociaux. À partir de ces organisations, le pouvoir populaire, cherche d'abord à établir un rapport de forces avec le pouvoir du système lui permettant de se préserver, mais avec vocation de devenir hégémonique au sein de la société pour pouvoir la remodeler. Porteur d'une vision utopique de la transformation sociale, son objectif final est le dépassement de toute domination et la construction une nouvelle totalité sociale, communautaire, mais respectueuse de la diversité populaire, individuelle et collective. Sa stratégie politique part de l'hégémonie sociale et vise à contrôler, démocratiquement, l'appareil d'État capitaliste, à le transformer, et à terme, à le faire disparaître. Le pouvoir populaire assume que son engagement politique, du fait de sa méthode démocratique, nécessite une période et une société de transition prolongées dans le temps. Cette société, préalable à la société émancipée, admet la coexistence en son sein de formes de vie capitalistes et non capitalistes.

Mots clés : pouvoir, populaire, Amérique latine, émancipation, libération, sujet, peuple, populisme, mouvements sociaux, autonomie, démocratie, utopie, communisme, préfiguration, politique, société, transformation sociale, hégémonie, Etat, transition.

Summary

The people's power relies on a new strategy of emancipating social transformation which appeared in Latin America but with a universal aim. It consists in building up a plebeian power able to enlarge the democratic authority to form autonomous individuals and to create new ways of living in society. Such is the power of popular organizations when they are able to set up places where the capitalistic power can't prevail so that new social interactions are developed. Thanks to these organizations, the people's power first aims at creating a tension with the larger system not only in order to protect itself, but also to increase its influence on society and be able to make it evolve. It conveys a utopian vision of social transformation and intends to overrule all domination and to build a new social and local unity that would respect the people's diversity, as individuals or groups of individuals. Its political strategy relies on social hegemony and aims at controlling the capitalist state system in a democratic way and at transforming it, and, in the end, put it to an end. The people's power understands that its necessarily democratic political stance needs a long term transition period, as well as a transition type of society. This society, the condition to an emancipated one, is to be composed of both capitalistic and non-capitalistic forms of lives.

Key words : power, popular, Latin America, emancipation, liberation, subject, people, populism, social movements, autonomy, democracy, utopia, communism, prefiguration, policy, society, social transformation, hegemony, State, transition.

Table de matières

Introduction	9
Pour une philosophie politique engagée	12
Praxis et théorie	20

PREMIÈRE PARTIE

La construction du pouvoir social et politique des classes subalternes	28
---	----

Chapitre 1

L'essor des mouvements sociaux en Amérique latine

Les racines historiques	33
Anciens et nouveaux mouvements sociaux	39
Les anciens mouvements. Indigènes, paysans, ouvriers et étudiants.....	39
Les nouveaux mouvements sociaux.....	44
Les mouvements sociaux en Amérique latine	49
Les mouvements contre le néolibéralisme	55
Politique et mouvements sociaux	65

Chapitre 2

Les sources théoriques du pouvoir populaire	71
Le marxisme latino-américain	72
La théologie de la libération	90
Le marxisme et la théologie de la libération.....	110
La pensée critique latino-américaine	124

Chapitre 3

La théorie du pouvoir populaire	142
Le concept de pouvoir populaire	147
Une conception relationnelle du pouvoir	157
Le caractère éthique du pouvoir du peuple	170
Le pouvoir populaire et les institutions	173

Les bases des institutions populaires : horizontalité et commandement	180
Le pouvoir populaire en Amérique latine. Réalité et réalisations	189

Chapitre 4

Les buts ultimes. Utopie, communisme et politique préfigurative	204
L'utopie	205
Théologie de la libération et utopie.....	207
L'utopie et le marxisme latino-américain	212
Utopie et pensée critique latino-américaine	217
Utopie et praxis.....	222
L'utopie communiste	225
La politique préfigurative	236
La politique préfigurative en Amérique latine	242
L'économie préfigurative	245
L'économie populaire	249
L'économie solidaire	253

DEUXIÈME PARTIE

Le sujet populaire et son autonomie	259
--	-----

Chapitre 5

Le sujet comme problème	262
Le sujet collectif comme construction	276
La classe comme sujet historique	280
Le sujet multiple et le concept d'articulation	292

Chapitre 6

Le peuple	295
Qui compose le peuple ?	296
La construction du peuple	303
Identité populaire et histoire	305
Le peuple et le populisme	307
Le populisme classique en Amérique latine	309
Le pouvoir populaire et le populisme.....	312
Le leader charismatique	321

Chapitre 7

L'autonomie populaire	324
Le concept d'autonomie dans l'histoire	326
L'idée d'autonomie en Amérique latine	337
Le pouvoir populaire et l'autonomie	339
Le pouvoir populaire et la politique autonome	345

TROISIÈME PARTIE

La stratégie et l'organisation politique du peuple	349
---	-----

Chapitre 8

Les questions stratégiques de la politique populaire

La complexité de la transformation	358
Les racines historiques et théoriques de la stratégie populaire.....	359
L'articulation du social et du politique.....	370
La construction du bloc social populaire	375
L'organisation de lutte pour l'hégémonie	378

Chapitre 9

L'Hégémonie	393
L'hégémonie classique	396
L'hégémonie dans le capitalisme dépendant.....	407
Les crises hégémoniques.....	412
L'exigence démocratique de l'hégémonie.....	414
La contre-hégémonie du peuple	416
L'hégémonie populaire dans la société	419

Chapitre 10

La conquête du pouvoir de l'État	427
Les fondements théoriques de l'analyse de l'État	432
Utiliser le pouvoir de l'État ?	442
État, souveraineté et nationalisme	455
La dissolution de l'État	460

Conclusion

Le pouvoir populaire et la transition socialiste	464
Le concept de transition et son évolution	466
Le pouvoir populaire et la transition en Amérique latine	475
Les processus concrets de transition en Amérique latine	484
Les fragilités de la transition démocratique.....	490
Les contradictions non antagoniques au sein du peuple.....	494
Les résistances du système du capital	498
L'espoir.....	503
Bibliographie.....	505

Introduction

Les philosophes ont seulement interprété le monde de diverses manières, ce qui compte c'est de le transformer.

K. Marx et F. Engels. Thèses sur Feuerbach. Thèse 11¹.

La fin des illusions sur le socialisme réel et le triomphe planétaire d'une mondialisation néolibérale qui a mis à genoux tous les États de la planète ont porté un coup très dur aux masses populaires partout dans le monde et plus particulièrement dans les pays les plus démunis. Pour les classes et les secteurs sociaux dépossédés, mais aussi pour la jeunesse du monde, l'espoir a été remplacé par une morne et misérable réalité, rythmée par la télévision, les jeux aliénants de tous genres et la drogue. On voit aussi se développer dans toutes les sociétés la hantise provoquée par la dégradation du milieu naturel nécessaire à la vie humaine, victime des atteintes répétées d'un système de production hors de tout contrôle.

Après l'intervalle ouvert par les séquelles de deux guerres mondiales et dans le monde développé par l'État de bien-être, le système capitaliste responsable de ces désastres semble revenu à ses vieux démons du XIXe siècle. Les mêmes tendances incoercibles vers une concurrence effrénée pour les ressources de la planète, qui précipitèrent le système dans les carnages du XXe siècle, alimentent aujourd'hui les guerres « au détail » contre le « terrorisme » et les tensions sans fin, raciales, sociales et confessionnelles, dans lesquelles se débat le monde depuis qu'il est sous la coupe d'une seule superpuissance.

Ces faits bien connus sont la matrice du découragement des hommes du commun, de plus en plus expropriés de toute capacité de décision et d'intervention, dans une réalité

¹ Version de Pierre Macherey, *Marx 1845. Les "Thèses" Sur Feuerbach.*, Amsterdam Poches (Paris: Editions Amsterdam, 2008).

qui, comble de la perversion, est souvent présentée sans fard telle qu'elle est, mais toujours accompagnée du discours lénifiant qui va avec : « nous sommes bons, les méchants sont les autres » ou « nous avons les meilleures intentions, mais la réalité est ainsi faite que ».

On trouve la même perversion puritaine dans la connaissance, supposée éclairée, de cette situation. Même si elle n'accède pas souvent au système médiatique destiné aux grandes masses, qui martèle sans cesse les messages de découragement et d'impuissance, la critique illustrée est parfaitement permise. La démocratie et les droits de l'homme exigent cette liberté de critique, même si elle doit rester cantonnée aux espaces académiques et aux médias les plus « cultes ». D'ailleurs, les maux du système et de la situation sont tellement flagrants que leur dénonciation est presque devenue la principale activité de tout ce qu'on peut considérer comme relevant d'une pensée contestataire.

La dénonciation s'acharne ainsi sans crainte sur la crise du politique dont elle dénonce, de façon impitoyable, la démocratie défaillante, le caractère oligarchique d'une classe politique toute consacrée au cirque médiatique, la déliquescence du pouvoir de l'État mis en échec par la puissance des organisations supranationales et le capitalisme globalisé. Elle ne néglige pas non plus la critique d'une société qui, en détruisant toutes les protections qu'elle avait édifiées pendant des décennies, condamne les hommes à une lutte impitoyable pour s'assurer avec peine une vie solitaire et pitoyable, souvent par écran interposé. La critique peut aussi, sans problème, s'appesantir sur l'absurdité d'un système économique dont le seul objet est d'alimenter l'hypertrophie d'une finance toute-puissante, ou sur les prétextes absurdes utilisés pour justifier des guerres qui détruisent des pays et des sociétés, et bien sûr de façon omniprésente sur l'ensemble de phénomènes inspirés par la seule cupidité, qui détruisent la planète et les sources de vie des hommes.

La dénonciation est donc (en dehors des moyens de communication massive) bien présente, ce qui est la preuve vivante que nous jouissons encore de tous nos droits et en particulier de celui de protester. Elle est soumise néanmoins à certaines conditions, elle doit être faite dans des termes polis et ne doit pas avoir de conséquence sur le système. L'indignation ouverte et rageuse, est perçue aujourd'hui, dans les milieux intellectuels, comme la marque d'une absence de contrôle et par conséquent d'une perte d'objectivité.

Mais ce ton mesuré et supposé rationnel que demande la dénonciation illustrée n'est pas son seul problème.

La critique savante n'échappe pas à l'influence de la vague médiatique qui parcourt la société à laquelle elle s'adresse. Comme tous les sujets ne sont pas également intéressants au même moment, elle développe une forte tendance à traiter de préférence les thèmes que le monde médiatique met en avant à chaque instant. Même si le traitement de ces sujets est sérieux et objectif, leur intérêt et leur portée sont ainsi forcément limités. Il est effectivement impossible de développer une véritable critique à partir de thèmes présentés de façon isolée et forcément simplifié.

Mais ce déferlement des analyses partielles, orientées par le choix médiatique, devient faillite pathétique quand les contestataires prétendent lui donner une portée universelle, applicable à tous les temps, les lieux et les circonstances. La dénonciation devient dans ce cas l'égale du prétendu discours neutre de la science dont elle s'inspire, un discours avec une valeur performative, non souhaitée consciemment, mais certaine : interdire toute vision d'ensemble en présentant le détail comme la réalité tout entière. Or, seule l'adoption du point de vue de la totalité peut donner à ces différents sujets un sens différent de celui dévalué de la pure anecdote, à peine capable de susciter des indignations éphémères.

Les tentatives de réunir les multiples dénonciations partielles dans un ensemble articulé qui permette à la dénonciation d'atteindre toute sa portée critique sont rares et pour cause. Une telle démarche intellectuelle est immanquablement qualifiée de « totalitaire », « dogmatique » ou, de façon plus tolérante, « d'idéaliste ». Dans la meilleure des hypothèses, on considère que ce genre de démarche relève de « la politique », c'est-à-dire de la confrontation d'opinions, et non d'une approche sérieuse de la « réalité ».

Or, s'il avait été possible d'arriver à réunir les multiples dénonciations et contestations partielles, tout esprit moyennement critique se serait posé immanquablement la question de savoir pourquoi, devant de telles évidences, les immenses majorités des sociétés du monde, qui ne sont pas concernées par les privilèges de quelques nantis, ne se révoltent-elles pas pour les changer. C'est l'éternelle question de la révolution, ou de son euphémisme moderne, la transformation sociale. Mais ainsi formulée, cette question qui se

réclame encore de l'analyse reste compatible avec la dénonciation. On peut toujours trouver des explications savantes sur les motifs pour lesquels les masses, malgré leurs misères, trouvent des avantages dans la situation actuelle ou sont paralysées par la peur des maux encore pires. On affirme et on répète encore qu'il s'agit d'un problème classique, ce qui est rassurant, avec pleine conscience que ces observations, somme toute banales sur la réalité de la soumission, ne mènent nulle part dans la société blasée d'aujourd'hui où elles n'arrivent même pas à susciter l'indignation. Ainsi, toute prétention d'une vision d'ensemble des problèmes sociaux est condamnée à être perçue comme l'expression de la pensée d'intellectuels désabusés, qui ont tout compris, mais qui ne peuvent rien faire avec des masses qui elles ne comprennent rien. Ces constatations, quand elles viennent d'intellectuels qui, de surcroît, se prétendent révolutionnaires, sont simplement désolantes.

Pour une philosophie politique engagée

Nous soutenons donc que le moment semble venu, pour le monde intellectuel, d'arrêter avec la dénonciation et l'explication de ces situations intolérables (et de beaucoup d'autres que nous omettrons pour ne pas en allonger la liste), et comprendre que ce genre d'activité est de moins en moins capable de provoquer une réaction, même minime, de la part des hommes abrutis par la lutte pour la survie et le matraquage publicitaire et médiatique. Or, si on abandonne la dénonciation, au moins comme activité principale, il ne reste, encore une fois, qu'à se poser la vieille question popularisée par Lénine : que faire ?

Nous ne prétendons pas avoir une réponse à cette question et ce travail, nous le verrons, ne donne à ce sujet aucune recette toute prête. Mais, on peut montrer des exemples de ce qui est fait ailleurs et tirer de ces exemples des indications ou des suggestions. Ainsi, dans notre recherche sur la question cruciale à nos yeux, de que faire, une première évidence s'est imposée à nous : les réponses théoriques et pratiques ne peuvent venir que de l'action des masses populaires et non des intellectuels isolés. Notre réflexion vise donc un objectif très modeste : proposer une réflexion académique différente, en dehors de la pure dénonciation, une réflexion qui soit convaincue que dans la question du « que faire », le plus important n'est pas souvent le « que », mais le « faire ». Notre thèse principale est par conséquent, que seulement dans l'action des masses, qui est toujours transformatrice, naissent les idées capables de trouver en retour un écho dans les masses,

parce qu'elles expriment justement leur agir. Cette thèse qui ne prétend à aucune originalité est celle qui inspire les théories du pouvoir populaire, objet de notre étude. Nous allons donc l'illustrer, malgré tous les risques que comporte la compréhension et la description d'un processus en pleine évolution, avec son incarnation dans les processus d'émancipation en développement en Amérique latine.

Cette approche qui part du « que faire » et de ceux qui le font est, à nos yeux, impérative devant la situation actuelle du monde. On ne peut plus se limiter à la dénonciation, tâche dont les intellectuels s'acquittent en général de façon honorable, mais on se doit, humblement, d'explicitier et de diffuser les idées sur la transformation du monde que les masses populaires élaborent partout. Il est parfaitement stérile de faire des propositions révolutionnaires à partir des théories historiques éprouvées, que les intellectuels connaissent bien, ou de leurs imaginations individuelles. Cette voie, propre au XIXe siècle, est définitivement close. Du fait de la complexité des sociétés modernes, la compréhension du tout social et des voies de sa transformation, est l'affaire des masses, de leur praxis et de leur réflexion sur leur propre expérience.

Nous défendons donc une philosophie engagée dans la transformation du monde d'une façon particulière, c'est-à-dire une philosophie qui soit capable de comprendre et de reformuler cette expérience des masses populaires parce que, comme le dit Gramsci :

Qu'est-ce que la philosophie ? Une activité purement réceptive ou tout au plus ordinatrice, ou bien une activité absolument créative ? (...) Créative est à entendre donc au sens « relatif » d'une pensée qui modifie la manière de sentir du plus grand nombre, et donc, la réalité elle-même qui ne peut être pensée sans ce plus grand nombre. Créative également en ce sens qu'elle enseigne qu'il n'existe pas une « réalité » qui serait par soi, en soi, et pour soi, mais une réalité en rapport historique avec les hommes qui la modifient².

Cette prise de position ne peut néanmoins pas être naïve au point d'ignorer que le rapport entre la production académique et le militantisme politique a toujours été aussi problématique que le rapport entre la connaissance, académique ou non, avec la pratique.

² Antonio Gramsci, "La philosophie de la praxis face à la réduction mécaniste du matérialisme historique (cahier 11) (1932-1933)" (Édition électronique réalisée à partir du livre d'Antonio Gramsci, Textes. Édition réalisée par André Tosel. Paris : Éditions sociales, 1983, 1932), Bibliothèque de sciences sociales de l'Université de Québec., <http://www.marxists.org/francais/gramsci/works/1933/antiboukh.pdf>. Page 32. C'est nous qui soulignons.

Tout le XXe siècle a été marqué par la croyance qu'une connaissance adéquate de la réalité ou de l'histoire pouvait orienter avec certitude l'action présente. La politique devait se déduire de la théorie. Par conséquent, toute bonne politique demandait une connaissance la plus rigoureuse possible, et même si, souvent, le savoir et l'action menaient des vies parallèles, l'utilité politique de la connaissance n'était pas mise en question. Cette conviction touchait toutes les connaissances même celles conçues comme neutres et susceptibles, à ce titre, d'être utilisées par n'importe quelle force politique au pouvoir. Logiquement la conviction était encore plus enracinée quand il s'agissait d'une connaissance critique, la fameuse « théorie » léniniste, considérée comme absolument indispensable pour toute pratique émancipatrice.

Aujourd'hui au contraire, après le tournant linguistique, on soutient que c'est la rhétorique qui gouverne la politique (et même la philosophie), parce que c'est la production de sens et non de connaissances dont ont besoin les mouvements politiques. Une telle position rend de moins en moins claire l'utilité sociale et politique du savoir. Dans la mesure où tout est discutable et que toute certitude s'est évaporée dans un monde aux paradigmes multiples, n'importe qui peut faire de la recherche sur n'importe quoi. Ainsi, la pertinence du savoir, un aspect sans doute problématique à définir, mais qui devrait être l'objet d'examen et de critiques, est devenue, sous prétexte de liberté de recherche, un sujet tabou.

Comme conséquence, depuis les années 80, la pensée illustrée sur la réalité sociale commence à se diluer dans l'analyse de texte, la déconstruction ou le positivisme des symboles, en abandonnant toute explication totalisante et toute critique radicale de la réalité. Dans ces conditions, la production intellectuelle devient de plus en plus le reflet accompli d'un problème endémique des intellectuels : le lieu aristocratique et élitiste qu'ils occupent. L'apparition d'une nouvelle version de la pensée illustrée constitue une circonstance aggravante. Travillée par le spectacle et d'une banalité superficiellement anoblée (qui se veut le contraire de la banalité rustique de la société du spectacle), cette pensée partage néanmoins la même matrice de désengagement de la vérité ou de l'éthique.

Mais, une fois le sujet de la transformation sociale adopté de préférence à celui de la dénonciation et la puissance des masses choisie contre l'élitisme, il faut encore se méfier de la force de dénaturalisation qu'est devenu le monde académique aujourd'hui. Ce monde :

« enseigne, argumente, écrit et défend, sans problème, que toute réalité est une construction sociale et même linguistique, car rien n'est "naturel" et tout peut-être et doit être critiqué et, le cas échéant, modifié »³. La généralisation des études non problématiques sur les mouvements sociaux et politiques est une expression particulièrement frappante de cette dénaturalisation et de la neutralité subséquente. Même si souvent les chercheurs ont des sympathies pour les mouvements qu'ils étudient, quand ils sont insérés dans le champ académique ils sont obligés d'adopter les formes propres de ce champ et d'encadrer leur travail dans une discipline académique ou un programme de recherche quelconque.

À cela s'ajoute la spécialisation qui est devenue un autre mal endémique de la recherche. On connaît de plus en plus de choses sur des sujets de plus en plus restreints. Il n'est pas certain que, même partiellement, cela augmente la connaissance, bien au contraire il semble que la spécialisation accroît, paradoxalement, l'ignorance. Même les intellectuels de gauche, installés forcément dans une parcelle de cette fragmentation, assument que la réalité dans son ensemble n'est pas représentable ou modifiable et préfèrent travailler dans une partie de la réalité relativement acceptée, conventionnelle et facile à maîtriser. Quant à la fragmentation de la société, qui est à la base de leur hyper spécialisation, ils préfèrent oublier qu'elle est aussi le fondement de nouvelles formes de domination et la condition de leur naturalisation. Ils se retrouvent ainsi à penser non seulement dans les limites imposées par la réalité, mais systématiquement à l'intérieur des limites d'un fragment de cette même réalité.

La pensée unique néolibérale dominante dans la société est venue ajouter encore aux difficultés propres de la recherche. Cette pensée présente au niveau social une facette différente de sa vision fondamentaliste sur le terrain économique. Dans sa version la plus efficace, la pensée néolibérale accepte la diversité et érige le « vivre ensemble » de la diversité en horizon et en projet. Ce pluralisme large et superficiel est son principal atout. Il est possible de penser ce qu'on veut, à partir des différentes identités et définitions, sans aucune restriction, à condition toutefois de ne pas attaquer sérieusement les principes du noyau dur, économique, du système, le sacro-saint marché ou la sacro-sainte concurrence libre et non faussée. La pensée unique est aussi la nouvelle raison relativiste.

³ Ariel Petruccelli, "Esbozos críticos para investigadores militantes.," *Debates urgentes* Dossier: Pensamiento crítico y cambio, no. 1 (2012): 11–23.

Il est presque inutile de dire que, face à cette relativité postmoderne, nous croyons que la connaissance est toujours orientée par les intérêts humains et que, par conséquent, nous considérons, comme le jeune Habermas, que l'intérêt le plus haut possible est celui de l'émancipation. Partant de ce point de vue, la théorie pure qui veut tirer tout d'elle-même ne peut être à nos yeux que de la pure idéologie. Il en est ainsi parce que le problème de base reste toujours le même, le dialogue idéal exempt de toute contrainte, comme forme de construction du social, n'est possible que dans une société libérée de toute forme de domination. Toute autre position est, comme le dit Habermas, insoutenable :

L'illusion ontologique de la théorie pure, derrière laquelle disparaissent les intérêts qui commandent la connaissance, renforce la fiction selon laquelle le dialogue socratique serait possible universellement et à tout moment⁴.

Sans engagement politique dans l'émancipation, la philosophie perd son sens et n'a d'autre validité que celle d'une histoire des idées. Or, si en tant que philosophe ou historien engagé on prétend analyser un mouvement contemporain, on s'expose, inévitablement, à la critique ancestrale du manque d'objectivité, une critique qui présume que pour être objectif il faut être neutre. Cette critique oublie simplement qu'être objectif est le contraire d'être subjectif, tandis que l'opposé d'être partisan est de se prétendre neutre. On peut donc être parfaitement, en même temps, objectif et partisan, même si cela n'est pas toujours facile.

Prendre parti ne veut pas dire, non plus, être aveugle sur les risques de la partialité. La logique culturelle du capitalisme tardif, avec son obsession permanente de recherche de la nouveauté, couplée avec l'enthousiasme militant qui cherche dans n'importe quel acteur social en lutte la renaissance du combat anticapitaliste, peut, elle aussi, faire des ravages. La recherche systématique du nouveau peut être, par exemple, un subterfuge pour éviter de reconnaître les continuités avec le passé ou pour omettre de se confronter aux difficultés théoriques et pratiques de toute lutte anti-systémique. Il faut donc se méfier de ces nouvelles formes d'absence d'historicité et des deux façons différentes qu'elle a de se manifester : dans l'incapacité de voir la continuité entre l'ancien et le nouveau ou, inversement, celle de voir le nouveau sous le prisme de l'ancien.

⁴ Jürgen Habermas, *La technique et la science comme "idéologie,"* Tel (Paris: Gallimard, 2005). Page 158.

La façon d'échapper à ces multiples pièges de la pensée contemporaine est une des préoccupations de plusieurs acteurs/théoriciens du pouvoir populaire. Pour eux, ce qui manque aujourd'hui aux intellectuels est la volonté et la capacité de communiquer l'intelligence théorique des actions et réactions du champ populaire et d'organiser l'unité synthétique des expériences des classes subalternes.

Ces auteurs sont convaincus que le « langage courant » peut contenir plus de philosophie que le langage académique dominé par le jargon circonstanciel et par les modes. L'expérience des organisations populaires de base acquise dans la lutte peut contenir une théorie non systématisée, non formulée, aux conséquences insoupçonnées. Le savoir académique méconnaît souvent ce type de connaissance parce qu'il méconnaît tout ce qui est généré au-delà de ses remparts. Ainsi, « le véritable problème est de savoir comment les intellectuels peuvent contribuer à la lutte pour que la réalité devienne pensée »⁵. Misère

Il apparaît aux auteurs du pouvoir populaire que, pour cette tâche, la limitation la plus importante des intellectuels « engagés » est toujours, comme le dit encore Mazzeo :

(...) leur absence de volonté pour suturer la brèche qui les sépare des praxis populaires réellement existantes, leur incapacité d'assumer des rôles de construction d'une force populaire des masses, la peur d'un métier considéré en dernière instance comme sordide parce qu'il n'a pas confiance dans les vertus des opprimés, des vertus qui sont pourtant le résultat de leur caractère excentrique dans la société⁶.

Ainsi, pour essayer de compenser ces carences, sans retomber dans les « intellectuels organiques » du marxisme traditionnel, Maristella Svampa⁷ propose une nouvelle catégorie d'intellectuels, les intellectuels « amphibies ». Ces intellectuels amphibies sont engagés dans les mouvements objet de leurs études, participent à leur vie, partagent leurs aspirations et peuvent même en être membres. Par contre, à la différence des intellectuels organiques, ils développent leur activité dans le monde académique dont ils suivent en partie les règles.

⁵ Miguel Mazzeo, "Intelectuales y praxis emancipadora. Apuntes para un manifiesto," *Herramienta*, no. 49 (Mars 2012), <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-49/intelectuales-y-praxis-emancipadora-apuntes-para-un-manifiesto>. C'est nous qui soulignons.

⁶ Miguel Mazzeo, "Notas para una caracterización de la nueva generación intelectual argentina," *Herramienta Web*, no. 6 (Septembre 2010), <http://www.herramienta.com.ar/herramienta-web-6/notas-para-una-caracterizacion-de-la-nueva-generacion-intelectual-argentina>.

⁷ Maristella Svampa, "Notas provisionales sobre la sociología, el saber académico y el compromiso intelectual," in *Gérard Althabe. Entre dos mundos. Reflexividad y compromiso* (Buenos Aires: Prometeo libros, 2008), <http://www.maristellasvampa.net/archivos/ensayo41.pdf>.

L'existence de ces intellectuels, notoire en Argentine, est aussi une nouveauté du pouvoir populaire. Cette catégorie évite les écueils bien connus dont ont été victimes les intellectuels organiques sous le stalinisme et, même si on peut douter de leur nouveauté absolue et de leur permanence, la caractérisation semble juste.

Le risque de cette condition est néanmoins une certaine schizophrénie. On ne tient pas le même discours à l'un ou l'autre des niveaux différents dont il s'agit, mais c'est un risque qu'il faut assumer. Pour notre part nous préférons appeler ce risque le risque de la traduction. Les intellectuels « amphibies » doivent faire en permanence un travail de traduction. Néanmoins, la schizophrénie est toujours possible parce que comme le dit encore Mazzeo :

Devant la relative marginalité des praxis intellectuelles, significatives, critiques et radicales, l'académie devient pour beaucoup d'intellectuels le seul pragmatisme acceptable même si un tel pragmatisme n'est pas facile de combiner avec la passion, la foi et, moins encore, avec la coopération et l'œuvre collective⁸.

Le présent travail n'échappe pas, nous en sommes certains, à ces différents travers de la pensée académique qui sont dans une certaine mesure peut-être inévitables. Par contre, malgré son enveloppe académique, il prétend à un minimum d'influence politique en montrant que l'idée de révolution n'est pas un anachronisme dans le milieu universitaire et qu'il existe encore dans le monde des processus révolutionnaires, dont l'étude et l'approfondissement, sont utiles et nécessaires. Il peut même servir, c'est aussi notre espoir, pour que les mouvements sociaux existants ici et maintenant trouvent des idées et établissent un dialogue fructueux non seulement entre l'académie et la politique, mais aussi entre des cultures différentes.

Nous sommes, en même temps, conscients qu'il ne convient pas d'être trop explicite, sur l'intérêt politique de ce genre de travaux, à la lumière des détournements insoupçonnés que le pouvoir est capable de faire de meilleures intentions académiques. Nous gardons toujours présent à l'esprit le cas emblématique de Gene Sharp devenu, à son insu, le théoricien utile aux guerres de basse intensité. Nous voudrions seulement dire, à ce sujet, que ce travail peut être lu aussi comme un long plaidoyer pour une réorientation radicale de

⁸ Mazzeo, "Intelectuales y praxis emancipadora. Apuntes para un manifiesto."

l'activité politique de transformation sociale. Cette nouvelle orientation, qui est celle du pouvoir populaire, voudrait diriger la participation des gens intéressés au changement vers les mouvements sociaux, et non vers les partis politiques, dits de gauche, existants. Nous sommes convaincus que, pour cette nouvelle orientation d'une action qui reste néanmoins politique, l'inspiration des expériences latino-américaines du pouvoir populaire peut être, ici et maintenant, intéressante.

Cet engagement ne nous fait pas oublier que, du point de vue académique, un texte philosophique doit partir d'une hypothèse (ou d'une thèse si l'on préfère) ou au moins d'une description nouvelle. Or, le problème de la formulation de thèses, même utiles, est qu'elles contiennent toujours une part de spéculation hasardeuse qui s'avère parfois politiquement négative du point de vue de l'émancipation. Nous avons donc choisi de limiter au maximum dans notre travail la formulation d'une thèse globale sur l'avenir du pouvoir populaire et nous nous sommes consacrés essentiellement à la description de cette voie nouvelle de la transformation révolutionnaire de la société, en pleine gestation en Amérique latine. Nous nous sommes ainsi attachés à faire une description qui soit la plus honnête possible, autant de ces racines historiques que des théories que les propres participants à cette construction ont élaborées. Exceptionnellement, de temps en temps, à la lumière des expériences révolutionnaires historiques, nous nous sommes permis de formuler quelques hypothèses, sur le passé et le présent, jamais sur l'avenir, de ce mouvement. Nous assumons ce faisant tous les risques de la traduction, dans le sens propre comme dans le sens figuré, que nous avons évoqués.

Nous acceptons, en tant que simples traducteurs, le risque que les contenus, les thématiques radicales, les productions engagées et la connaissance décolonisatrice du pouvoir populaire que nous évoquons puissent être finalement fonctionnels au système et ne servent pas à la négation concrète de la réalité établie. Il est difficile d'échapper, ici et maintenant, à ce risque, même en utilisant au maximum la voie que propose Mazzeo, c'est-à-dire « une herméneutique située dans une perspective d'en bas qui suit, de l'intérieur et de près, la dynamique des processus historiques »⁹. Même si, comme nous essayons de le faire, on se limite à déduire des savoirs théoriques extraits des pratiques populaires, cette déduction est déjà, en elle-même, une pratique de médiation située.

⁹ Mazzeo, "Intelectuales y praxis emancipadora. Apuntes para un manifiesto."

En résumé, notre intention dans ce travail est claire. Nous voulons contribuer, à un niveau très modeste, au processus collectif de construction d'une théorie pour l'émancipation sociale adaptée à notre temps, capable d'orienter la praxis, mais qui ne soit pas un simple reflet de l'action des masses populaires. Nous sommes néanmoins conscients que cette théorie ne peut être construite que collectivement, en assumant ouvertement que toute pensée a des objectifs sociopolitiques et en partant des pratiques sociales concrètes de transformation. Ainsi, en acceptant que notre texte puisse être considéré comme l'expression intellectuelle d'une position de classe bien définie, nous acceptons implicitement qu'il puisse être considéré comme un texte d'action politique.

Partant de cette position engagée, nous pensons qu'il est nécessaire de s'expliquer, à *minima*, sur la philosophie de la praxis qui oriente, on s'en doute, non seulement l'ensemble de notre exposé, mais surtout les théories du pouvoir populaire. Cette explication minimale est essentielle dans la mesure où nous donnons à la pratique sociale des opprimés une place centrale. Il faut expliciter ce que nous entendons des rapports entre la pratique et la théorie, si l'on veut éviter le travers, autant du pragmatisme que du pur spontanéisme, qui hantent toute pensée de la transformation sociale.

Praxis et théorie

La philosophie de la praxis exige de renoncer définitivement à l'idée philosophique de pouvoir interpréter le monde par la seule force de l'intellect. La position philosophique traditionnelle considère qu'interpréter le monde est élaborer une spéculation à caractère global sur la réalité, ce qui, en général, finit pour donner comme résultat de ramener l'interprétation à un principe unique. Or, une telle démarche ne peut aboutir qu'à mettre en avant et privilégier les abstractions. Pour donner corps à sa prétention de globalité, on réduit la réalité aux seuls aspects présentés comme essentiels et qu'on estime capables de l'expliquer en totalité. Comme l'affirme Macherey :

(...) « le monde », que les philosophes se proposent d'interpréter, ce n'est jamais qu'un succédané de la réalité effective, un substitut appauvri de celle-ci, un état figé de son développement abusivement élevé au rang de représentant définitif de sa nature essentielle. (...) Interpréter le monde c'est donc mettre en forme, à son propos, une théorie censée épuiser toutes les déterminations, rassemblées dans le cadre d'une « vision du monde »

coordonnée et raisonnée, dont la valeur n'est finalement pas supérieure à celle des mythes religieux dont elle cherche à prendre la place : imposture contre laquelle il convient de s'élever avec une nette et entière résolution¹⁰.

La philosophie opposée, à cette façon d'interpréter le monde, est la philosophie de la praxis. Elle revendique la dimension du « faire », exclue par la démarche purement interprétative. Cette philosophie s'intéresse à la pratique sous toutes ses formes ainsi qu'au devenir de ces pratiques au fil de leurs rapports conflictuels. Elle considère en même temps que rien n'autorise à affirmer que les différentes pratiques sociales relèvent d'un principe unique ou d'un corps unifié de principes ni a fortiori, qu'elles tendent vers une fin déterminée unique. Au lieu de tenir le monde à distance pour l'étudier, la philosophie de la praxis considère qu'il faut participer au processus de son changement et de sa transformation pour le comprendre.

Quand on parle de la philosophie de la praxis, le point de départ obligé est, sans doute, les thèses de Marx sur Feuerbach, en commençant, en particulier, par la thèse 3 :

(...) la coïncidence de la modification des circonstances et de l'activité humaine ou auto changement peut seulement être saisie et rationnellement comprise en tant que praxis révolutionnaire¹¹.

La philosophie de la praxis, en s'intéressant au processus de transformation du monde, à la praxis révolutionnaire, prétend donner une réponse à la vieille aporie qui oppose depuis toujours déterminisme et liberté. Cette réponse est dialectique, si les circonstances font les hommes, ce sont aussi les hommes qui font les circonstances. Ainsi, si on prétend changer un état antérieur, il faut se souvenir qu'avant d'être une donnée préalable de l'action cet état a été lui-même produit par une activité précédente. Il n'existe, par conséquent, aucun déterminisme ni aucune liberté absolue.

Mais il est impossible de comprendre complètement l'affirmation de la thèse 3, si l'on ne la met pas en rapport avec la thèse 8 qui la complète.

¹⁰ Macherey, *Marx 1845. Les "Thèses" Sur Feuerbach*. Page 226.

¹¹ Version de Macherey dans *Ibid.* Page 82.

La vie sociale est essentiellement pratique. Tous les mystères qui incitent la théorie au mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la praxis humaine et dans la compréhension de cette praxis¹².

Participer à la vie sociale c'est développer une activité et l'ensemble des activités des uns et des autres, qui se superposent, interfèrent ou s'opposent, détermine qu'on ne peut pas considérer chaque activité individuelle isolément, mais à partir du tout qu'est la société. La société est effectivement cet ensemble d'activités et la réalité humaine et ses manifestations doivent être comprises à partir de ce tout social qui est, en plus, en mutation permanente.

Compte tenu du développement des activités contradictoires en son sein, la société n'est jamais, pour la philosophie de la praxis, un tout harmonieux, soumis aux lois universelles, mais doit être perçue toujours comme un réseau de pratiques. Même si ces pratiques peuvent être provisoirement stabilisées dans des formes provisoires de « rapports » sociaux, elles ne cessent de se transformer. La société et la vie sociale ne peuvent, par conséquent, être réduites à aucune représentation statique, ce qui condamne irrémédiablement les théories réductrices du social. Il n'est possible de conceptualiser la vie sociale qu'à travers la conceptualisation de ces multiples processus et mouvements, c'est-à-dire des pratiques sociales à travers lesquelles la société se forme et se transforme.

La pratique devient aussi, aux termes de la thèse 8, la solution rationnelle aux problèmes sociaux à condition de faire intervenir le moment de compréhension de cette praxis. C'est en tout cas l'opinion de Macherey :

(...) pas de praxis humaine sans qui soient aussi posées les conditions d'une compréhension de cette praxis ; et réciproquement, pas de compréhension rationnelle qui ne soit immergée dans le mouvement même de la praxis (...) c'est-à-dire une pratique qui ne procède pas à l'aveugle, mais s'éclaire des lumières de la théorie, lumières qu'elle projette en avant d'elle-même au fur et à mesure de son mouvement¹³.

La praxis n'est pas, par conséquent, l'action pure et « spontanée », mais s'accompagne toujours d'une compréhension d'elle-même qui lui permet la mise à distance

¹² Ibid. Page 171.

¹³ Ibid. Page 180.

et la critique de l'action entreprise. La rationalité de la praxis n'est en définitive pas autre chose que cette auto compréhension.

La conception de la philosophie de la praxis est complétée par la thèse 11 que nous avons mentionné en exergue, qui tire des deux thèses précédentes la conclusion logique :

Les philosophes ont seulement interprété le monde de diverses manières, ce qui compte c'est de le transformer.

Le monde qui existe, résultat de l'action des hommes, est en transformation permanente, puisque le mouvement est la forme même de la réalité sociale. Mais, ce qui compte n'est pas que ce monde se transforme, sinon de le transformer en participant activement à la dynamique de son changement au lieu de la regarder. Ce qui compte pour Marx est donc de s'intéresser au mouvement de transformation du monde, d'en faire un sujet de préoccupation, théorique et pratique à la fois.

Mais, pour transformer le monde, on ne peut pas agir sur lui de l'extérieur. Il faut prendre part au mouvement de sa transformation en suivant l'élan propre d'une praxis immanente qui existe déjà dans le monde. Philosopher, par conséquent, est une manière d'exister entre les autres et non la façon de mener une existence purement philosophique. C'est ceci le sens profond de cette 11e thèse. La tâche philosophique consiste à suivre les autres expériences et les autres existences dans leur logique immanente. La philosophie est ainsi un avenir à faire qui ne peut se réaliser qu'en se supprimant comme philosophie séparée.

Plus concrètement, à partir des Thèses sur Feuerbach, l'idée de définir le matérialisme historique comme philosophie de la praxis a été le fait de la pensée italienne, marxiste et non marxiste, de la fin du XIXe siècle, en particulier celle de Labriola dont l'élaboration sera ensuite poursuivie, autant par Gramsci, que en Amérique latine par Mariategui.

La théorie pour Labriola est avant tout une réflexion non pas sur la pratique historique, mais à partir de cette pratique. Le mouvement ouvrier est d'abord une pratique historique qui se développe indépendamment de toute doctrine et qui ne se propose pas un

but historique assigné au préalable. Le communisme ne préexiste que dans cette pratique du mouvement ouvrier avec ses difficultés et ses limites.

Pour Labriola, la compréhension du mouvement historique inclut la compréhension et l'explication de la pensée qui le prend pour objet et qui s'y inscrit, comme acteur et enjeu, dans l'histoire. Il s'agit de reproduire par la pensée — au moyen des catégories adéquates — le mouvement par lequel les pratiques produisent et reproduisent la complexité de la société en ses divers moments et échelons.

La philosophie de la praxis réaffirme ainsi, à plusieurs niveaux, la thèse selon laquelle « les idées ne tombent pas du ciel »¹⁴ et sont inséparables du mouvement de la société et de l'histoire. Les idées produites par le mouvement réel de la société, peuvent avoir une efficacité qui n'est pas seulement celle de leur capacité à conformer conduites et représentations. Elles sont vraies dans la mesure où elles permettent de penser et connaître la praxis en la transformant en expérience réfléchie. « Moelle du matérialisme historique », la philosophie de la praxis est la philosophie immanente des choses sur lesquelles on philosophe. De la vie à la pensée, non pas de la pensée à la vie, voilà le processus réaliste.

Du même coup, les questions classiques relatives au matérialisme et à la gnoséologie perdent de leur acuité : il ne s'agit pas de répéter le primat de l'être (social) sur la conscience (sociale), mais de savoir situer et poser les problèmes de connaissance de la nature et de la société à l'intérieur des stratégies contradictoires, développées par les diverses forces sociales antagoniques. « Celles-ci doivent être saisies dans leurs efforts pour s'approprier les énergies naturelles, pour réorganiser les rapports sociaux de production, les développer en forme de direction politique et culturelle, bref pour s'approprier leur propre nature intérieure, soit selon la logique de l'exploitation et de la domination, soit selon la logique de la libération des forces productives vivantes et de l'émancipation des citoyens producteurs »¹⁵.

Pour le pouvoir populaire qui fait sienne cette conception, la praxis sociale transformatrice est inscrite déjà dans les mouvements sociaux réellement existants. Il constate ainsi que les mouvements sociaux en Amérique latine ont produit une énorme richesse d'expériences de lutte et de réflexion autour de ces pratiques, qui représentent

¹⁴ Comme le dit Antonio Labriola dans *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Editions des archives contemporaines. EAC. (Paris: Gordon & Breach, 2001). Page 175.

¹⁵ Tosel, *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*. Page 14.

autant de défis théoriques. Or, pour comprendre concrètement comment cette élaboration des mouvements sociaux a été possible, il faut approfondir la façon dont la praxis va à l'encontre de la fétichisation induite par l'idéologie du système.

Les formes idéologiques dominantes sont l'aspect rationnel qui adopte les illusions fétichistes. Ces formes affectent irrémédiablement la perception des processus sociaux de tous ceux qui sont coincés dans les relations mercantiles capitalistes. Mais ce système de représentation est propre à la vie des classes qui sont les agents de la bourgeoisie et non nécessairement de l'ensemble des agents sociaux. Les autres classes sociales ne prennent à leur compte ces représentations que quand elles restent, dans leurs pratiques, emprisonnées dans les réseaux de la production de marchandises et de la forme capitaliste de production. Par contre, elles les abandonnent rapidement quand leurs pratiques sont extérieures et contradictoires à celles du capitalisme. Ainsi, l'appareil conceptuel avec lequel chaque groupe social observe la réalité n'est pas autre chose que l'idéologie de son groupe qu'il a, consciemment ou inconsciemment, adopté. Cette idéologie ne sort pas du néant ni de la libre réflexion. Elle résulte du genre et du sens des pratiques dans lesquelles ces groupes sont engagés et des leçons qu'ils en tirent.

La signification du discours idéologique ne dépend pas, par conséquent, des mots ni des figures que ce discours utilise, mais du sens politique des luttes menées par les classes et les forces sociales qui l'énoncent et qui le font sien. Les significations idéologiques d'un discours ne peuvent être comprises si l'on fait abstraction de son articulation à leurs conditions historiques et politiques d'existence. Les conditions historiques et politiques ne sont pas des variables externes, elles sont constitutives de la signification de l'idéologie en question. La conception selon laquelle les significations seraient immanentes à certains mots ou énoncés est un pur idéalisme.

On commence ainsi à percevoir comment la philosophie de la praxis est décisive dans la lutte, supposée purement « idéologique ». C'est l'activité concrète des agents sociaux, quand elle devient contradictoire avec le système, qui ouvre la voie à la pensée révolutionnaire. Cette théorie est celle plus ou moins explicite, du pouvoir populaire, le peuple s'éduque à travers la lutte contre le système, une conviction qui est très bien résumée par Claudia Korol :

(...) La relation pratique-théorie-pratique, supposée par le concept de praxis est une relation dans laquelle les expériences historiques des peuples sont une source de connaissances. Dans cette relation la théorie se construit collectivement dans des efforts pour lire et réécrire le monde que nous changeons avec nos propres luttes. Le sens des processus de connaissance ne se détermine pas par les recherches académiques ou celles qui se font en accord avec les impositions des centres de financement qui conditionnent, à l'échelle planétaire, la production du savoir. Au contraire, les savoirs académiques trouvent leur consistance théorique dans les expériences de transformation du monde qui tente et réalise le mouvement populaire et révolutionnaire et dans la confrontation avec le savoir que ces expériences engendrent.

Ce dialogue cherche à créer, collectivement, des connaissances sur la réalité qu'on veut changer et le chemin pour sa transformation. Il a comme prémisse basique la démocratisation des processus de connaissance en refusant la hiérarchisation de certains savoirs sur d'autres, de certaines expériences sur d'autres, de certains pouvoirs sur d'autres. C'est un dialogue qui cherche la décolonisation culturelle, qui critique la théorie sociale créée à partir des intérêts de la bourgeoisie, de l'empire et d'une vision androcentrique du monde¹⁶.

Mais, pour le pouvoir populaire, l'importance de la praxis va au-delà de son rôle dans le développement de la théorie. La praxis est aussi à la base de la construction des sujets et de leur autonomie, une genèse qui ne dépend, comme c'était le cas pour l'anarchisme, d'aucune théorie préexistante qui la justifie. Mais encore, c'est à travers la praxis qui se créent les institutions, se construit l'hégémonie, se vérifie et se corrige l'utopie.

Par conséquent, cette position centrale de la praxis va déterminer la structure générale de notre travail. Notre point de départ sera ainsi, forcément, l'histoire des processus révolutionnaires des 50 dernières années en Amérique latine, c'est-à-dire la praxis des mouvements populaires qui est à l'origine de l'apparition de nouveaux sujets sociaux. Ces processus sont aussi le point de départ de profondes révisions théoriques, exprimées par l'apparition de nouveaux courants de pensée sur l'émancipation, auxquelles nous consacrerons le deuxième chapitre de notre travail. Ces courants ont redéfini radicalement les deux catégories qu'on trouve, dans le titre de notre sujet : pouvoir et populaire. Le

¹⁶ Claudia Korol, "La formación política de los movimientos populares latinoamericanos." (Pañuelos en rebeldía., Juillet 2007), <http://www.panuelosenrebeldia.com.ar/content/view/424/193/>. Page 7.

pouvoir d'abord, qu'ils présentent comme une construction et non comme un objet dont on peut s'emparer. Le pouvoir ainsi conçu s'appuie, pour sa construction, sur de nouvelles formes d'autorité, locale/territoriale/communautaire. Il constitue un nouveau type de pouvoir social participatif/conscient/non aliéné et construit d'en bas. Ce pouvoir vise la transformation globale de la société et la réalisation d'une utopie communiste à travers un processus de préfiguration dans le présent de la société à venir.

Nous nous interrogerons par la suite, dans la deuxième partie de ce travail, sur le caractère populaire de ce pouvoir. Nous partirons d'abord de l'idée même de sujet et de ses évolutions historiques, pour nous attacher ensuite à son caractère populaire et au problème de son autonomie. Finalement, la troisième partie sera consacrée à la stratégie politique de ce pouvoir, à son organisation politique, ses visées d'hégémonie sociale comme principal objectif et son action par rapport au pouvoir de l'État. Nous concluons avec l'aboutissement logique de cette stratégie politique, la société de transition vers un nouveau mode de production et une nouvelle société socialiste.

Néanmoins il faudra toujours tenir présent à l'esprit que la distinction entre ces différents aspects est purement méthodologique. La construction des projets, des pouvoirs et l'auto constitution des acteurs sociaux sujets de la transformation sont structurellement interdépendants. L'axe vital pour ces constructions multiples est sans doute celle des acteurs/sujets et leur capacité à se développer et s'auto constituer en sujets populaires. Seuls ces sujets sont capables de définir les projets, construire le pouvoir et établir des propositions d'intervention politique concrète en se donnant les formes organisationnelles que chaque moment du processus de transformation demande. Pour le pouvoir populaire, qui revendique une certaine forme d'humanisme, celui de la théologie de la libération qui considère les êtres humains dans leur corporéité et leur vie, les hommes sont toujours, en dernier ressort, l'objet et le moteur des transformations sociales.

PREMIÈRE PARTIE

**La construction du pouvoir social et
politique des classes subalternes**

Mais à mesure que l'histoire marche et qu'avec elle la lutte du prolétariat se dessine plus nettement, ils n'ont plus besoin de chercher la science dans leur esprit, ils n'ont qu'à se rendre compte de ce qui se passe devant leurs yeux et de s'en faire l'organe. Tant qu'ils cherchent la science et ne font que des systèmes, tant qu'ils sont au début de la lutte, ils ne voient dans la misère que la misère, sans y voir le côté révolutionnaire, subversif, qui renversera la société ancienne. Dès ce moment, la science produite par le mouvement historique, et s'y associant en pleine connaissance de cause, a cessé d'être doctrinaire, elle est devenue révolutionnaire.

Karl Marx. Misère de la philosophie¹⁷.

Si l'on veut expliquer pourquoi l'idée d'une nouvelle stratégie pour la transformation sociale anticapitaliste a commencé à naître et se développer en Amérique latine, on est forcé d'adhérer à l'affirmation marxienne en exergue. Si ce que Marx appelle la science est en passe de devenir révolutionnaire dans le continent, cela ne peut être que la conséquence du développement d'un mouvement populaire en pleine ascension et dont les symptômes de radicalisation sont nombreux. Par exemple, en Amérique latine, contrairement à ce qui se passe dans les pays centraux du capitalisme, la perspective socialiste n'effraye pas, au moins dans certaines contrées, les masses populaires. On y parle même, ouvertement, d'un socialisme du XXI^e siècle.

Ce projet de transformation radicale de la société part du postulat qu'il ne doit pas se limiter à la mise en place d'une autre structure économique, non capitaliste, mais transformer profondément le pouvoir et la culture de la société. Il suppose la fin de distinction entre gouvernants et gouvernés, la disparition de l'État, l'affirmation de la solidarité et des valeurs humanistes comme essentielle pour la vie sociale, la réconciliation de l'homme avec la nature et un changement radical des rapports quotidiens entre les hommes.

¹⁷ Karl Marx, *Misère de la philosophie* (Paris: Editions Sociales, 1968), <http://www.marxists.org/francais/marx/works/1847/06/km18470615n.htm>. Page 53.

L'instrument principal de cette transformation est la construction d'un nouveau type de pouvoir, le pouvoir populaire, auquel on fait référence partout en Amérique latine, que ce soit dans la Révolution Bolivarienne qui le propose comme l'avenir du système politique à la place de la démocratie représentative, ou dans les élaborations théoriques de la gauche radicale en Argentine, ou encore par le pouvoir « obédientiel » du mouvement zapatiste.

Pour ce pouvoir populaire, c'est le pouvoir social du peuple et non le pouvoir politique qu'est l'instrument principal de l'émancipation. Sa problématique se situe ainsi, en grande partie, en dehors de la problématique classique du pouvoir, historiquement attachée à l'étude des aspects institutionnels étatiques et de domination. En tant que pouvoir social, la construction du pouvoir populaire ne peut pas, par conséquent, se limiter à radicaliser la démocratie politique pour la rendre à son sens primitif le gouvernement du peuple pour le peuple. Le pouvoir populaire veut aller au-delà. Sa construction doit être en rapport intime avec les visées de transformation sociale émancipatrice dont il est, en même temps, la garantie, l'instrument et la préfiguration.

Cette construction théorique ne part pas du néant. Il est donc impossible de la comprendre, sans se référer, en premier lieu, à la longue histoire de luttes populaires en Amérique latine. La transformation sociale, aujourd'hui en cours en Amérique latine, s'inscrit en effet dans la continuité d'un seul processus d'émancipation, processus qui, pour certains auteurs, a plus de 500 années et commence avec la colonisation espagnole et la soumission de peuples indigènes. On peut accepter cette affirmation, quand on voit que, encore aujourd'hui, ces mêmes peuples indigènes participent activement dans la lutte pour l'émancipation.

Mais, plus près de nous, on peut affirmer sans hésitation que les idées du pouvoir populaire sont le résultat de l'expérience historique du continent dans le dernier demi-siècle. Cette expérience a profondément transformé l'Amérique latine, mais surtout elle a engendré et propulsé sur scène de nouveaux acteurs sociaux et politiques, les mouvements populaires qui constituent la base « matérielle » du pouvoir populaire. L'histoire récente explique aussi certaines particularités politiques et sociales. Les plus marquantes de ces particularités sont, d'une part le total discrédit et le rejet, au niveau populaire, des politiques néolibérales, et d'autre part, une composition des mouvements sociaux qui, malgré ses

similitudes avec ceux existant en Europe ou en Amérique du Nord, ont une radicalité politique différente.

Nous commencerons cette première partie par la description des bases matérielles du pouvoir populaire, ces nouveaux acteurs sociaux et leurs luttes, sans être en mesure néanmoins, dans les limites de notre exposé, d'aller au-delà de quelques références succinctes. Nous analyserons ensuite les idées que ces mêmes mouvements, leurs théoriciens et les théoriciens académiques ont développées à partir des luttes populaires. Nous nous intéresserons ainsi, aux idées, parfois anciennes, et aux intuitions, parfois originales, engendrées par ces luttes, qui ont servi, en même temps, à forger leur histoire. Nous allons essayer de comprendre comment ces idées sont apparues et comment elles ont évolué, se sont perfectionnées et se sont épurées, pour dessiner les contours de la vision non dogmatique des processus sociaux qui est à la base de la conception du pouvoir populaire. Nous analyserons de même la façon dont cette vision s'est enrichie systématiquement à travers des synthèses multiples avec l'héritage révolutionnaire universel, particulièrement celui du marxisme.

Il est logique, pour une pensée en pleine évolution, que ses sujets principaux de réflexion aient évolué tout au long de la période, en fonction justement de la situation du mouvement populaire. Ce mouvement est passé au début du siècle d'une période défensive, où l'essentiel était la protection de ses organisations pour contrer l'offensive dictatoriale et néolibérale, à une attitude nettement offensive. C'est à ce moment-là que le centre des préoccupations théoriques se déplace vers la construction d'un nouveau pouvoir, le pouvoir populaire, contre hégémonique et d'orientation anticapitaliste.

Nous aborderons dans le troisième chapitre de cette première partie, l'idée principale de la théorie du pouvoir populaire, la construction du pouvoir social du peuple. Une telle idée ne pouvait apparaître, de toute évidence, ni dans une situation de reflux des luttes populaires ni dans un contexte théoriquement vide. Les idées du pouvoir populaire s'inscrivent, au contraire, dans la continuation des pratiques et des élaborations théoriques anciennes et même classiques, réutilisées pour construire aujourd'hui ce qu'Emir Sader

appelle la troisième stratégie de la gauche en Amérique latine¹⁸ ou que d'autres, comme Raphael Correa le président de l'Équateur, qualifient de politique nécessaire pour faire face à un changement d'époque.

Finalement nous devons nous intéresser au but ultime qui se propose ce pouvoir, en commençant par réhabiliter l'idée d'utopie. En effet le pouvoir populaire considère qu'une vision utopique est nécessaire et même essentielle, pour une perspective de transformation sociale. Cette vision utopique a un contenu bien précis, le communisme. En tant qu'organisation égalitaire, démocratique et communautaire de la société, le communisme est l'horizon du pouvoir populaire. Mais, il n'est pas seulement l'horizon. Il est la source d'inspiration de la politique préfigurative qui considère que cet idéal doit commencer à être construit ici et maintenant. L'idée de politique préfigurative est sans doute l'élément le plus original de la construction du pouvoir populaire.

¹⁸ Emir Sader, *El nuevo topo. Los caminos de la izquierda latinoamericana*, Sociología y política. Serie pensar desde el sur (Buenos Aires: Siglo XXI editores/ CLACSO, 2009). Page 152 et suiv.

Chapitre 1

L'essor des mouvements sociaux en Amérique latine

Les racines historiques

Si effectivement l'Amérique latine se trouve, dans le début du XXI^e siècle, devant un changement d'époque on peut dire que ce changement est le fruit d'un long processus dont le début se situe, sans hésitation, dans l'échec des stratégies de lutte armée développées après la victoire de la révolution cubaine. L'histoire de cette période, qui commence dans les années 70, est l'histoire de la montée en puissance des mouvements sociaux.

Mais cette histoire est aussi celle qui permet de donner les premiers éléments de réponse à la question que se posent souvent les théoriciens, quand ils soulignent le caractère exceptionnel de la situation d'Amérique latine dans le monde actuel : pourquoi les plus radicaux de ces processus dans le continent se construisent-ils à contrecourant du contexte présent de triomphe (malgré ses crises) de la politique néolibérale et du capitalisme globalisé ? Pourquoi même ceux qui acceptent les politiques néolibérales essaient-ils d'atténuer leurs méfaits ? En somme, qu'est-ce qui détermine le caractère exceptionnel de la situation latino-américaine ?

Pour François Houtart, l'explication doit être cherchée, d'une part, dans les spécificités de l'histoire de l'insertion de l'Amérique latine dans le monde et, d'autre part, dans les politiques propres à cette partie de l'Amérique¹⁹.

¹⁹ François Houtart, « De la résistance aux alternatives en Amérique latine : un défi pour l'analyse sociale. » (CETRI, Mai 2008), <http://www.cetri.be/spip.php?article1091>.

Pour ce qui est de l'insertion dans l'économie mondiale, on peut mieux apprécier cette spécificité si on compare l'Amérique latine et l'Asie. On constate ainsi en Amérique latine un échec beaucoup plus rapide qu'en Asie du modèle de développement proposé par la CEPAL, un modèle qui s'est répandu dans le Tiers monde en tant que « modèle de Bandung ». Si, en Asie, de grands pays comme la Chine ou l'Inde ont réussi à l'appliquer pendant longtemps et sans conséquence catastrophique, cela n'a pas été le cas de l'Amérique latine. Dans ce continent, l'échec rapide de ce modèle a entraîné l'arrêt de la croissance, l'hyper inflation et les crises économiques qui ont ponctué les années 70. Cette conjoncture économique critique a ouvert les portes aux dictatures militaires qui se sont installées partout dans le continent et au Chili aux premières expériences d'application du modèle néolibéral défini par le consensus de Washington. Les séquelles de pauvreté et d'oppression provoquées par les politiques néolibérales ont, par conséquent, été précoces et ressenties en Amérique latine comme une véritable agression. Pour les pays asiatiques, par contre, quand leur tour est venu d'appliquer les mêmes politiques néolibérales, ceux-ci, mieux préparés par un développement économique autonome plus long et plus important, voient dans la libération du commerce mondial prônée par le néolibéralisme une véritable opportunité pour la suite de leur croissance.

La question revient donc à comprendre quelles sont les raisons de l'échec, en Amérique latine, des politiques de développement, un échec qui a provoqué l'inadaptation de ces économies à un marché mondial ouvert et les a projetées dans la crise. L'explication se trouve, selon Houtart, dans les différences structurelles du capitalisme périphérique de ces deux pôles, une différence qui découle de leurs histoires respectives. En Amérique latine il n'y a pas eu de véritables réformes agraires permettant de déconcentrer la possession de la terre (à l'exception du Mexique). Cette absence a entraîné une grande faiblesse de ses structures capitalistes et de ses bourgeoisies nationales, privées pour leur développement d'un véritable marché intérieur. L'Asie, au contraire, n'a pas connu le latifundium latino-américain et a été le théâtre de multiples révolutions paysannes, suivies de réformes agraires importantes qu'on développe la consommation et le marché paysan. Elle a trouvé ainsi, dès le départ, des bases plus solides pour un développement capitaliste.

Mais Houtart signale aussi de raisons politiques liées pour la plupart à la structure de possession de la terre : la longue tradition de révolutions sociales en Amérique latine. En

effet, depuis le début du XXe siècle et la révolution mexicaine, première révolution populaire victorieuse avant la révolution russe, l'Amérique latine a été le théâtre permanent de soulèvements sociaux, en général paysans, autour de la réforme agraire, mais aussi des ouvriers contre leurs conditions de travail, comme en Bolivie ou dans la Patagonie Argentine. Ces mouvements sont très méconnus en Europe où l'on préfère se gausser au sujet des coups d'État permanents et des régimes militaires, sans comprendre le rapport étroit qui existe entre ces ruptures institutionnelles et les explosions sociales à répétition dans le continent. Tous ces mouvements sociaux trouvent leur explication dans les structures sociales, héritées de la colonisation, responsables de la formation de sociétés qui sont, jusqu'aujourd'hui, les plus inégalitaires du monde. La pauvreté des masses rurales et urbaines latino-américaines et leur révolte ne datent certainement pas des politiques néolibérales, même si celles-ci les ont aggravées considérablement.

Malgré ces commotions sociales, on peut dire que l'Amérique latine a connu, à partir des années 30 et avant les théories de développement de la CEPAL, une période de relative stabilisation avec l'application de ce que Garretón²⁰ appelle la matrice sociopolitique classique des pays latino-américains. Il définit la matrice sociopolitique comme la forme selon laquelle les acteurs sociaux, en tant que tels, se constituent dans une société donnée et la façon dont s'établissent les rapports entre l'État et la société en question. Cette matrice s'appuyait en Amérique latine sur quatre piliers qui étaient : une certaine croissance économique, la modernisation, l'intégration sociale et l'autonomie nationale. Sur le plan politique, elle se manifestait par le compromis plus ou moins instable entre l'État, les partis politiques et les mouvements sociaux, accompagné souvent de différentes formes de populisme. Elle se caractérisait aussi par une certaine vision radicale du changement sociopolitique qui donnait une empreinte révolutionnaire même à des processus socio-démocrates, aux régimes populistes ou aux gouvernements anti-impérialistes qui défendaient la souveraineté nationale. Cette vision radicale conférait immédiatement aux actions collectives, aux grèves, aux insurrections, une importance politique qui constituait le point faible de cette matrice autant dans les périodes démocratiques que dans celles autoritaires. Elle provoquait ainsi, inmanquablement, une succession de cycles de coup d'État auxquels presque aucun pays n'échappait en Amérique latine.

²⁰ Manuel Antonio Garretón, "Movimientos sociales y procesos de democratización. Un marco analítico" (Excerpta No. 2, 1996), http://www.archivochile.com/Mov_sociales/Doc_gen/MSdocgen0010.pdf.

Dans l'évolution en Amérique latine de ces conflits sociaux, l'année 1959 qui voit le triomphe de la révolution cubaine est une date fondamentale. Elle a montré aux masses latino-américaines qu'il était possible, pour un mouvement populaire, en l'espèce de composition essentiellement paysanne, de s'emparer du pouvoir de l'État et de procéder à de véritables réformes telles que, justement, la réforme agraire. À l'origine relativement modérée et démocratique, cette révolution devient très rapidement, dans la mesure où elle arrive à survivre à l'agression des États-Unis, le symbole de la résistance à la puissance impériale dominante dans tout le continent.

La clé de sa réussite se trouve sans doute dans le fait que la révolution cubaine réunit, pour la première fois, en un seul mouvement, les deux principaux courants politiques du continent, le nationalisme anti-impérialiste qui avait été jusqu'alors le courant prédominant dans les insurrections latino-américaines, et les courants populaires ouvriers et paysans. Ces derniers, étaient souvent inspirés par un marxisme humaniste, qui depuis Marti jusqu'au Che Guevara en passant par Mariategui constituent la spécificité idéologique de l'Amérique latine et le signe particulier de la révolution cubaine.

L'exemple de Cuba et l'enthousiasme qu'il a suscité provoquèrent partout dans le continent, parmi les secteurs les plus radicalisés du mouvement ouvrier, étudiant et paysan, une vague de tentatives de construction d'une armée populaire à partir d'un noyau de militants armés, le « foco », qui devait servir de déclencheur à la révolution populaire. La stratégie de ces mouvements « foquistes » visait à défaire l'armée régulière, s'emparer du pouvoir de l'État et construire, à partir de ce pouvoir, une nouvelle société socialiste. Cette vague de mouvements de lutte armée, qui va des années 60 au début des années 70, coïncide, et cela n'est pas un hasard, avec l'épuisement simultané du modèle de développement national proposé par la CEPAL et celui de la matrice sociopolitique que nous venons d'évoquer. Il apparaît évident que ces modèles n'étaient plus fonctionnels avec les nouvelles orientations que commençait à prendre le capitalisme mondialisé. Ce capitalisme, durement frappé par une crise de stagnation et d'hyper inflation (aggravée par la flambée des prix du pétrole provoquée par les États-Unis pour asseoir leur domination à l'échelle planétaire), va se tourner, de plus en plus, vers les politiques néolibérales montantes.

Or, en pleine guerre froide, l'agitation sociale provoquée par la crise économique des années 70 en Amérique latine, jointe aux mouvements armés qui se développaient, fut ressentie comme une menace intolérable par les élites locales et par les intérêts stratégiques nord-américains dans le continent. La réponse, orchestrée par les États-Unis et relayée en premier lieu par les militaires brésiliens, fut la doctrine de la sécurité nationale, appliquée, presque sans exception, par toutes les armées du continent.

En application de cette doctrine et au nom de la défense de la patrie contre l'agression communiste, les forces armées déplacèrent les gouvernements civils et s'employèrent à détruire de façon systématique et physique tous les mouvements révolutionnaires. Mais surtout, elles en profitèrent pour terroriser et condamner au silence les éléments les plus radicaux du mouvement populaire, ouvrier, paysan ou étudiant. L'anéantissement de toute opposition populaire permit ainsi l'application de la nouvelle politique néolibérale, qui préconisait l'ouverture des économies latino-américaines au marché mondial et aux capitaux étrangers, ainsi que l'affaiblissement de l'État et des protections sociales existantes. Nous situons dans ces deux phénomènes, les dictatures de la sécurité nationale et l'application de politiques néolibérales, le point de départ d'une nouvelle période dans l'histoire des luttes d'émancipation en Amérique latine (et de l'élaboration théorique subséquente), une nouvelle époque qui mènera, 30 ans après, aux théories du pouvoir populaire.

L'ouverture des économies latino-américaines impulsée par les dictatures militaires, qui a continué sous les gouvernements de droite qui leur ont succédé, s'est traduite par une intégration accrue de l'Amérique latine au marché mondial et par des investissements importants du capital multinational, en particulier dans le secteur des matières premières et de l'agrobusiness. Cette ouverture généralisée des marchés, exigée par le consensus de Washington, fut largement appuyée et promue par les organisations financières internationales, FMI en tête. Elle commence dans le Chili de Pinochet pendant les années 70 et va s'étendre rapidement dans les années 80 et 90 à toute l'Amérique latine.

Or, l'application de cette politique ne tarde pas à produire ses conséquences habituelles : réduction drastique de la croissance économique, avec son corollaire d'augmentation sans précédent de la pauvreté, et une série de crises financières des États

du continent qui accentuent encore l'appauvrissement général. Simultanément, une politique de privatisation sauvage du patrimoine public donne lieu à une véritable piraterie de la part d'entreprises capitalistes des pays centraux, dont l'exemple emblématique, par le niveau de corruption atteint, est l'Argentine de Menen, dans les années 90.

Les conséquences sociales et politiques de cette situation n'ont pas tardé, non plus, à se manifester dans toute leur ampleur. Malgré le fait que les forces politiques de la transformation avaient été sérieusement démantelées par la répression, les résistances aux gouvernements dictatoriaux, et surtout à leurs politiques socio-économiques, ne cessèrent de se développer et de croître. En Amérique latine, à peine deux décennies de politiques néolibérales ont suffi, pour que les peuples expriment violemment son mécontentement devant leurs conséquences : surexploitation des travailleurs, perte des droits sociaux, précarisation de toutes les formes de travail et de vie, exclusion de larges secteurs sociaux, différentes formes d'oppression culturelle (et même de véritables génocides culturels comme celui des Indiens de l'Amazonie, chassés de ses terres ancestrales par la déforestation), corruption à tous les niveaux, dégradation de la dignité d'une partie croissante de la société maintenue à peine au-dessus des limites de survie par une politique d'assistance et de contrôle social, criminalisation et poursuites judiciaires de la misère, tout cela accompagné du saccage et la dévastation du milieu naturel contaminé par l'agrobusiness et les industries extractives.

À cette situation, catastrophique pour les masses populaires, s'ajoute un phénomène politique, conséquence non voulue ni prévue de la féroce répression des dictatures militaires. L'interdiction des partis politiques de gauche (et souvent de tous les partis politiques) a entraîné la dispersion des militants ayant survécu à la répression, des militants qui se sont retrouvés à continuer la lutte au sein des organisations sociales épargnées par la répression. Ils ont eu ainsi l'opportunité d'apporter à ces organisations leur expérience politique et ils ont acquis, en même temps, du fait de cette expérience, une perspective nouvelle sur le chemin de la transformation sociale. Ce double phénomène, socio-économique et politique, a propulsé à l'avant de la scène les grands acteurs du début du siècle en Amérique latine, les

mouvements sociaux populaires²¹ qui deviendront une clé fondamentale pour comprendre l'histoire récente de l'Amérique latine.

Anciens et nouveaux mouvements sociaux

Les anciens mouvements. Indigènes, paysans, ouvriers et étudiants

En abordant le sujet des mouvements sociaux en Amérique latine une rapide description, non exhaustive, de ses principaux composants s'impose. Nous ferons référence donc, en premier lieu, à ceux qui apparaissent aux yeux des Européens comme les plus incompréhensibles et les plus originaux, ceux des peuples profonds ou originaires. Ces mouvements font partie, de toute évidence, des « anciens » même si parfois, aux yeux européens, ils peuvent présenter un air de nouveauté quand ils apparaissent aujourd'hui, comme le mouvement zapatiste, en pleine lumière.

Depuis la conquête espagnole et le génocide qui s'ensuivit, contrairement à l'historiographie officielle, la résistance de ces peuples n'a jamais cessé. La preuve la plus éclatante est la persistance, dans la région andine, siège des civilisations indigènes les plus développées, des formes de vie communautaire, une langue et une culture propres, conservées malgré toutes les tentatives « civilisatrices ». Les peuples originaires, comme tous les peuples colonisés, ont résisté, pendant cinq siècles, avec une certaine réussite (en tout cas culturelle), à toutes les tentatives d'assimilation et d'acculturation.

Ces mouvements indigènes furent néanmoins peu concernés par le mouvement révolutionnaire des années 60 et 70 du dernier siècle en Amérique latine. L'explication de ce phénomène se trouve, selon Garcia Linera²² dans une faible pénétration du marxisme dans les luttes indigènes et populaires au XXe siècle, au moment où le marxisme était, après la révolution cubaine, l'idéologie dominante dans les mouvements révolutionnaires. À cette première raison s'ajoute le fait que le nationalisme anti-impérialiste développé par les mouvements révolutionnaires était très éloigné de leurs propres préoccupations nationales.

²¹ L'objectif de ce texte n'est pas de proposer une revue complète de la littérature sur les mouvements sociaux et l'action collective depuis les années 1960 ce que dépasserait largement le cadre de notre travail. C'est pourquoi ne sont cités, dans les notes suivantes, que quelques auteurs ou travaux marquants, sans aucune prétention d'exhaustivité. Les références proposées ici, ainsi que les brèves évocations des thématiques de recherche, ne constituent donc que des indications allusives.

²² Álvaro García Linera, "Marxismo e Indianismo," *Tareas CELA. Panama*, no. 130 (Septembre 2008): 107/120.

La faible pénétration du marxisme s'explique à son tour, toujours selon Garcia Linera, en premier lieu par la vision linéaire et téléologique du marxisme traditionnel pour lequel la structure sociale des peuples indigènes n'était pas capitaliste. Ces peuples ne pouvaient donc rien apporter à la lutte pour le socialisme et pouvaient même constituer un obstacle rétrograde. D'ailleurs, la conviction selon laquelle tous les indigènes étaient des paysans les faisait automatiquement rentrer dans la catégorie des petits bourgeois. Il s'ensuivait que les indigènes, en tant que propriétaires des moyens de production, étaient des groupes politiquement peu fiables. En même temps, leurs structures communautaires les rendaient suspects d'archaïsme : pour le marxisme traditionnel, la communauté se situait aux origines de l'histoire ou, à la rigueur, dans le futur de la société communiste. Elle n'était pas une réalité du présent, malgré le fait que Marx ait consacré aux communes russes, dans les dernières années de sa vie, d'importants travaux. Ce marxisme était ainsi incapable de voir le potentiel anti-capitaliste que renfermaient les forces associatives des communautés indigènes. D'ailleurs, le marxisme latino-américain, souvent inspiré par la *diamat* (à la seule exception de quelques personnages comme Mariategui), s'intéressait très peu aux identités culturelles et à la diversité linguistique du continent et ne considérait pas à leur juste valeur les composants culturels, idéologiques et symboliques toujours présents dans la construction des classes sociales. Il ne comprenait pas, non plus, quel était dans le continent le véritable détonateur des soulèvements populaires : l'indignation morale devant les vexations des autorités et des puissants.

L'incompréhension est arrivée au point que les premières manifestations d'identité culturelle, de mobilisation politique et d'autogouvernement indigène, en Bolivie ou en Équateur se sont déroulés, parfois, contre la gauche marxiste latino-américaine. Ce n'est qu'à partir des années 60/70 et l'apparition d'une véritable intellectualité indigène que le mouvement des peuples originaires commence, à partir de ses propres ressources, à produire une réelle théorie révolutionnaire. Cette théorie s'intéresse surtout à deux aspects spécifiques de ces mouvements sociaux, la domination coloniale et l'État raciste. Le corollaire logique de leurs revendications sur ces deux sujets sera la demande d'émancipation de leurs nations par rapport à des États qu'ils considèrent comme les successeurs de la colonisation espagnole.

Rapidement, dans ce mouvement indigène, deux courants se font jour, un courant radical, indianiste, qui refuse toute alliance avec les forces progressistes et un autre, appelé en Bolivie le courant « katariste », qui entre en relation avec le syndicalisme paysan et travaille à l'intérieur de ses organisations. Au même moment, les différents mouvements indigènes tentent de s'unifier sur l'ensemble de l'Amérique latine. La première manifestation de ce phénomène a été la protestation continentale, en 1992, contre les tentatives de célébrer les 500 années de la découverte et de la conquête de l'Amérique²³.

Même si elle n'atteint pas immédiatement l'objectif d'articuler les luttes des indigènes avec celle de travailleurs non indigènes, l'action de ces mouvements ouvre une nouvelle période de mobilisation, d'un genre différent, des peuples originaires d'Amérique latine. Les principales revendications sont maintenant l'autonomie, le contrôle des ressources de leur territoire, la reconnaissance de leur spécificité et la solidarité de la nation pour résoudre les problèmes basiques de leur vie. Cet ensemble de revendications exige la création d'un État multinational comme c'est le cas de celui proclamé en Bolivie, ainsi que des demandes de construction d'une société démocratique, sans discriminations, humainement soutenable et dans laquelle la dignité de tous soit respectée. La dignité est pour le mouvement indigène du Chiapas au Mexique, une revendication fondamentale.

Le mouvement indigène est donc essentiellement un mouvement de revendication culturelle, mais d'une culture fortement influencée par le syncrétisme religieux qui caractérise depuis toujours les communautés indiennes des Andes où les dieux ancestraux et les saints chrétiens se mélangent sans conflit. Cela explique l'influence de la théologie de la libération sur ces communautés. Mais, élément encore plus important, les mouvements indigènes proposent une nouvelle sensibilité culturelle populaire : ils défendent l'idée d'un mouvement populaire et d'un peuple social comme articulation de la diversité et non comme unité par homogénéisation. Cette affirmation est, à notre avis, leur principale contribution à une nouvelle façon de concevoir l'unité populaire et une des idées importantes du pouvoir populaire sur la construction de l'hégémonie. Elle suppose que la participation à une œuvre collective, sans éluder les différences, n'est pas, comme on pourrait le penser dans une première approche, une faiblesse, mais une force pour l'organisation du peuple. Mais aussi, l'utopie indigène, qui revendique le caractère

²³ Au sujet de laquelle on trouve des multiples travaux dans le site : <http://indigena.nodo50.org/links.htm>

stratégique des racines sociales et de la mémoire des luttes de leurs ancêtres, ajoute un sens différent à la lutte pour la terre telle que la conçoit le mouvement paysan. Les peuples originaires ne cherchent pas une réforme agraire pour créer de nouveaux propriétaires privés, mais la reconnaissance de la terre comme racine et fondement, la Pacha Mama.

Cette lutte pour la terre est justement le point d'articulation du mouvement indigène avec le mouvement historique des paysans d'Amérique latine pour la réforme agraire, une lutte qui a été, on l'a vu, une constante dans la région. Elle est fondée, historiquement, dans l'injustice sociale du latifundium, conséquence de l'expropriation des peuples indigènes et de la précarité endémique des petits propriétaires. Or, malgré des multiples luttes, l'injustice sociale de la propriété seigneuriale de la terre n'a jamais été éradiquée lors des processus de modernisation capitaliste du continent, la réforme agraire étant toujours restée l'objectif inatteignable des paysans latino-américains. La révolution cubaine, le gouvernement de l'union populaire d'Allende au Chili ou les mouvements révolutionnaires en Amérique centrale dans les années 80 sont autant des mouvements anti-impérialistes que des épisodes de cette lutte pour la terre. Aujourd'hui encore, la réforme agraire est la bannière d'un des plus importants mouvements sociaux du continent, celui de Sans Terre, au Brésil.

La mondialisation et la réussite de la politique néolibérale, sont venues encore aggraver la situation, déjà critique, des paysans sans terre. La globalisation néolibérale non seulement a précarisé et divisé l'ensemble des travailleurs, elle a aussi transformé profondément la géographie physique et humaine des pays latino-américains. Les petits et moyens agriculteurs sont de plus en plus marginalisés par les grandes multinationales de l'agro-industrie (bois, fruits et céréales essentiellement) orientées vers l'exportation. Elles les concurrencent pour la possession de la terre, étendant ainsi à tout le continent une réalité très ancienne en Amérique centrale. En même temps, une industrie touristique en plein essor transforme le milieu rural en zones de loisirs, la libre commercialisation de la terre favorisant logiquement son appropriation par le grand capital. À cela s'ajoute, plus récemment, l'exploitation pétrolière ou gazière ou encore l'exploitation minière à ciel ouvert.

Cet ensemble de phénomènes provoque la disparition accélérée de la population paysanne, obligée à une migration non voulue, suivie de la prolétarianisation ou de la pure marginalisation des populations ainsi déplacées et d'une subordination accrue au marché

capitaliste. Dans ces conditions il n'est pas étonnant que la résistance des masses paysannes à ce processus aille au-delà de la simple revendication socio-économique et considère la terre de façon similaire au mouvement indigène, comme racine de la vie et non simplement comme possession mercantile. La position des paysans dans leur lutte pour la terre s'éloigne par conséquent, de plus en plus, des idées de création d'un capitalisme agraire de petits propriétaires, comme ce fut le cas dans les pays centraux. Pour les paysans latino-américains il ne s'agit pas d'exploiter la terre, mais de la travailler, de la préserver et de produire à travers ce travail de véritables êtres humains.

Leurs convictions se sont développées, certainement, sous l'influence du mouvement indigène, d'où viennent une part parfois importante de ses effectifs, mais aussi des idées communautaires de la théologie de la libération, très influente dans le mouvement paysan, et encore plus récemment sous l'inspiration de l'écologisme radical. Stimulés par ces courants de pensée, les mouvements paysans revendiquent la terre comme source de culture et de vie et non comme support d'exploitation. Le projet des paysans est clairement aujourd'hui un projet alternatif émanant de dépossédés. Il constitue une utopie indispensable non seulement pour la vie des paysans, mais pour la survie d'une population planétaire en pleine croissance.

On peut situer aussi, parmi les « anciens » mouvements sociaux, les mouvements ouvriers, dont les origines remontent en Amérique latine à la fin du XIXe siècle et le mouvement étudiant qui commence à participer activement à la vie politique latino-américaine après la réforme universitaire de 1918. Ces deux mouvements ont été, pendant longtemps, les forces principales des luttes populaires. Leur rôle comme protagonistes centraux s'est prolongé jusqu'aux dictatures militaires des années 70 dont ils ont été les principales victimes.

Néanmoins, ces « vieux » mouvements, même écrasés, ne se sont pas pour autant complètement effacés, même si, après la période dictatoriale, les mouvements ouvriers en particulier, se sont de plus en plus repliés sur la défense corporatiste et ont pris des orientations souvent réformistes. D'ailleurs, si le caractère révolutionnaire distingue les nouveaux mouvements sociaux en Amérique latine de leurs homologues du premier monde, il le doit pour beaucoup à la longue tradition de lutte d'une classe ouvrière, pourtant

nettement minoritaire dans les pays de la région. Cette tradition de lutte de classes n'a pas eu de difficulté à s'insérer dans les nouveaux mouvements sociaux, dans la mesure où les secteurs sociaux en procès d'exclusion et de progressive marginalité, ouvriers, travailleurs ruraux ou indigènes pauvres ont souvent accueilli d'anciens ouvriers mis au chômage.

Les mouvements étudiants, profondément réorganisés, ont aussi joué un rôle important dans la défaite des dictatures de la sécurité nationale. Mais si leur activité s'est maintenue après, dans la période démocratique, elle n'a pas atteint à nouveau la centralité qu'était la sienne dans la période précédente.

Les nouveaux mouvements sociaux

Pour certains auteurs, dont Hélio Gallardo²⁴, on peut trouver la matrice latino-américaine de ces nouveaux mouvements sociaux dans les années 60 avec l'apparition des mouvements radicaux des étudiants, un féminisme de nouveau type lié au développement de la contraception et les premières manifestations d'un écologisme radical. C'est à cette époque aussi qu'on commence à parler de ce genre de mouvements comme des nouveaux acteurs sociaux, nouveaux de par leur caractère et leurs différences par rapport au mouvement ouvrier, le « vieux » mouvement qui était considéré jusqu'alors comme le seul mouvement social légitime, avec vocation de transformation sociale. Or, la véritable importance de ces nouveaux mouvements commence réellement à se manifester à l'époque des dictatures militaires. En effet, pendant longtemps, l'existence et les activités de ces mouvements restent relativement méconnues, exception faite du mouvement étudiant. Par contre, à l'époque des dictatures militaires ce sont ces nouveaux mouvements qui vont prendre la relève des mouvements historiques, ouvriers et étudiants, obligés de s'effacer.

Mais, ces nouveaux mouvements sociaux ne prennent pas leur élan seulement en Amérique latine. L'ensemble des transformations, qu'on peut définir génériquement comme l'état actuel du développement capitaliste, explique leur apparition, à la même époque, autant dans le capitalisme central que dans celui de la périphérie latino-américaine. On parle, dans les deux cas, de nouveaux mouvements sociaux, une terminologie qu'il faut préciser

²⁴ Hélio Gallardo, "Nuevos actores sociales en América latina." [Pensar América Latina, 2006], heliogallardo-americalatina.info/index2.php?option=com_content&task=view&id=23&pop=1&page=6.

faute de quoi on s'expose, comme le dit Hernan Ouviaña²⁵, à une double méprise. On doit d'abord démystifier leur caractère de nouveauté. Toute l'histoire des sociétés modernes est une histoire de mouvements sociaux dont le mouvement ouvrier n'est qu'un exemple parmi d'autres. D'autre part, les nouveaux mouvements sociaux en Amérique latine ont des différences assez importantes, même s'ils empruntent parfois les thèmes et même les revendications de ceux du pays du Nord qu'on connaît, sous le même nom.

L'essentiel de leurs similitudes est énuméré par Camille Goirand :

(...) autant dans le monde occidental qu'en Amérique latine, à partir des années 1970, l'action collective contestataire a présenté des spécificités comparables, liées à une organisation souvent fragmentaire, territorialisée et associative. Ainsi la contestation portée par les mouvements sociaux « nouveaux » s'est-elle le plus souvent construite hors des espaces traditionnels de la mobilisation, notamment ceux du travail, ici comme là-bas²⁶.

Nous partageons ces considérations pour ce qui concerne les principales caractéristiques et le champ d'action de ces mouvements. Nous pensons d'ailleurs que l'essentiel de ces coïncidences est le résultat de l'application, partout dans le monde, d'une même politique. L'émergence de formes originales de protestation des nouveaux mouvements sociaux est, à notre avis, autant dans le Nord que dans le Sud, la conséquence d'une nouvelle structure socio-économique qui se met progressivement en place avec la politique néolibérale. C'est aussi l'explication que développe C. Offe²⁷.

Pour lui on ne peut pas réduire l'explication de l'apparition des nouveaux mouvements sociaux, comme on a souvent le fait, au blocage des voies politiques. Les transformations du système et leurs répercussions sur les groupes subordonnés constituent, selon lui, une explication plus pertinente :

D'une part, les effets secondaires négatifs de la rationalité économique-politique en vigueur ne sont plus concentrés et spécifiques à une classe, mais sont au contraire dispersés dans le temps et l'espace, de telle sorte qu'ils affectent virtuellement l'ensemble des

²⁵ Hernán Ouviaña, "Zapatistas, Piqueteros Y Sin Tierra. Nuevas Radicalidades Políticas En América Latina," *Imprecor*, consulté le 9 avril 2011,

<http://www.inprecor.org.br/inprecor/index.php?option=content&task=view&id=180&Itemid=54>.

²⁶ Camille Goirand, « Penser Les Mouvements Sociaux d'Amérique Latine, » *Revue Française de Science Politique* 60, no. 3 [2010] : 445, doi:10.3917/rfsp.603.0445. Page 447.

²⁷ Claus Offe, *Les démocraties modernes à l'épreuve*, textes réunis et présentés par Didier Le Saout et Yves Sintomer, Logiques sociales (Paris Montréal: l'Harmattan, 1997).

membres de la société²⁸ par toute une série de biais (aspect « *d'élargissement* »). D'autre part, les méthodes de domination et de contrôle social connaissent une mutation qualitative qui les rend plus universels et plus incontournables, affectant et disloquant des sphères de la vie qui étaient jusque-là restées en dehors du domaine du contrôle social rationnel et explicite (aspect « *d'approfondissement* »). Enfin, les institutions politiques et économiques qui gouvernent conjointement la rationalité de la production et celle du contrôle social ont perdu toute capacité d'autocorrection et d'autolimitation ; elles sont irrémédiablement prises dans un cercle vicieux qui ne peut être brisé que de l'extérieur des institutions politiques officielles (aspect « *d'irréversibilité* »)²⁹.

La description d'Offe reflète justement les effets d'un capitalisme mondialisé au moment où le salariat devient la condition prédominante partout dans le monde. Les politiques néolibérales appliquées dans les économies modernes donnent au système une nouvelle capacité pour déplacer les conflits en faisant retomber les coûts sur des acteurs extérieurs à son noyau capitaliste. Elles provoquent aussi, en cas d'échec ou quand le système n'arrive pas à externaliser ses coûts, tous genres de catastrophes. Cela explique les difficultés croissantes que rencontrent les mouvements révolutionnaires pour définir un conflit de classe particulier en tant que conflit central, contrairement à ce qui se passait au XIXe siècle avec le mouvement ouvrier. Mais aussi, le caractère catastrophique de l'évolution du système fait que les thèmes et les préoccupations majeures de nouveaux mouvements sociaux convergent vers l'idée que la vie elle-même ou, en tous cas les standards minimaux d'une vie acceptable sont menacés par la logique de la rationalité capitaliste et l'incapacité de ses institutions à faire face à ses échecs. L'idée d'un système capitaliste mettant en cause le fondement même de la vie sur la terre devient d'ailleurs de plus en plus le sujet central des théories politiques radicales en Amérique latine.

Cette nouvelle structure se caractérise, dans le Nord et dans le Sud, par la désindustrialisation et la perte des droits collectifs, essentiellement liés au monde du travail, une situation nouvelle qui oblige à déplacer les protestations qui se développaient par le passé dans l'espace du travail, vers des pratiques de type territorial. Les revendications, elles aussi, changent de nature. Les nouvelles revendications concernent maintenant le logement, la nourriture, l'écologie, le service public, les droits de l'homme ou la récupération des

²⁸ C'est nous qui soulignons.

²⁹ Offe, *Les démocraties modernes à l'épreuve*. Page 114.

valeurs traditionnelles. Les résistances au nouveau système se développent, en somme, sur tous les terrains où les hommes sont aujourd’hui gravement affectés par la mondialisation capitaliste néolibérale.

En même temps, la réduction drastique de l’intervention de l’État sur le terrain social diminue le rôle des partis politiques établis, quelle que soit leur orientation, du fait de l’affaiblissement de leur capacité de médiation dans les rapports entre l’État et la société. Les partis politiques, victimes de la réduction de l’État, deviennent de plus en plus incompetents pour donner des réponses à tout problème qui se pose en termes de problème public ou communautaire. Les nouveaux mouvements sociaux sont amenés souvent à prendre leur place et se présentent ainsi comme la réponse sociale à l’inefficacité du politique.

Ils expriment donc, d’une certaine façon, la méfiance de la société envers les partis et spécialement par rapport à l’État, en tant que voie de satisfaction des demandes ou de résolution des conflits. Logiquement, à partir de cette méfiance, ils sont souvent réticents à participer dans la lutte pour le pouvoir étatique, ce qui ne signifie pas pour autant qu’ils soient apolitiques.

La légitimité de la démocratie représentative est ainsi profondément sapée. Les nouveaux mouvements sociaux la considèrent comme une démocratie purement formelle qui ne sert qu’à masquer la réalité omniprésente d’une domination qu’on retrouve à tous les niveaux, y compris comme le dit Michel Vakaloulis, dans le propre imaginaire social :

Le concept de mouvement social fait plutôt référence à un ensemble changeant de relations sociales de protestation qui apparaissent au sein du capitalisme contemporain (...). Leur origine commune, s’il en existe une, se trouve dans le fait que certains groupes sociaux dominés rentrent en conflit, de façon directe ou indirecte, avec la matérialité des relations de pouvoir et de domination, mais aussi avec un imaginaire social entièrement marqué par la dynamique de la valorisation/dévalorisation³⁰.

³⁰ Michel Vakaloulis, “Antagonismo social y acción colectiva,” *Colección OSAL*, no. 02 (Septembre 2000): 158/164. Page 160.

Claus Offe énumère pour sa part, dans un texte devenu classique³¹, les principales caractéristiques de ces mouvements, des caractéristiques qu'on retrouve autant dans les nouveaux mouvements sociaux des pays centraux, que chez leurs homologues latino-américains.

Ces caractéristiques concernent quatre éléments principaux : leur champ d'action, leurs acteurs, leurs thèmes et leurs pratiques institutionnelles. Pour ce qui est de leur champ d'action, Offe affirme, en premier lieu, que « Le terrain d'action de ces nouveaux mouvements est un *terrain politique non institutionnel*, qui n'est pas pris en compte par les doctrines et les pratiques de la démocratie libérale et de l'État-providence »³², une idée très importante, comme on le verra, pour le pouvoir populaire.

Quant aux thèmes dominants des nouveaux mouvements sociaux, il soutient qu'ils se réfèrent à tout ce qui touche aux territoires (physique), aux terrains d'action ou aux « mondes vécus » tels que le corps, la santé et l'identité sexuelle, le voisinage, la ville et l'environnement physique, les identités et les traditions culturelles, ethniques, nationales et linguistiques et les conditions physiques de la vie et la survie de l'humanité en général. Il s'agit de thèmes ayant des racines communes avec un certain nombre de *valeurs* dont les plus importantes sont l'autonomie et l'identité ainsi que leurs corrélats, la décentralisation, l'autogouvernement, le travail autonome et l'opposition à la dépendance, la manipulation ou la bureaucratisation. En somme, toutes les valeurs qui seront aussi fermement revendiquées par le pouvoir populaire.

Mais sans doute, selon Offe, l'élément le plus caractéristique de ces mouvements est leur mode d'action. Il tend, dans leur fonctionnement interne, à l'effacement des distinctions hiérarchiques, du genre base/direction et dans son action externe, à préférer nettement les « manifestations et autres formes d'action ayant recours à la présence physique des gens »³³, c'est-à-dire des méthodes d'action directe. Ces modes d'action accentuent à leur tour le caractère non négociable de leurs revendications dans la mesure où les nouveaux mouvements n'ont, en principe, rien à offrir en échange de la satisfaction de leurs demandes. Ils revendiquent donc une sphère particulière d'action, celle de la

³¹ Offe, *Les démocraties modernes à l'épreuve*.

³² Ibid. Page 103.

³³ Ibid. Page 104.

politique au sein de la société civile (ou plus précisément en dehors de la politique institutionnelle).

Finalement, la caractéristique commune aux acteurs de ces mouvements est qu'ils ne se définissent pas en fonction des codes politiques ou sociaux établis tels que gauche/droite ou classe ouvrière/classe moyenne, mais par des catégories dérivées de leurs revendications, par exemple celle du genre.

Les mouvements sociaux en Amérique latine

Si ces coïncidences entre les mouvements du Nord et du Sud ont permis l'existence d'espaces de coordination tels que les forums sociaux mondiaux de Porto Alegre, il existe, on l'a dit, des spécificités des mouvements sociaux en Amérique latine. Elles expliquent pourquoi, contrairement à leur relative absence du terrain politique au Nord, ils sont devenus, en Amérique latine, la basse sociale à partir de laquelle ils se proposent de développer une stratégie de pouvoir populaire.

La première différence, et peut-être la plus déterminante, concerne leur composition sociale. Les mouvements féministes, écologistes, pacifistes ou anti-globalisation sont, en général, dans les pays centraux un phénomène de classes moyennes. En Amérique latine, au contraire, ils sont presque toujours, comme le dit Houtart, le produit « d'une rébellion depuis les marges »³⁴. Les exclus, les chômeurs, les indigènes ou les paysans, souvent avec une éducation formelle réduite sont en Amérique latine les principaux protagonistes de ces mouvements.

Cette différence est décisive pour expliquer leurs particularités dans la mesure où elle induit d'autres différences importantes. En effet, de par leur composition, ces mouvements ont des rapports beaucoup plus étroits avec des traditions séculaires de lutte et un caractère plus complexe. Ils témoignent aussi d'un scepticisme beaucoup plus fort, même s'il est parfois contradictoire, à l'égard des institutions représentatives. Mais encore, par leur composition populaire, ils portent un intérêt accru, du fait de leurs besoins, au développement des nouveaux rapports sociaux et de production dans leur vie quotidienne. Les revendications de ces mouvements sont donc, en Amérique latine, plus concrètes et

³⁴ Houtart, « De la résistance aux alternatives en Amérique latine : un défi pour l'analyse sociale. » Page 3.

matérielles, même si ces derniers ne négligent pas les revendications de dignité, de respect, de refus des discriminations ou de participation dans les décisions qui les concernent. Mais le contenu matériel des revendications reste, presque toujours, le facteur structurant essentiel en particulier lors des grands moments de mobilisation.

Leur composition sociale différente, leur fusion avec d'anciennes traditions de révolte et le caractère plutôt matériel des revendications ont donné ainsi aux nouveaux mouvements sociaux en Amérique latine, une radicalité particulière. Cette radicalité va se refléter logiquement dans les théories de transformation sociale qui vont se développer à partir de leurs expériences. Mais aussi, nous l'avons déjà évoqué, leur politisation vient, paradoxalement, de la défaite et de la disparition des organisations politiques de gauche. Il est symptomatique que les processus les plus radicaux en Amérique latine aujourd'hui, ceux du Venezuela et de la Bolivie, impulsés par les mouvements sociaux, s'accompagnent d'une faiblesse notoire des partis de gauche traditionnels. À l'inverse, dans les pays où les partis de gauche ont réussi à se maintenir à travers les dictatures militaires et même ensuite à accéder au pouvoir, la faiblesse des mouvements sociaux est plus importante. Nous pensons au cas emblématique de l'Uruguay avec le « Frente Amplio », un pays où les mouvements sociaux restent, jusqu'aujourd'hui, relativement faibles et leur processus d'organisation embryonnaire.

Si l'on rentre plus concrètement dans les différents mouvements sociaux existants, on constate que celui qui connaît le développement le plus important dans la dernière décennie est l'écologie radicale. Elle est radicale parce qu'elle ne se limite pas à signaler et à dénoncer la dégradation des milieux naturels, mais elle s'attache à comprendre les mécanismes qui la produisent et à concevoir des alternatives. Cette écologie, qui conçoit la nature comme une totalité, est violemment opposée à une raison instrumentale qui prétend la manipuler de façon fragmentaire. Pour elle, il est essentiel d'établir un rapport entre le milieu naturel et le milieu social en tant que systèmes formant une totalité unique, une démarche qui suppose d'assumer les rapports étroits existants entre les processus micro et macro sociaux et de montrer que la lutte écologique n'a, contrairement à ce que laisse croire le système dominant, aucune extériorité possible. Sans la lutte pour l'écologie, aucune existence humaine n'est viable.

Vue sous cet angle, la lutte écologiste appartient à une autre lutte libératrice plus générale de défense de la vie. Elle rejoint, par ce biais, les principes de l'éthique de la libération d'Enrique Dussel, pour qui :

Celui qui agit éthiquement suppose a priori et toujours en acte les exigences (obligations, devoirs éthiques) de la reproduction et le développement auto responsable de la vie du sujet humain (...)³⁵

Ainsi, la lutte écologique est, au-delà des rapports évidents qu'elle entretient avec le mouvement paysan et indigène, par son contenu éthique, un des principaux moteurs de mobilisation des classes moyennes.

Mais encore, au-delà de la conservation de la nature, l'écologie radicale s'achemine, comme le soutient Gallardo, vers :

(...) la production politique et culturelle de l'espèce humaine, niée aujourd'hui par la fragmentation et les emprises ethniques et socioculturelles. Il a toujours existé dans l'histoire une seule espèce biologique, mais divisée par la guerre, la méfiance, les haines et la cupidité. S'engager radicalement dans la production éthique, politique et culturelle de l'espèce humaine (ce qui doit être une œuvre collective et ouverte) est le défi décisif du XXIe siècle³⁶.

Au-delà des mouvements plus ou moins en relation avec la terre et le territoire, s'étend le vaste champ de mouvements socioculturels, dont les plus importants sont le féminisme, les mouvements de défense des droits de l'homme et pour la démocratisation de la société ainsi que les mouvements religieux anti idolâtriques issus de la théologie la libération. Cette énumération étant loin d'être exhaustive, on trouve aussi différents mouvements qui cherchent à développer des organisations économiques alternatives, depuis le classique mouvement coopératif jusqu'aux nombreuses formes de l'économie populaire, comme celle des usines récupérées ou les tentatives de développement d'une véritable économie sociale. Il ne faut pas oublier non plus les innombrables mouvements de résistance et de luttes culturelles, liés autant à l'éducation populaire qu'à la construction d'une culture et d'une communication alternatives.

³⁵ Enrique Dussel, *La Ética de la Liberación* (México: Universidad Autónoma del Estado de México, 1998). Page 12.

³⁶ Helio Gallardo, "El fundamento social de la esperanza" (Pensar América Latina, 2000), http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=44&Itemid=12. Page 6/9.

L'importance de mouvements culturels est bien marquée par Cieza :

la culture et le dernier refuge pour faire de la politique des masses quand les chemins de la revendication sont bloqués. L'acte culturel à lui-même et une expérience collective qu'on rêve, on projette, on exécute et permet par la suite de faire des bilans, à l'égal que l'action revendicative. Ces différents c'était la victoire ou la défaite de l'acte culturel résulte beaucoup plus de ses propres forces et permet de cumuler des victoires qui confortent des groupes et des espaces plus larges, en condition très adverses.³⁷

Il serait parfaitement prétentieux, en vue de cette diversité, de proposer des descriptions précises de chacun de ces mouvements. Nous devons donc limiter notre analyse aux mouvements qui ont un caractère plus massif ou qui ont eu le plus d'impact sur les idées de pouvoir populaire, en commençant par le féminisme.

Le féminisme d'un nouveau type des mouvements féministes en Amérique latine ne s'appuie pas sur la revendication de l'égalité, mais sur celle de la légitimité, pour la femme, d'être différente. Cette position, exprimée simplement, signifie la possibilité de revendiquer la condition féminine sans être pour autant inférieure, dominée ou discriminée. Cette revendication de la différence, d'une identité propre, comme c'est le cas pour le mouvement indigène, va bien au-delà de la pure revendication féministe. Elle va surtout à l'encontre du faux universalisme de la modernité, conçu comme homogénéisation, en revendiquant les racines particulières de chaque expérience humaine et la gestion nécessairement différenciée et respectueuse de ces expériences. Cette revendication du respect de la différence est une partie essentielle de la conception moderne de l'émancipation proposée, autant pour le féminisme que par le pouvoir populaire.

Certes, la revendication de libération des féministes latino-américains est, comme partout dans le monde, en rapport avec la domination masculine et patriarcale qui se concentre dans l'institution familiale, mais aussi dans d'autres institutions et logiques sociales. Néanmoins, cette revendication, spécifiquement féministe, présente en Amérique latine une autre particularité. La femme latino-américaine des classes populaires a été depuis longtemps profondément engagée, autant dans la lutte contre les régimes de la

³⁷ Guillermo Cieza, *Borradores sobre la lucha popular y la organización*, 1a ed. (Avellaneda: Manuel Suárez Editor, 2006). Page 95.

sécurité nationale (dont les « Mères de la place de Mai » sont le paradigme), que contre l'exclusion provoquée par les politiques néolibérales. Ce sont essentiellement des femmes qu'on retrouve dans les quartiers, les écoles et dans tous les fronts de la résistance sociale. Elles ont appris ainsi à réunir, de façon constructive, les luttes contre les politiques du pouvoir qui affectent les familles avec l'auto-estime produite par une nouvelle condition et une nouvelle identité. Les femmes des classes populaires sont autant militantes et citoyennes que mères et épouses, mais surtout, elles sont des personnalités autonomes qui dépassent ainsi un certain antagonisme traditionnel entre les luttes sociales et les luttes des genres. Elles apportent en même temps, aux luttes sociales, une connaissance supplémentaire sur les mécanismes de domination, celle de la domination masculine et patriarcale.

Certains mouvements sociaux, qui se caractérisent par l'appartenance chrétienne de leurs membres, sont aussi importants, surtout pour leur influence idéologique. C'est le cas des communautés chrétiennes de base, communauté de réflexion et d'action en faveur des groupes exploités et opprimés, très important à l'époque des dictatures. Pour les théologiens de la libération, qui depuis leur origine se sont appuyés sur ces communautés, un des aspects les plus négatifs de la modernité urbano-industrielle en Amérique latine est la destruction des liens communautaires traditionnels. Des populations déracinées de leur communauté rurale traditionnelle par le développement capitaliste ont été jetées à la périphérie des grands centres urbains et subissent leur atmosphère égoïste et de compétition effrénée.

Ainsi, une des principales activités des mouvements chrétiens de base est la défense des communautés traditionnelles (des pauvres, des paysans ou des indigènes) menacées par la voracité des grands propriétaires terriens ou par les projets de modernisation imposés par l'État. Il s'agit, à travers les communautés de base, de reconstruire une vie communautaire, en utilisant pour cela les traditions du passé encore présentes dans la mémoire collective : habitudes de voisinage et d'aide mutuelle. La population peut ainsi se réapproprier son histoire et une tradition morale qui, ayant survécu à la modernisation capitaliste, peuvent fournir une alternative de valeurs et de significations au système établi. Les idées communautaires et les traditions morales sont plus importantes dans la conception du pouvoir populaire que ce qui laisse penser le peu de références explicites qu'il leur consacre.

On les retrouve surtout quand il s'agit de la construction des mouvements sociaux qui sont, pour le pouvoir populaire, les organisations de base d'un nouveau pouvoir.

Mais l'activité de ces organisations chrétiennes ne vise pas la reconstitution des communautés traditionnelles, c'est-à-dire des structures fermées et autoritaires, avec un système de normes et d'obligations imposées à l'individu, dès sa naissance. Elles essayent de développer un nouveau type de communauté incorporant quelques-unes des « libertés modernes » les plus importantes, à commencer par la libre décision d'adhérer ou non. Ce point est, pour Michael Lowy, essentiel :

Par cet aspect moderne, on peut considérer les communautés ecclésiales de base, comme des groupements volontaires utopiques, c'est-à-dire des groupements auxquels les membres participent de leur plein gré et qui visent (implicitement ou explicitement) à transformer, au moins potentiellement et radicalement, les systèmes sociaux globaux existants. Ce que les communautés ecclésiales de base cherchent à sauver de la tradition communautaire, ce sont les rapports personnels « primaires », les pratiques d'entraide et la communion autour d'une foi partagée³⁸.

Ces organisations chrétiennes sont en rapport, parfois étroit, avec les mouvements de défense des droits de l'homme. Ces mouvements sont nés pendant la période dictatoriale, souvent impulsés par des militants de la gauche chrétienne, qui essayaient, par ce biais, d'atténuer les rigueurs d'une répression féroce. Leur rôle, qui a été très important à l'époque des dictatures militaires, n'a pas disparu avec le retour de la démocratie sous tutelle des années 80. Dans cette nouvelle étape de la lutte, ces mouvements se sont orientés vers la dénonciation des crimes des dictatures militaires et vers de demandes de justice contre les responsables de la torture et de la terreur étatique. Mais, au-delà de ces actions spécifiques, ces mouvements sont les principaux porteurs d'une éthique de non-discrimination, de participation pleine de tous les citoyens, orientée vers la satisfaction des besoins de tous, et surtout vers la résolution non violente des conflits. Leurs propositions sont, par conséquent, essentielles pour n'importe quel programme populaire, qui se prétende le programme des victimes qui veulent quitter leur condition en s'assurant en même temps qu'il n'y aura plus jamais de victimes. De ce point de vue, la défense, la

³⁸ Michael Lowy, *La guerre des dieux religion et politique en Amérique latine*, trad. Michael Gibson, Histoire (Paris: Éd. du Félin, 1998). Page 91.

promotion et l'éducation aux droits de l'homme ont un sens particulier en Amérique latine. Contrairement à d'autres mouvements du même genre au niveau mondial, ils ne sont pas simplement défensifs. Au contraire, ils proposent le transfert des capacités nouvelles de libération aux acteurs sociaux qui en sont dépourvus, demandent la satisfaction des besoins élémentaires de tous et leur participation responsable et non violente.

Les mouvements contre le néolibéralisme

Avec la fin des dictatures militaires, au milieu des années 80, s'ouvre en Amérique latine la grande période de résistance aux politiques néolibérales, appliquées essentiellement par des gouvernements « démocratiques ». Cette période est celle de la « décennie perdue », une période caractérisée par les crises économiques et financières (Mexique, Brésil, Argentine) qui touchent les pays les plus importants du continent. Le corollaire social de ces crises est, on l'a dit, l'augmentation brutale de la précarité, de la pauvreté et l'exclusion des circuits de l'économie formelle de milliers de travailleurs. Certes, en Amérique latine, les inégalités, l'injustice et l'extrême pauvreté ne sont pas des phénomènes nouveaux ou inconnus. Mais, contrairement aux crises précédentes, il commence maintenant à devenir évident que le destin des prolétaires expulsés de leur condition n'est plus celui d'être recyclé (ou bénéficiaire du chômage comme dans les pays centraux), mais de grossir la masse, de plus en plus importante, des classes subalternes exclues du travail formel et de ses protections. Ces travailleurs, expulsés de la relative sécurité du petit et moyen consommateur, vont ainsi rejoindre ceux qui ont toujours connu la pénurie et la pauvreté.

Ce déclasserement brutal des classes travailleuses et leur appauvrissement consécutif ont entraîné des mouvements de résistance spécifique qui commencent à prendre de l'ampleur surtout dans les années 90. On appelle à l'époque ces mouvements « les révoltes de la faim ». Ils atteindront leur point culminant avec le mouvement de décembre 2001 en Argentine et avec des mouvements de caractéristiques similaires en Bolivie et en Équateur. C'est néanmoins la révolte populaire en Argentine, en 2001, qui projette au premier plan un type particulier de mouvements de résistance, les mouvements « piqueteros » des travailleurs sans-emploi qui seront par la suite les grands animateurs et la source d'inspiration des tentatives de construction d'un pouvoir populaire.

À la différence de l'ensemble de mouvements sociaux que nous avons évoqués précédemment, l'apparition de ce mouvement de travailleurs sans emploi constitue, par ses caractéristiques, une expérience complètement nouvelle, porteuse d'emblée d'un fort contenu politique. Si le chômage a toujours existé en Amérique latine, celui produit par les politiques néolibérales, en particulier celle développée par le gouvernement de Menem en Argentine, présente des caractéristiques particulières. Outre son développement explosif, le chômage que cette politique a provoqué a démontré aux classes travailleuses que la croissance économique n'était pas incompatible avec le chômage de masse.

Les mouvements « piqueteros », ont été l'objet de multiples études par des chercheurs, surtout argentins, qui ont utilisé parfois la catégorie de marginalité pour se référer à leur composition sociale³⁹. D'autres auteurs, par contre, comme Maristella Svampa affirment que les nouveaux exclus ne constituent pas vraiment une « masse marginale » et ne peuvent être identifiés, non plus, comme « l'armée industrielle de réserve ». Pour elle, il faut plutôt concevoir ce nouveau conglomérat comme un nouveau prolétariat marginal, multiforme et hétérogène, réuni par certaines expériences communes, mais séparé par des trajectoires de travail et de savoirs très différentes et par l'inégalité de ressources culturelles et symboliques⁴⁰.

Son avis est partagé par Ana Dinerstein⁴¹ qui critique également cette idée de « masse marginale », une expression qui fait plutôt référence à une tradition plus ancienne, celle des réseaux de survie, que les sociétés latino-américaines ont générés à partir des contextes de pauvreté endémique. Pour Ana Dinerstein les mouvements « piqueteros »

³⁹ On peut mentionner, dans une liste non exhaustive : Colectivo Situaciones (2007): "Politisar la tristeza". En http://194.109.209.222/colectivosituaciones/articulos_29.htm. Daniel Contartese y Melina Deledicque (2008): "Notas de investigación sobre la innovación organizacional en entidades de trabajadores desocupados en la Argentina". Revue Realidad Económica N°234. Delamata, Gabriela (2004), Los barrios desbordados: las organizaciones de desocupados del Gran Buenos Aires, Buenos Aires, Eudeba, Serie Extramuros. Dinerstein, Ana. (2001) "El poder de los irrealizado. El corte de ruta en Argentina y el potencial subversivo de la mundialización". Revue OSAL, No. 5. pp.11-16. Ibáñez, José Emiliano (2003): "En torno a los movimientos sociales: análisis y discusiones". En <http://jei.pangea.org/soc/f/mmss-ana-disc.htm>. Pacheco, Mariano (2004): Del Piquete al movimiento, Buenos Aires, FISyP. Scott, James (2000): Los dominados y el arte de la resistencia, México, ERA. Zibechi, Raúl (2003): Genealogía de la revuelta. Argentina, la sociedad en movimiento, La Plata, Nordan Comunidad/Letra Libre.

⁴⁰ Maristella Svampa, "Movimientos sociales y nuevas prácticas políticas en Argentina. Las organizaciones piqueteras," *NÓMADAS*, Universidad Central Bogotá, Colombia, no. 20 (2004): 112–26. Page 121.

⁴¹ Ana C. Dinerstein, "Recobrando la materialidad: el desempleo como espacio de subjetivación invisible y los piqueteros" (*Herramienta* N° 22, 2003), <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-22/recobrando-la-materialidad-el-desempleo-como-espacio-de-subjetivacion-invis>.

sont un phénomène nouveau strictement lié à la postmodernité. Nous reviendrons sur les analyses de ces deux auteurs quand nous aborderons les idées du pouvoir populaire sur la composition de classe du peuple.

Tous les auteurs sont par contre d'accord pour situer l'origine du mouvement dans la confluence des insurrections populaires et des coupures de routes dans les provinces argentines, à partir de 1996. Ces mouvements étaient liés aux conditions locales d'effondrement des économies provinciales, qui se sont produites pendant le gouvernement de Menem. Mais, ce n'est que quand le mouvement se développe, par la suite, dans les banlieues du grand Buenos Aires, région de forte concentration ouvrière, qu'il prend une nouvelle dimension organisationnelle et atteint une échelle nationale.

Néanmoins, ce mouvement « piquetero » est loin d'être politiquement unifié. Son hétérogénéité, disent Maristella Svampa et Sebastian Pereira, est le résultat « de différentes orientations politiques qui peuvent être regroupées, selon leur origine, en trois logiques principales : mouvements de chômeurs organisés par les syndicats ou d'anciens syndicalistes, mouvements organisés par les partis politiques de gauche, en particulier trotskistes et mouvements organisés dans les quartiers, sans rapport ni avec les partis ni avec les syndicats, résultat de l'action d'individus isolés, mais souvent avec une expérience politique ou syndical préalable.⁴².

L'attitude du pouvoir de l'État, devant le développement de ce mouvement, et surtout à partir de la création des fédérations « piqueteras » (Federacion tierra y vivienda, FTV, Corriente Clasista Combativa, CCC, Movimiento de trabajadores desocupados MTD) alterne entre la répression (policière ou judiciaire) et l'octroi d'aides à travers les programmes d'assistance. Cette deuxième option, sous la pression d'une situation économique devenue de plus en plus intolérable, devient finalement obligatoire pour le pouvoir.

En 1996, le gouvernement est ainsi obligé de mettre en place un mécanisme ambigu d'aide aux chômeurs, le plan « Travailler ». Il ne s'agit ni d'une assurance-chômage ni d'une politique d'assistance ou de réinsertion dans le travail, mais d'une combinaison de ces trois

⁴² Maristella Svampa et Sebastian Pereira, "La política de los movimientos piqueteros." (Teoría Sociológica F.C.E. – U.N.E.R., 2004), <http://teoriasociologica.wordpress.com/textos/svampa-y-pereyra-la-politica-de-los-movimientos-piqueteros/>.

éléments. Pour en bénéficier, les administrations municipales ou les O.N.G. doivent présenter des plans d'amélioration de la vie des populations des quartiers, majoritairement composées d'ouvriers sans travail. Les participants à ces plans reçoivent une subvention faible (200 \$) et s'obligent, en contrepartie, à fournir un certain travail (4 heures par jour). Ces plans deviennent ainsi l'instrument privilégié du gouvernement pour négocier avec les mouvements « piqueteros » la levée des coupures de routes, et pour ces derniers un enjeu central de leurs mouvements et revendications. Ce sont ces plans et ces subventions qui leur permettent de vivre.

Avec l'aggravation de la crise, les plans « Travailler » seront de plus en plus considérés comme des droits acquis et surtout, à partir de 1999, les organisations « piqueteras » vont obtenir le droit de les gérer. Cela va leur permettre d'orienter les contre-prestations en travail, exigées par l'État, vers le travail communautaire dans les quartiers. Les organisations de base locales revêtent pour eux une grande importance dans la mesure où on ne peut évoquer les actions des « piqueteros » sans se référer aussi au rôle joué par les « puebladas » c'est-à-dire les soulèvements populaires des habitants d'une ville ou d'un quartier, dont l'appui est une garantie contre la répression des « piquetes » et augmente, parallèlement, la capacité de négociation du mouvement. En même temps ces « puebladas » sont à l'origine de nouveaux rapports entre les mouvements « piqueteros » et les populations locales.

La gestion des aides par le mouvement « piquetero » permet aussi de développer de véritables expériences d'autogestion, de construction d'économies de subsistance et parfois d'amélioration des services publics du quartier ou de son environnement et donne aux chômeurs l'opportunité de trouver un travail et de réaffirmer ainsi leur dignité. Ces expériences ne représentent pas, pour autant, la totalité de l'économie populaire.

La base sociale du mouvement « piquetero » est, nous l'avons dit, hétérogène. Il y a d'abord une hétérogénéité sociale qui mélange des chômeurs de longue date, vivant depuis longtemps dans la précarité, à des chômeurs plus récents qui se sont trouvés dans cette situation de façon abrupte. Mais il y a aussi dans ce mouvement une importante différence de genre. La majorité des membres du mouvement « piquetero », contrairement à l'idée répandue à leur sujet par les médias, sont des femmes et c'est sur elles que s'appuie, en

grande partie, l'organisation, autant du travail que de l'administration du mouvement. Elles sont peu nombreuses parmi les dirigeants au niveau national, mais elles sont très importantes, par contre, au niveau des quartiers. Les organisations « piqueteras » intègrent également un nombre très important de jeunes, exclus de l'éducation et du travail, un secteur qui est souvent la cible préférée de la répression policière. Pour eux, les organisations « piqueteras » représentent une école de discipline et de solidarité, un lieu de travail (communautaire) et une expérience politique essentielle à travers leur participation dans les assemblées.

Il existe donc, malgré leur diversité, une véritable identité « piquetera », forgée à travers leur histoire, qui leur a donné un nom, une forme d'action, des objectifs concrets : la demande générique de travail digne et le droit à l'administration directe des plans d'assistance. Une identité qui est complétée par un ancrage local qui leur donne souvent leur nom. En effet, les organisations « piqueteras » sont territoriales et, à l'intérieur de leur espace local, elles construisent le répertoire de leurs actions dont la plus importante est la coupure de routes, les « piquetes ». Il faut aussi mentionner comme une partie de leur identité leur fonctionnement en régime d'assemblée qui caractérise le mouvement depuis son origine. Comme celui de tous les nouveaux mouvements sociaux, ce régime de fonctionnement, reste une caractéristique permanente même si, entre-temps, le mouvement est passé d'une étape où l'objectif était l'intégration de leurs assemblées dans le cadre du système politique (comme cela a été le cas des mouvements locaux dans la Mairie de Porto Alegre) au refus de leur participation dans le système politique représentatif. Cette démocratie directe, qui est le propre de leur fonctionnement, va être érigée par le pouvoir populaire en véritable principe.

Le mouvement « piquetero » fut sans doute le principal acteur entre 2000 et 2002 des mobilisations contre les mesures néolibérales, spécialement à Buenos Aires. Ce sont ces mobilisations qui provoquèrent, à l'époque, la démission et le départ de cinq présidents successifs. Or, malgré l'importance de ces actions, le mouvement n'arrive pas à s'unifier. Les mouvements d'origine syndicale, qui étaient les plus importants au début des mobilisations, cèdent leur place à ceux d'origine autonome ou partisane, qui constituent, à partir de décembre 2001, le « Bloque Piquetero Nacional », BPN. C'est cette organisation qui imposera le départ de tous les successeurs du premier président obligé de démissionner

Fernando de la Rúa. Mais, les organisations d'origine partisane seront, à leur tour, cooptées par le gouvernement Kirchner qui arrive ainsi à stabiliser la situation.

Par contre, la troisième tendance que nous avons évoquée, celle autonome, moins visible et plus innovante, va essayer de construire un espace composite, connu comme nouvelle gauche et incluant un spectre idéologique très large allant du marxisme guevariste et gramscien, en passant par la théologie de la libération jusqu'aux formes les plus actuelles de l'autonomisme. Sans renoncer à la mobilisation et à de nouvelles formes d'action (en particulier en matière de communication), ces groupes donnent la priorité aux problématiques du quartier. Ainsi, ils s'appliquent à créer localement des espaces de formation politique et de production de nouveaux rapports sociaux et économiques, ce qui est, nous le verrons, un des aspects, le plus original, de l'idée de pouvoir populaire. Ce sont ces groupes, en somme, qui constituent, en Argentine, la base sociale d'où proviennent les principales idées et pratiques du pouvoir populaire.

Derrière leurs stratégies d'intervention territoriale, on décèle quelque chose de nouveau qui ne correspond ni à la tradition syndicale argentine (ou l'idée d'auto-organisation des travailleurs est peu développée), ni à l'influence d'une ancienne matrice communautaire telle qu'on peut la trouver dans les mouvements indigénistes. Cette originalité fait leur principal intérêt pour une perspective d'émancipation non liée à une communauté idéalisée ni à une communauté historique existante. Les mouvements « piqueteros » constituent une expérience originale de construction d'une nouvelle communauté et d'une nouvelle forme de vie communautaire.

En somme, il serait complètement erroné de considérer le mouvement « piquetero » comme un simple mouvement de résistance et de survie des travailleurs des classes populaires, avec ou sans emploi. Pour le pouvoir populaire, ce mouvement est en réalité l'embryon de nouvelles formes de sociabilité, d'organisations économiques et politiques. Ce n'est pas un hasard, si l'on voit se répandre, dans toutes les sociétés soumises à l'austérité néolibérale (pas seulement en Amérique latine) ce genre d'organisation et de méthodes de lutte.

Mais, pour que ces formes plus stables d'organisation des travailleurs sans emploi prennent leur essor il a fallu aussi une conjoncture particulière, celle de l'Argentine en 2001,

caractérisée par la déchéance de la citoyenneté sociale, le changement dans les politiques publiques de protection sociale, la récession économique, le chômage, la pauvreté, la méfiance vis-à-vis de la possibilité d'une société de bien-être et le discrédit subséquent du système politique. Une situation qui peut être décrite, en termes plus traditionnels, comme une conjoncture révolutionnaire. Comme toujours dans ce genre de conjoncture, on voit apparaître aussi un mouvement d'assemblées (en particulier à Buenos Aires) qui est, en partie, une nouvelle construction, mais aussi une répétition de certaines constantes historiques, les soviets, les conseils, etc..

C'est l'avis de Cristina Bloj pour qui :

Le cycle néolibéral a contribué de façon décisive à transformer un sujet social qui avait été construit à partir des politiques « universalistes ». Ce sujet, qui s'appuyait sur la croyance selon laquelle l'accès à certains droits élémentaires est consubstantiel de la démocratie, s'est transformé en sujet déçu devant les limitations imposées à l'extension de cette citoyenneté à l'ensemble du peuple⁴³.

Ces sujets déçus, indépendamment de leur appartenance de classe, sont la base de mouvements des assemblées, un mouvement construit autour de l'idée d'un exercice actif de la citoyenneté qui essaye de donner de la stabilité aux mobilisations qui se sont développées pendant l'année 2001. Les assemblées mettent en avant certains éléments communs qui les identifient, contestation du champ politique, reconstruction des liens entre voisins, démocratie directe et refus de toute idée de médiation.

Même si leur composition est encore plus hétérogène que le mouvement « piqueteros », on peut dire, en simplifiant, que ces assemblées sont essentiellement un phénomène de classes dites moyennes, victimes des mesures financières (corralito), qui les ont dépouillés de leur épargne. Ces groupes sociaux utilisent des méthodes de lutte propres à cette classe, des méthodes développées et essayées déjà contre les dictatures militaires, les « cacerolazos »⁴⁴. C'est à travers les assemblées que s'est produite la convergence des

⁴³ Cristina Bloj, "Presunciones Acerca de Una Ciudadanía 'indisciplinada': Asambleas Barriales En Argentina," in *Políticas de Ciudadanía Y Sociedad Civil En Tiempos de Globalización* (Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela,, 2004), 133–50. Page 135.

⁴⁴ Il s'agit d'une forme de manifestation où, pour éviter la répression, les manifestants ne se réunissent pas dans la rue. Simplement, à une heure convenue, chacun chez lui, commence à frapper des casseroles. Le bruit dans une grande ville peut-être terrifiant.

classes moyennes avec des mouvements populaires, comme les « piqueteros », qui aurions été considérés dans d'autres circonstances comme une menace et non comme des alliés.

Les assemblées apportent aussi certaines exigences éthiques comme celle du respect de la différence, l'égalité et l'autonomie individuelle, en précisant néanmoins que cette dernière exigence n'a rien à voir avec l'individualisme. Il ne s'agit pas d'assemblées de consommateurs qui cherchent le bien-être personnel, mais de citoyens qui essaient de définir le bien commun et de lutter pour ce dernier. Ainsi, le participant dans l'assemblée, le « voisin » dévient un sujet spécifique, construit et défini exclusivement à partir de sa volonté de s'associer et d'agir en fonction des préoccupations communes et de sa capacité de demander et de débattre, même s'il n'habite pas dans le quartier. Cette idée de construction de sujets dans la lutte marquera profondément la conception du pouvoir populaire sur le sujet historique de la transformation sociale.

Mais, le véritable cœur idéologique du mouvement des assemblées est la consigne : « qu'ils s'en aillent tous ». Cette consigne unificatrice exprime la conviction de tous les participants à propos du système politique, un système qui, pour eux, a atteint ses limites. La façon de concevoir les politiques et la politique est devenue ainsi un sujet central des débats dans les assemblées. Les positions qui s'y sont exprimées ont montré souvent certaines affinités avec les positions des zapatistes⁴⁵. Néanmoins, si certaines assemblées voulaient, à l'égal des zapatistes, abandonner toute idée de prise du pouvoir politique, d'autres préconisaient le développement d'un contre-pouvoir, et ils caressaient même l'idée de créer une nouvelle institutionnalisation, sociale et politique, sur la base des assemblées⁴⁶.

Dans les assemblées, les relations non hiérarchiques, l'horizontalité de leur fonctionnement, ne sont pas de simples idéaux qu'elles se proposent d'atteindre, mais la pratique concrète de leur fonctionnement, au même titre que la solidarité et la dignité. La plus importante mesure sociale des assemblées, dit Ouviaña, est « leur propre existence en acte », cette pratique quotidienne de participation qui est la principale instance

⁴⁵ Cela a été le cas de certains courants, proches des thèses de Tony Negri, représentés par la publication « Masa y Poder » du Collectif « Situaciones ».

⁴⁶ Voir par exemple la position de Ezequiel Adamovsky, « Penser le passage du social au politique, » *La Découverte | Mouvements*, no. N° 63 (Mars 2010): 111 à 129, doi:10.3917/mouv.063.0111.

d'apprentissage d'une nouvelle façon de vivre ensemble, suppose en même temps une forme d'appropriation de l'espace public et de construction de nouveaux liens de solidarité.

La composition hétérogène de ces assemblées permet aussi un dialogue permanent entre les différentes pratiques et courants d'opinion du champ populaire. Contrairement à l'avant-gardisme des organisations politiques révolutionnaires, les assemblées apparaissent comme une multitude d'espaces auto organisés dans lequel les voisins du quartier essayent de construire un projet collectif. Dans ce sens, Ouviaña⁴⁷ considère que la consigne « qu'ils s'en aillent tous » des mouvements de 2001 se réfère non seulement au départ nécessaire des politiciens corrompus, mais aussi au refus plus radical de toute scission entre dirigeants et dirigés et de toute avant-garde.

La méfiance des assemblées à l'égard des organisations politiques, y compris de gauche, n'est pas, néanmoins, un signe de dépolitisation. Souvent ses éléments les plus actifs ont un passé militant qui leur permet justement de s'opposer à toutes les formes de contrôle sur les mouvements populaires utilisées par les appareils politiques. Pour eux, lutter contre l'oppression générale n'est pas suffisant. Il faut aussi désarticuler les dominations locales et spécifiques qui, justement, par leur caractère subtil et parfois imperceptible, sont celles qui, au quotidien, assurent la reproduction de l'ordre oppressif. Les combats contre les formes quotidiennes de domination et d'exploitation sont aussi nécessaires.

Le mouvement des assemblées est aussi un moment de récupération de l'espace public, dans la mesure où elles se réunissent dans les rues et les places. Elles vont ainsi au-delà de la politique conçue par rapport à l'État et, en même temps, d'une certaine façon, elles effacent la distinction entre le public et le privé. Ce que l'État ou le marché considère comme un problème individuel est, pour les assemblées, une question politique et collective à résoudre au sein de la communauté. À partir de cette démarche, les participants comprennent que les difficultés qu'ils rencontrent ne peuvent pas être résolues de façon individuelle, mais collectivement, le premier pas étant de rompre l'isolement.

⁴⁷ Hernán Ouviaña, "Las Asambleas Barriales: apuntes a modo de hipótesis de trabajo.," *Revista THEOMAI*, Red de Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo, no. Special (Hiver 2002), <http://revista-theomai.unq.edu.ar/numespecial2002/artouvina.htm>.

Les partis de gauche d'inspiration marxiste ont parfois critiqué la notion de « voisin », utilisée par les assemblées, sous prétexte qu'elle occultait les contradictions de classe. Or, leurs positions ignorent les contradictions propres de la territorialité qui est un trait marquant et en même temps nécessaire de tous les nouveaux mouvements sociaux. En effet, face aux difficultés de la lutte dans le monde du travail, soumis à la flexibilisation, à la sous-occupation et au chômage, les nouveaux mouvements sociaux sont obligés de trouver d'autres espaces collectifs permettant la recomposition d'une solidarité détruite par la dynamique du système.

La condition de voisin facilite cette tâche et résout le problème du recrutement, un voisin n'a pas besoin de s'intégrer puisqu'il fait d'emblée partie du quartier. Cet avantage de la territorialité bénéficie à tous les mouvements anti système, comme on peut le constater avec les zapatistes ou le mouvement de Sans Terre au Brésil, sans parler de mouvements indigènes pour lesquels la territorialité est une donnée presque « naturelle ».

D'autre part, et contrairement à une légende tenace sur la démocratie directe, les assemblées étaient bien conscientes autant des potentialités que des limites de cette forme de démocratie. Pour elles, l'horizontalité n'est pas la solution dans tous les cas. Au contraire, il faut trouver la juste combinaison entre participation et décision collective ce qui suppose la désignation, de façon rotative, des délégués chargés de réaliser les activités décidées. Les assemblées qui ont tenu longtemps, comme c'est le cas au Mexique avec l'APPO⁴⁸, ont complètement intégré cette contrainte.

Ainsi, Enrique Dussel soutient dans un travail récent que :

(...) l'opposition entre démocratie participative et représentative est une fausse dichotomie. La démocratie directe ne signifie pas l'absence d'institutions. L'expérience des assemblées, avec des mécanismes de coordination de l'ensemble du mouvement et ses multiples commissions de travail, montre au contraire que l'espace des assemblées est très organisé et que, loin de vouloir liquider cette contradiction, les assemblées l'ont utilisée pour créer, dans la lutte, de nouvelles

⁴⁸ APPO , Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca.

formes d'organisation qui étaient autant de critiques aux formes existantes d'intervention politique⁴⁹.

En résumé, dans la situation argentine, les assemblées apparaissent comme des organisations intéressées à la discussion politique, liées à une conjoncture particulière et à la mobilisation des classes moyennes. Si elles ont par la suite disparu, avec la stabilisation de la situation économique et sociale, comme toutes les expériences de cette période elles ont laissé néanmoins quelques idées importantes et une conscience nouvelle de la puissance que peut acquérir un mouvement populaire qui incorpore certains secteurs des classes moyennes.

Politique et mouvements sociaux

À la fin de ce rapide survol des anciens et nouveaux mouvements sociaux, ou encore de mouvements sociaux plus récents comme ceux liés au développement des politiques néolibérales, quelques conclusions s'imposent. La première est que si en Amérique latine tous les mouvements sociaux ont encore un potentiel de développement certain, tous n'ont pas la même possibilité d'universalisation. Les mouvements indigènes, par exemple, ou les mouvements spécifiques de défense des droits de l'homme, restent liés à l'histoire concrète du continent ce qui, bien évidemment, n'enlève rien à leur importance. Pour d'autres nouveaux mouvements sociaux, tels que le féminisme ou l'écologie, leur universalisation est déjà un fait et leur radicalisation une perspective certaine. Mais, sans doute, ceux qui sont porteurs des perspectives les plus radicales d'universalisation sont les mouvements des travailleurs, avec ou sans emploi, qui cherchent d'autres façons de vivre, en marge et contre le système existant, ainsi que les mouvements de citoyens de toutes les classes sociales qui dénoncent la tromperie constituée par une pseudo démocratie représentative complètement étrangère à leurs aspirations.

Ces deux derniers mouvements affirment, sur le terrain des idées, certains principes essentiels revendiqués par le pouvoir populaire : auto organisation, horizontalité, participation, démocratie directe à la base. Ils ont montré la force que peut prendre un mouvement capable de mobiliser des secteurs de la classe moyenne. Leur expérience inspire

⁴⁹ Enrique Dussel, "Démocratie participative et représentativité" (Colloque Penser la transformation, avril 2012), <http://penser-la-transformation.org/colloque/2012-04-26%20dussel.htm>.

aujourd'hui des mouvements similaires dans les pays centraux, les « indignés » ou certains « printemps arabes », dans les deux cas, néanmoins, avec la conjoncture révolutionnaire en moins.

On peut constater aussi que le potentiel critique de ces nouveaux mouvements sociaux se situe tout autant dans de nouvelles façons d'aborder le politique et le pouvoir que dans le renouvellement qu'ils veulent opérer dans les microstructures sociales et les schémas socioculturels. Sur ces différents terrains, on l'a vu avec les mouvements « piqueteros », la réussite de leurs actions peut être mesurée par le niveau d'acceptation de leurs demandes par l'État et aussi par le niveau de participation que l'État leur accorde dans les décisions. Ces critères, qui, bien entendu, ne donnent pas à ces mouvements un caractère révolutionnaire, font d'eux un conglomerat hétérogène, qui se consolide seulement à travers une perspective critique face à un pouvoir de l'État incapable de répondre à leurs revendications.

On remarque aussi que les mouvements populaires, en Amérique latine, ont compris, à travers leur histoire de lutte que, si aucun revers ne pouvait entamer définitivement leur décision historique, ils étaient confrontés à une lutte de longue haleine. Ainsi, dans la période de reflux provoqué par la répression, ces mouvements ont préféré s'atteler à la lente construction de formes de sociabilité nouvelles, dans des espaces limités certes, mais qui leur ont permis de subsister et de résister aux pressions du système. Dans ces espaces, ils ont commencé à créer, avec de multiples difficultés, des structures économiques, sociales et surtout culturelles originales. Ces structures ont souvent été marquées par le souci de ne pas reproduire celles dominantes dans la société et, par conséquent, le mot-clé, dans la vie interne de ces structures nouvelles, a été celui de participation.

Néanmoins, la principale richesse de ces mouvements sociaux est sans doute le changement qu'ils apportent à la construction d'un nouveau modèle de sociabilité, même quand ses réalisations ne sont pas pleinement accomplies. Leur attitude de recherche permanente assure que, même quand ils échouent temporairement, ils peuvent trouver, d'une façon ou d'une autre, des formes différentes de survivre et de se développer. D'ailleurs, dans la mesure où ils prennent souvent la forme de réseaux cachés, des structures d'attente, qui émergent et s'actualisent dans les périodes de mobilisation collective, ils constituent une cible difficile pour la répression.

Le pouvoir populaire va s'attacher à examiner toutes les potentialités anticapitalistes de ce champ de lutte qui constitue le mouvement populaire pour promouvoir leur inflexion anticapitaliste et les insérer dans une perspective anti systémique plus large. Il est en même temps parfaitement conscient que cette priorité donnée à l'action des mouvements sociaux comporte parfois le risque qu'elle se traduise en méfiance vis-à-vis de l'activité politique. Ce phénomène est particulièrement marqué en Amérique centrale, sous l'influence ambiguë d'un mouvement zapatiste qui affirme : « Il n'est pas nécessaire de conquérir le monde. Il suffit pour nous de le faire à neuf aujourd'hui »⁵⁰.

Mais, au-delà de l'importance fondamentale de mouvements sociaux, on ne peut pas conclure cette brève analyse historique sans une référence aux deux bouleversements qu'on le plus marqué la pensée de pouvoir populaire dans la période post néolibérale. Il s'agit, d'une part, de ce qu'on peut appeler le problème de la voie démocratique, et de l'autre, des répercussions de la chute de l'Union soviétique.

Dans la période de résistance des mouvements populaires face aux dictatures, la démocratie a été l'objet, non seulement d'études intensives et d'espoirs plus ou moins importants, mais, logiquement, d'un véritable culte. Certains auteurs sont allés même jusqu'à présenter le changement social et l'émancipation comme le résultat de son approfondissement. Vain espoir qui les a conduits souvent à des positions sociaux-démocrates, qui n'ont aucun avenir aujourd'hui, dans le continent.

Mais, la démocratie libérale représentative, rétablie après la période des dictatures militaires, a aussi rapidement et profondément déçu les masses populaires. Il est apparu très vite que la « classe politique » continuait à agir en pratique comme ce qu'elle était, une élite unifiée dans laquelle la division entre les différents partis n'était qu'une simple formalité nécessaire pour leur légitimation et pour la distribution des postes à travers les élections. Ces partis ne représentaient, en aucun cas, des projets différents ni n'avaient de prétention de transformation de l'ordre social existant. Il s'agissait, en réalité, d'une situation de « parti unique virtuel » dans laquelle les positions de gouvernement ou d'opposition pouvaient s'échanger sans conséquences majeures.

⁵⁰ Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Subcomandante Insurgente Marcos, "Primera Declaración de La Realidad. Contra el Neoliberalismo y por la Humanidad.," México, enero de 1996, <http://palabra.ezln.org.mx/>.

Cette démocratie n'était nullement un frein à la tendance persistante à la dégradation, autant des conditions de vie de la majorité, que des institutions politiques. Le peuple a vite compris que le seul compromis vraiment efficace des dirigeants politiques était avec le grand capital et ses institutions. Ce compromis a été abordé avec enthousiasme par les partis de droite, ou avec résignation quand il s'agissait de politiciens progressistes, mais il a toujours été vu comme un obstacle infranchissable. Les partis, de droite ou de gauche, qui ont été chargés de conduire l'appareil de l'État ont toujours respecté ce compromis, comme ce fut le cas, emblématique, de Lula.

Il s'agit, en Amérique latine comme partout, de la même démocratie minimaliste de la modernité, propre au système politique développé sous l'égide du néolibéralisme, qu'on connaît aujourd'hui dans les pays centraux du capitalisme. Mais, le refus de cette démocratie rabougrie ne signifie pas, pour le mouvement populaire en Amérique latine, le refus de l'idée démocratique. On peut le constater facilement quand on explore d'autres versants de l'idée démocratique comme celui de la voie démocratique pour la transformation sociale ou comme celui des formes démocratiques d'organisation du peuple. D'ailleurs, en Amérique latine la nécessité de la démocratie, comme voie nécessaire pour la construction d'une société socialiste, vient de loin, de l'expérience de l'Union Populaire d'Allende au Chili.

Même si cette première tentative échoua, elle eut le mérite d'ouvrir la discussion, une discussion qui a été relancée à partir du moment où tous les mouvements de lutte armée, contemporains de l'expérience chilienne, ont été défaits. À partir de ce moment, le consensus sur la voie démocratique de la transformation sociale s'est répandu progressivement parmi les mouvements radicaux en Amérique latine. La première conséquence importante de ce consensus fut de permettre une coïncidence plus large entre chrétiens et marxistes autour d'un projet de transformations radicales.

La démocratie a été, en même temps, depuis le début, au centre du fonctionnement interne de tous les mouvements sociaux populaires, une tendance qui a fini par toucher même les mouvements « anciens », parfois beaucoup plus verticaux et bureaucratisés. Mais surtout, la démocratie a pris, dans ces nouveaux mouvements, on l'a vu, la forme de la démocratie participative. Or, cette idée de participation populaire s'est avérée parfois suffisamment ambiguë pour qu'elle puisse, dans certains cas, être récupérée par le pouvoir représentatif. Ce risque d'ambiguïté explique pourquoi la révolution bolivarienne a préféré

l'appeler démocratie protagonique, pour marquer son caractère d'alternative et non de complément de la démocratie représentative.

Compte tenu de l'importance que le pouvoir populaire assigne à la voie démocratique, nous aurons de nombreuses occasions de revenir sur le problème de la démocratie tout au long de ce travail.

L'autre événement important qui a marqué la période est l'effondrement rapide et sans sursauts majeurs du socialisme réel en Union Soviétique et le retour de la Russie et des pays du bloc soviétique au capitalisme. Les répercussions de ces événements en Amérique latine ont été différentes de celles qu'il a eues en Europe. Dans le Vieux Continent, ils ont entraîné une profonde crise des idées de transformation sociale anticapitaliste et de construction d'une société socialiste. En Amérique latine, son impact dans la conscience populaire a été relativisé par deux faits majeurs. D'une part, les courants radicaux en Amérique latine avaient toujours eu, à partir du Che Guevara, une attitude réservée sur la réalité et la nature du socialisme soviétique et, d'autre part, malgré les difficultés, Cuba ne s'est pas effondré avec la chute de l'Union soviétique.

Au niveau populaire, la considération de cet événement a ainsi oscillé entre l'indifférence et l'affirmation de la nécessité de tirer des leçons pour éviter la reproduction des erreurs commises par la révolution russe. Mais, si le mouvement populaire en Amérique latine n'a jamais accepté l'idée d'une absence d'alternatives au capitalisme, il n'a pas manqué, pour autant de tirer de cet événement d'autres conclusions.

Sur les raisons de cet effondrement d'abord. Les mouvements sociaux plus radicaux de l'époque, aidés par les théologiens de la libération et par les théoriciens de la pensée radicale, ont considéré que le socialisme soviétique avait échoué, essentiellement, dans l'instauration de nouveaux rapports sociaux, différents de ceux du capitalisme, dans le travail et dans la vie quotidienne. Cet échec mettait en évidence qu'il n'était pas suffisant de s'emparer du pouvoir d'État, de redistribuer la richesse ou d'éliminer la propriété capitaliste privée, pour que la société émancipée et libre d'exploitation advienne. La condition subordonnée de la classe travailleuse n'avait pas changé sous le socialisme réel. Il apparaissait donc nécessaire de s'attaquer aussi, non seulement à l'exploitation, mais à toutes les relations de domination, à tous les niveaux et sur tous les terrains. Cette idée de transformation de l'ensemble de relations sociales, dans le sens de l'émancipation, va

expliquer l'importance que le pouvoir populaire octroie à la participation directe dans le processus de transformation radicale de la société.

Mais, la disparition de l'Union soviétique signe aussi la mort de l'idée que le système capitaliste se transformera, comme l'affirmait la diamat stalinienne et l'ont maintenu jusqu'à la fin les partis communistes de la région, par le seul effet de ses contradictions intrinsèques. La disparition de cette conception laisse le champ libre à l'idée de transition vers une nouvelle société comme un long processus, au cours duquel la volonté des sujets révolutionnaires doit jouer un rôle central. D'où la conviction du pouvoir populaire que pour remplacer le capitalisme, il faut un nouveau système qui soit, en même temps, alternatif et altérant. Ce nouveau système doit viser le remplacement du capitalisme, mais en même temps, il doit être un élément capable d'aider à sa décomposition.

Chapitre 2

Les sources théoriques du pouvoir populaire

La vérité est toujours concrète. Elle naît de l'analyse concrète des conditions concrètes. Les principes ne se retrouvent pas dans les théories abstraites, mais surgissent concrètement de la lutte quotidienne, là où ils montrent leur actualité et leur pertinence. Certes, les erreurs théoriques peuvent entraîner des catastrophes pratiques, mais il faut être toujours conscient que la théorie ne peut jamais emprisonner, dans des principes immuables, dans des visions dogmatiques, toute la richesse des processus historiques concrets.

Emir Sader, El nuevo topo. Los caminos de la izquierda latinoamericana⁵¹.

L'élaboration théorique inspirée par l'action des mouvements sociaux populaires et révolutionnaires en Amérique a parfois des racines aussi anciennes que les résistances des indigènes à la colonisation ou les luttes et les héros de l'indépendance du XIXe siècle. D'ailleurs, la revendication et les références historiques ne manquent pas dans le pays de la révolution « bolivarienne » ou ailleurs, même dans une Cuba « communiste » qui revendique pourtant, depuis toujours, l'héritage de Martí. Mais, tout en reconnaissant que ces invocations historiques ne sont pas simplement rhétoriques et en essayant, au contraire, de montrer la continuité des luttes populaires dans le continent, nous sommes obligés de limiter notre analyse aux sources théoriques plus récentes qui ont contribué à définir les idées du pouvoir populaire.

⁵¹ Sader, *El nuevo topo. Los caminos de la izquierda latinoamericana*. Page146.

Ainsi, sans prétendre épuiser le sujet et les influences, on peut dire qu'il y a quatre sources principales, à l'origine de la pensée du pouvoir populaire. La plus importante est sans doute le marxisme humaniste et hétérodoxe dont les premières apparitions peuvent être situées dans l'œuvre de Martí et surtout de Mariategui, un marxisme qui s'étend à travers de multiples contributions, en particulier du marxisme gramscien, jusqu'aux positions du Che Guevara. Viennent ensuite, par ordre d'importance, la théologie de la libération et un courant de sociologie critique, né dans les années 60, dont la figure la plus connue est certainement Atilio Boron, longtemps secrétaire du CLACSO⁵². Finalement, l'autre courant de pensée qui a joué un rôle important, sur certains aspects de ce nouveau paradigme émancipateur, est la philosophie de la libération dont la principale contribution est l'éthique de la libération, développée par Enrique Dussel, une éthique avec de nombreux points communs avec celle de la théologie de la libération.

Le marxisme latino-américain

Le marxisme latino-américain a joué dans la construction des théories du pouvoir populaire un rôle fondamental. Il a inspiré non seulement certaines innovations théoriques, mais aussi le renouvellement des théories sociologiques et même économiques dans le continent. Son évolution et son anti-dogmatisme ont permis un rapprochement fécond des idées marxistes avec celles de la théologie de la libération. Il faut donc tracer, en premier lieu, dans ses grandes lignes, les origines et l'évolution de ce marxisme particulier.

Michael Lowy dans son livre « El marxismo en América Latina⁵³ » distingue, dans son évolution, trois grandes périodes. Une première période d'expansion, qui va de la pénétration du marxisme révolutionnaire dans les années 20 aux années 35, une deuxième de stagnation, jusqu'à la révolution cubaine et une troisième, de grandes innovations qui accompagne la montée des processus révolutionnaires après la révolution cubaine. Cette périodisation montre, on le verra, à quel point la fécondité de la production théorique est en rapport étroit avec les avancées des processus révolutionnaires.

⁵² (Conseil Latino-Américain de Sciences Sociales) organisme qui regroupe l'activité de nombreux centres de recherche en science sociales partout en Amérique latine. <http://www.clacso.org.ar/>.

⁵³ Michael Lowy, *El marxismo en América Latina* (México: Editorial Era, 1980), www.catedracheguevara.com.ar.

Dans ces trois périodes, la problématique principale du marxisme latino-américain a été le caractère de la révolution. La réponse à ce problème, situé à l'intersection de l'analyse des formations sociales américaines et de l'action politique, a été déterminante pour la définition des stratégies et des tactiques du mouvement révolutionnaire. À ce sujet, Lowy signale, correctement à notre avis, que l'européisme (qu'on appellerait aujourd'hui eurocentrisme) a souvent fait des ravages dans la pensée marxiste latino-américaine. Les tentatives d'appliquer dans le continent, de façon mécanique, le modèle de développement économique et social de l'Europe dans son évolution historique jusqu'au XXe siècle a été une constante des partis communistes latino-américains. Cet européisme explique, pour une grande partie, la marginalité, sauf exception, de ces partis ainsi que leur incompréhension des mouvements populaires qui agitaient en permanence le continent. Il reste que, depuis le début, deux grands courants marxistes s'opposent en Amérique latine, celui qui considère que la révolution doit être d'emblée une révolution socialiste et celui qui soutient qu'elle doit d'abord passer par une étape démocratique et bourgeoise. Le poids de chacun de ces courants a varié selon les conjonctures politiques qu'ont traversées les mouvements révolutionnaires dans le continent.

Pendant la première époque révolutionnaire qui va des années 20 aux années 35, l'expression théorique la plus originelle du courant de la révolution socialiste fut celle de Mariategui et sa concrétisation pratique la plus importante sans doute, la révolution salvadorienne de Farabundo Martí en 1932. Par contre, l'idée d'une étape démocratique et bourgeoise, préalable à la révolution socialiste, devient dominante dans la période de reflux qui s'ouvre entre la deuxième moitié des années 30 et la révolution cubaine. L'idée stalinienne d'une période de révolutions démocratiques et bourgeoises apparaît à cette époque, en Amérique latine, comme le principal obstacle à toute tentative théorique et pratique de concevoir une révolution socialiste. Finalement, la nouvelle période révolutionnaire qui s'ouvre à partir de la révolution cubaine de 1959, affirme la nature socialiste de la révolution et la lutte armée sous le symbole et l'inspiration du Che Guevara.

Dans la première période, marquée profondément par l'influence de la révolution russe, les trois représentants les plus importants du courant de la révolution socialiste sont Julio Antonio Mella à Cuba, Juan Carlos Mariategui fondateur du parti socialiste péruvien et le salvadorien Farabundo Martí. Mais dans cette triade s'impose sans conteste comme

l'auteur le plus important le péruvien Juan Carlos Mariategui dont la pensée propose, déjà, une fusion entre la culture la plus avancée de l'époque, le marxisme, et les traditions des courants indigènes. Il essaye également de comprendre et inclure, dans la théorie marxiste, l'expérience sociale des masses paysannes.

Sa pensée, sous l'influence de Sorel et en réaction au positivisme de la IIe Internationale, affirme, en particulier dans son livre « Defensa del marxismo », un volontarisme éthique et social (qui va caractériser par la suite le marxisme latino-américain)⁵⁴. Mais, c'est sans doute sa condamnation du marxisme « étapistes » et déterministe de la IIIe internationale, qui commençait à l'époque à se répandre en Amérique latine, qui fait la modernité de sa pensée. Pour Mariategui, les tâches historiques que le marxisme attribuait au capitalisme ne pouvaient être réalisées en Amérique latine que par une révolution socialiste. Il est le premier à formuler en Amérique cette idée, d'origine léniniste, qui deviendra par la suite la position classique des courants révolutionnaires latino-américains. Son argument central était que :

Il n'existe pas, au Pérou, il n'a jamais existé, une bourgeoisie progressiste avec une sensibilité nationale se proclamant libérale et démocratique et inspirant sa politique sur les postulats de cette doctrine⁵⁵.

Pour Mariategui, le marxisme, doit être pensé et pratiqué à partir des caractéristiques particulières et de l'histoire de chaque société latino-américaine. Il donne, par conséquent, comme le fera ensuite la théologie de la libération ou la pensée gramscienne, une grande importance à la composante éthico-culturelle et subjective des luttes révolutionnaires. Mais Mariategui ajoute à sa défense du marxisme l'idée, hétérodoxe, selon laquelle les mouvements indigènes se trouvent au cœur du processus révolutionnaire en Amérique latine. La vie communautaire indigène n'est pas pour lui le résidu d'une civilisation antérieure vouée à disparaître, mais un facteur de résistance, d'intégration et de développement d'un programme révolutionnaire. Le problème indigène n'est pas un problème limité à certains pays d'Amérique latine et à certaines époques, les luttes

⁵⁴ José Carlos Mariátegui, "Defensa del marxismo." (CEME. Centro de Estudios Miguel Enríquez., 2003), http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/mariategui_jc/s/Tomo5.pdf.

⁵⁵ José Carlos Mariátegui, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana.*, Colección Clásica, 69 (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007), <http://publicaciones.fba.unlp.edu.ar/wp-content/uploads/2011/08/MARIATEGUI-Jos%C3%A9-Carlos-7-Ensayos-de-interpretaci%C3%B3n-de-la-realidad-peruana.pdf>. Page 28.

indigènes font partie, pour Mariategui, de l'universalité des luttes des opprimés. Même s'il ne voit pas dans le « communisme Inca » un modèle du communisme à venir, il reconnaît que les habitudes de coopération et de socialisation des paysans indigènes peuvent être importantes dans le cadre d'une économie socialiste. Mais surtout, il affirme, de façon visionnaire, que la solution au problème indien doit être une solution sociale nationale avec la participation active des intéressés.

Les exécutants de cette solution doivent être les propres Indiens (...) Les Indiens manquent de relations nationales. Leurs protestations ont été toujours régionales ce qui a été en grande partie la cause de leur défaite⁵⁶.

Inutile de dire que presque un siècle après les événements dans le continent lui donnent largement raison, la création d'un État multinational qui reconnaît les nationalités indigènes est aujourd'hui une réalité en Bolivie et en Équateur. Il n'est pas étonnant non plus, devant l'actualité des idées de Mariategui, qu'un auteur parmi les plus importants du pouvoir populaire, Miguel Mazzeo, lui ait consacré un livre⁵⁷.

Or, à partir des années 20, la ligne qui commence à s'imposer dans le marxisme latino-américain est celle de l'Internationale communiste qui affirme, de façon dogmatique, que la révolution en Amérique latine doit être une révolution démocratique et bourgeoise. Cette ligne sera dominante dans les partis communistes jusqu'à la révolution cubaine et souvent au-delà, sauf lors des épisodes marginaux comme le mouvement mené par Farabundo Martí au Salvador en 1932, ou celui de Carlos Preste au Brésil en 1935. Elle a entraîné une longue période d'appauvrissement théorique de la pensée marxiste en Amérique latine où les partis communistes suivaient de façon disciplinée tous les virages de la politique stalinienne. Le fondement de leur position et leur pratique se trouve dans la doctrine officielle du Komintern à l'époque. La révolution devait s'accomplir par étapes et être promue par un bloc de quatre classes, le prolétariat, les paysans, la petite bourgeoisie et surtout la bourgeoisie nationale. La tactique qu'ils essayent vainement d'appliquer était en somme celle des Fronts populaires. Dans cette période on voit aussi apparaître les

⁵⁶ Ibid. Page 38.

⁵⁷ Miguel Mazzeo, *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. (Editorial El Colectivo, 2009).

premières oppositions de gauche, essentiellement trotskistes, dont l'influence reste encore marginale.

Le virage fondamental, dans l'histoire du marxisme latino-américain et dans l'histoire de l'Amérique latine tout court, est sans doute la révolution cubaine. Cette révolution, commencée comme une révolution paysanne et démocratique, est obligée très rapidement de répondre à l'hostilité des capitalistes étrangers, essentiellement américains, et des oligarques latifundistes affectées par la réforme agraire⁵⁸. La réponse du mouvement révolutionnaire est, dans un premier temps l'expropriation des entreprises américaines, suivie rapidement par celle de la bourgeoisie nationale et l'abolition de facto de la propriété capitaliste à Cuba. La déclaration par la suite du caractère socialiste de la révolution, en mai 1961, n'est ainsi que la confirmation d'une situation de fait.

Cette révolution attestait aussi, mais cela n'était pas une nouveauté après la révolution chinoise, la validité de la lutte armée comme voie de destruction des pouvoirs oligarchiques et pro-impérialistes. Sous l'influence de Fidel Castro pour qui il était possible de combiner, dans un même processus de révolution ininterrompue, des tâches démocratiques et socialistes et surtout du Che Guevara qui refuse l'utilisation des méthodes économiques soviétiques de construction du socialisme, un nouveau courant marxiste apparaît en Amérique latine, le « castrisme ». La caractéristique fondamentale de cette nouvelle interprétation du marxisme est un certain volontarisme, à la fois politique et éthique, qui va à l'encontre de toute idée déterministe ou fataliste de la transformation sociale. Un volontarisme résumé par la deuxième déclaration de La Havane en 1962, dans la consigne : « le devoir de tout révolutionnaire est de faire la révolution ». Le castrisme abandonne aussi la référence, omniprésente dans le marxisme orthodoxe, au prolétariat et à la classe ouvrière et commence à parler systématiquement de peuple et de classes populaires. Or, son originalité, à l'époque, en pleine guerre froide et dépendant économiquement de l'Union soviétique, échappa souvent aux observateurs.

La diffusion rapide du « castrisme » et les mouvements qu'elle a suscités sont à l'origine en Amérique latine d'un intense développement de la pensée marxiste (dont l'amplitude est souvent ignorée, encore aujourd'hui, dans les cercles académiques et même

⁵⁸ Il faut s'en souvenir que, dans un pays avec une population essentiellement paysanne, les entrepreneurs américains et les latifundistes locaux étaient propriétaires, avant la révolution, d'environ 70 % de terres.

politiques européens) et d'une sociologie critique à laquelle nous nous référerons plus tard. Ce développement s'accompagne, comme en Europe à la même époque, d'une entrée massive de la pensée marxiste dans les milieux universitaires latino-américains⁵⁹.

Sur le plan politique, le castrisme et l'exemple de la révolution cubaine sont à la base de tous les mouvements révolutionnaires que nous avons évoqués en l'Amérique latine dans les années 60 et 70, parfois en collaboration et même en symbiose avec les mouvements trotskistes, comme en Argentine avec le Parti révolutionnaire des Travailleurs (PRT). Cette coïncidence s'explique, dans la mesure où la gauche révolutionnaire castriste des années 60 était en général d'accord avec les thèses centrales du léninisme, revendiquées aussi par le trotskisme. Pour elle le socialisme signifiait expropriation des capitalistes, contrôle de l'État et planification, ce qui n'était pas possible qu'avec un haut niveau de développement des forces productives. Cette révolution, pour Cuba, comme pour l'Union soviétique de l'époque de Lénine, devait se faire sous l'hégémonie populaire. La différence entre le castrisme et le léninisme portait donc, plus sur la stratégie et la tactique pour accéder au pouvoir que sur la conception même de la transformation révolutionnaire. Cette différence débouchait, logiquement, sur l'importance accrue de la volonté révolutionnaire et de l'éthique, une volonté nécessaire pour remplir un rôle qui n'était pas historiquement déterminé. Paradoxalement, cela a été aussi le cas de Lénine et la révolution bolchevique, avant que « l'étapisme » soit canonisé par la diamat.

Nous nous dispenserons d'effectuer, dans cette partie, une description détaillée des idées souvent hétérodoxes du « castrisme », dans la mesure où, certains de ses positions, son action internationale et surtout son exemple sont, encore aujourd'hui, une source importante d'inspiration pour le pouvoir populaire. Nous en reviendrons, par contre, quand nous analyserons concrètement les idées du pouvoir populaire.

Si le marxisme politique traverse, du fait de la répression, une éclipse presque totale pendant la période des dictatures militaires, ce n'est pas le cas pour celui académique au

⁵⁹ Michael Lowy dans, *El marxismo en América Latina*, mentionne, parmi les noms qui vont devenir très important dans la pensée marxiste latino-américaine, ceux de : Alonso Aguilar, José Aricó, Mario Arrubla, Roger Bartra, Carlos Blanco, Julio Cotler, Arnaldo Córdova, Fernando Henrique Cardoso. Francisco Delich, Enzo Faletto, Roberto Fernandez Retamar, Adolfo Gilly, Octavio Ianní, Marcos Kaplan, Ernesto Laclau, Rigoberto Lanz, Héctor Malave Mata, Héctor Silva Michelena, José Alvaro Moisés, Gilberto Malinas, JosérNun, Juan Carlos Portantiero, Aníbal Quijano, Eder Sader, Germán Sánchez, Teotonio Dos Santos, Francisco Weffort, etc.

Mexique. La répression sous les dictatures militaires provoque en effet un exil massif d'universitaires, en particulier argentins, vers ce pays. On trouve parmi eux un groupe de marxistes gramsciens. Le marxisme gramscien avait été introduit en Argentine à partir des années 50, à travers la traduction, faite par Horacio Agosti des « Cahiers de la prison », traduction à laquelle collabora José Aricó. C'est à travers cette traduction qu'on commence à connaître Gramsci partout en Amérique latine. Ces deux traducteurs furent aussi les fondateurs d'une publication « Pasado y presente » qui prétendaient diffuser la pensée de Gramsci autant pour fonder sur elle la critique de la pensée de gauche dominante (celle du marxisme orthodoxe et même de certains aspects léninistes du « castrisme ») que comme base théorique pour une transformation socialiste adaptée aux réalités latino-américaines.

Au Mexique les gramsciens argentins ont retrouvé des marxistes d'autres pays d'Amérique latine et, ensemble, ils se sont engagés dans une longue réflexion sur les raisons de l'échec des expériences révolutionnaires nées de la révolution cubaine. Différentes rencontres ponctuent leur élaboration dont la plus importante est sans doute le séminaire de Morelia, au Mexique, en 1980. Parmi les participants on trouve entre autres : José Aricó, Ernesto Laclau, Liliana de Riz, Emilio de Ípola, Rafael Loyola, Carlos Martínez Assad, Norbert Lechner, Carlos Pereyra, Chantal Mouffe, Jordi Borja, Ludolfo Paramio, Jorge Reverte, Luis Maira, Fernando Fajnzylber, Sergio Zermeño, Juan Carlos Portantiero, Jorge Béjar, Fernando Petkoff, Julio Cotler, Manuel Antonio Garretón, Fernando Henrique Cardoso, Regis de Castro Andrade, René Antonio Mayorga, Edelberto Torres-Rivas, Pablo González Casanova, Rolando Cordera y Francisco Delich.

Pour les intervenants, qui essayaient de définir de façon non dogmatique la nature particulière des sociétés nationales et populaires qui caractérisent l'Amérique latine, la pensée de Gramsci c'est avéré un atout essentiel. Comme en Italie à l'époque de Gramsci, les sociétés latino-américaines vivent aussi, avec acuité, le problème national. À cette première problématique s'ajoute celui de la nécessaire dimension démocratique de la transformation sociale. Mais surtout on constate, dans le document issu de ce séminaire et publié en 1985 sous le titre de « Hegemonía y alternativas políticas en América latina »⁶⁰, l'omniprésence de la notion d'hégémonie. La forte connotation sociétale qu'elle comporte la

⁶⁰ José Aricó, Chantal Mouffe, et Ernesto Laclau, *Hegemonía y alternativas políticas en América latina* (Madrid: Siglo XXI Editores, 1985).

transforme en outil théorique fondamental de la révolution politique à venir que les auteurs proposent. Nous ferons plus tard l'étude du concept d'hégémonie, fondamental, aujourd'hui dans la pensée marxiste latino-américaine, et dans le pouvoir populaire, auquel nous consacrerons un chapitre spécifique.

Par contre nous tenterons de clarifier ici l'origine du problème que le marxisme a toujours eu avec la nature des sociétés latino-américaines, une difficulté qui a entraîné dans le continent, des conséquences théoriques et politiques importantes. En particulier elle a installé une incompréhension profonde, au moins jusqu'à la révolution cubaine, dans les relations entre le nationalisme et le socialisme.

Comme l'explique Wallerstein⁶¹, Marx n'a pas ignoré certains aspects du développement de la périphérie capitaliste en soulignant, par exemple, comment l'esclavage a été essentiel au fonctionnement du capitalisme. Il avait bien compris aussi que le contrôle du marché mondial donnait un avantage significatif aux pays centraux du système. Il est même allé jusqu'à une vision tiers-mondiste de la révolution quand il a considéré une révolution en Irlande comme le préalable à la révolution en Angleterre. Par contre, curieusement, il a montré, en particulier dans son livre sur Simon Bolivar, une incompréhension fondamentale de l'Amérique latine.

Dans ce livre, Marx présente le « Libertador », sans nuance, comme un dictateur bonapartiste de la pire espèce, en même temps qu'il l'accable des épithètes les plus infamantes. En suivant son analyse, les marxistes américanistes de l'ère soviétique développeront une caractérisation complètement négative du processus de l'indépendance en Amérique. Ce n'est qu'en 1959 lors de la publication des œuvres choisies de Marx et Engels, éditées en Union soviétique, que le livre sur Bolivar sera éliminé de la sélection et que la position de Marx sera critiquée, par le marxisme officiel, en l'attribuant à l'insuffisance des sources dont il disposait.

Pour Aricó⁶², cette explication n'est pas acceptable⁶³. Pour lui, la méthode marxiste, telle qu'elle a été présentée après la mort de Marx, a distordu sa pensée en la présentant

⁶¹ Immanuel Wallerstein, *Impenser la science sociale pour sortir du XIXe siècle*, Pratiques théoriques (Paris : Presses universitaires de France, 1995). En particulier dans le Chapitre 11.

⁶² José Aricó, «Capítulo 8. El Bolívar de Marx, » in *Marx y América Latina* (Mexico : Alianza editorial Mexicana,, 1982), <http://www.Aricó.unc.edu.ar/pdf/ElbolivardeMarx.pdf>.

comme une méthode qui considère que l'analyse des formations sociales doit partir de l'infrastructure économique. Or, cette méthode n'est pas, selon Aricó, la méthode du Marx « politique ». Cet avis est partagé par Manuel Sacristán qui, en analysant les écrits de Marx sur l'Espagne, constate que ses travaux politiques épuisent d'abord l'analyse de toutes les instances super structurelles avant d'avoir recours aux explications par les instances económico sociales fondamentales. Il en déduit, en Marx, un principe épistémologique inverse à celui proclamé par l'orthodoxie, un principe qu'il exprime en affirmant que : « l'ordre d'analyse dans la recherche est inverse à l'ordre de fondation de la méthode »⁶⁴.

Partant de cette idée d'autonomie du politique, Aricó examine les raisons politiques qui peuvent avoir amené Marx à critiquer si durement Simon Bolívar. Pour lui il ne s'agit pas d'ignorance, mais d'un préjugé politique très ancrée en Marx, son aversion vis-à-vis du postulat hégélien sur le rôle de l'État comme instance constituante de la société civile. Paradoxalement, cette aversion conduira Marx à ressusciter une idée typiquement hégélienne, celle de « peuples sans histoire », c'est-à-dire de groupes humains pas encore mûrs pour construire une nation avec une existence légitime.

Marx s'interdit ainsi de voir, dans les procès en cours en Amérique latine, l'omniprésence, et donc l'irrationalité d'un État, agissant sur des ébauches de société civile où il est difficile de voir l'élément qui définit le social, c'est-à-dire la lutte de classes. Il est clair pour Aricó que Marx avait du mal à accepter le scandale de ces « États d'exception », où les propres classes dominantes se trouvent subordonnées à un État qui devrait néanmoins être le sien. Il avait tendance à considérer ces phénomènes comme manifestations diverses de bonapartisme. Il n'a pas compris que les États d'Amérique latine, nés à partir des guerres d'émancipation contre l'Espagne, se trouvaient forcément sous l'égide des militaires qui avaient dirigé la lutte contre la puissance coloniale. Le dépassement de cette difficulté ne viendra chez Marx que plus tard, vers 1850 (c'est la théorie d'Aricó) avec le dépassement du sociologisme et une affirmation plus claire de l'autonomie du politique. Cette évolution de la

⁶³ D'ailleurs la position d'Aricó est loin d'être isolée parmi les marxistes latino-américains. On peut trouver une analyse similaire chez Leopoldo Zea, "Visión de Marx sobre América Latina," *Nueva Sociedad*, no. 66 (Mai -juin 1983): 59-66.

⁶⁴ Karl Marx et Friedrich Engels, *Revolución en España*, trad. Manuel Sacristán (Barcelona, España: Ariel, 1970). Page 14.

pensée de Marx des dernières années de sa vie va ouvrir la voie à la théorie léniniste et aux révolutions du XXe siècle.

Les successeurs de Marx n'ont pas compris, selon Aricó, que ce ne sont pas des schémas théoriques prédéfinis qui amènent Marx à privilégier certains champs de recherche et à les hiérarchiser, mais les options stratégiques les plus favorables aux processus révolutionnaires. Les analyses de Marx sont donc orientées en fonction des possibilités de dynamiser les pratiques de transformation. Si Marx peut apparaître souvent comme un génial créateur de systèmes il ne peut pas être réduit à cela. Le considérer de la sorte revient à le considérer comme l'auteur d'une nouvelle théorie affirmative et non, comme il a toujours prétendu, l'instrument intellectuel d'une théorie critique. Ainsi, pour Marx, c'est essentiellement à partir de la politique et de la connaissance de la diversité du réel qu'on peut trouver des fissures permettant à la dynamique révolutionnaire de la société civile de s'infiltrer dans le champ du pouvoir⁶⁵. Une telle opération, nous le verrons, va être tout l'enjeu de la stratégie du pouvoir populaire, qui s'avère, sur ce point, profondément marxiste.

Or, l'erreur de Marx par rapport à l'Amérique latine, non corrigée par la suite, eut des conséquences importantes sur le marxisme latino-américain. Les marxistes orthodoxes latino-américains ont toujours eu tendance à voir l'anomalie de l'Amérique latine, en particulier son versant national et populaire, comme un phénomène historique « atypique », par rapport au modèle classique de la lutte des classes. Ainsi, ils ont fini par avoir des positions qui n'étaient pas autre chose, comme le dit Aricó, que :

(...) la transfiguration idéologique de propositions politiques de modernisation (...) où, tout compte fait, ce n'était pas tant la réalité (qui importait), mais la stratégie nécessaire pour la modifier dans un sens préétabli. Telle fut la forme dominante, théorique, idéologique et politique adoptée par le marxisme en Amérique latine⁶⁶.

Cette incompréhension explique que la présence, obsédante et irréductible, en Amérique latine, du « populisme » (sur lequel nous reviendrons plus largement) et du nationalisme, ait pu être considérée comme un obstacle à une pensée de gauche. Le résultat

⁶⁵ José Aricó, « Marx y América Latina. », *Nueva Sociedad*, no. 66 (mai/juin 1983) : 71–86. Page 83.

⁶⁶ Ibid. Page 74.

a été de séparer les soi-disant populistes ou nationalistes, qui voient dans un certain autoritarisme le prix à payer pour la socialisation des masses, de ceux qui voient dans un libéralisme aristocratique (auquel parfois les partis communistes apportèrent leur appui) la seule sauvegarde possible pour l'avenir de la société, même si cela signifie s'aliéner l'appui des masses.

Mais, fait encore plus grave, en disqualifiant Bolivar Marx a pris un risque dont il n'a pas eu pleine conscience : celui de ne pas comprendre le mouvement du monde latino-américain dans son ensemble et surtout de passer à côté de la dynamique de la lutte de classes en présence. En approfondissant l'histoire latino-américaine on découvre, en effet, que le processus de l'indépendance n'a pas été simplement politique. Il a toujours été marqué par la lutte de classes et aussi par la peur des classes au pouvoir devant des soulèvements populaires qui pouvaient provoquer la destruction de l'ordre colonial.

Ce cadre, que Marx n'a pas perçu, permet de comprendre le réalisme du projet de Bolivar. Il s'inspire de deux grandes idées visant la construction d'un État moderne. Elles sont, d'une part celle de constituer une grande nation capable de se défendre et de promouvoir le progrès économique, autant face à l'Espagne qu'à l'encontre de n'importe quelle puissance européenne, et d'autre part, la nécessité de créer un ordre politique et social capable d'éviter que l'anarchie du processus d'indépendance ne détruise le progrès économique et n'entraîne une tyrannie encore plus despotique que celle de l'Espagne. Pour Bolivar, seul un pouvoir constitutionnel, fortement centralisé, composé par des élites dotées d'une haute morale et représentatives de l'ensemble des forces en lutte pouvait réaliser un tel projet. La catégorie gramscienne de révolution passive semble ainsi être celle qui correspond le mieux à l'idée bolivarienne ou celle du despote éclairé si l'on prend une référence de l'époque, celle de Kant⁶⁷. On pourrait même dire qu'une telle politique est une figure imposée des révolutions faites par « le haut ». On trouve toujours dans ces révolutions un appel au pouvoir répressif de l'État et aux vertus extraordinaires du noyau dirigeant, que ce soit dans les révolutions de l'indépendance américaine ou dans la révolution russe.

⁶⁷ « (...) c'est le devoir des Monarques, tout en régnant en autocrates, de gouverner néanmoins selon la méthode républicaine (je ne dis pas : démocratique), c'est-à-dire de traiter le peuple suivant des principes conformes à l'esprit des lois de la liberté (comme un peuple de mûre raison se les prescrirait à lui-même), encore qu'à la lettre ce peuple ne soit pas invité à donner son consentement ». Kant. *La philosophie de l'histoire*, Paris, Gonthier, Col. Médiations, #33, 1947, p. 177.

En conclusion, pour Aricó, il faut récupérer dans le marxisme l'autre versant, le versant démocratique et populaire, ce qui suppose :

(...) Une nouvelle perspective de « en bas » des processus historiques dans laquelle, la considération des masses populaires, de ses mouvements de construction et de fragmentation, de ses formes d'expression et ses rapports avec les élites intellectuelles et politiques, son homogénéité interne, ses mythes et ses valeurs et son niveau de subordination ou d'autonomie, soit revendiqué comme le seul et véritable critère marxiste. C'est ainsi, seulement, qu'on arrivera à supprimer l'oscillation permanente entre « objectivisme » et « subjectivisme » présente encore aujourd'hui dans l'historiographie et la théorie marxiste, incapables de rendre compte du nouveau à force de rester attachées à l'ancien⁶⁸.

Cette idée d'une considération globale du populaire à partir justement d'une perspective « d'en bas » fait partie de l'idée centrale du pouvoir populaire, la transformation sociale ne peut venir que du peuple et c'est le peuple qui détermine son évolution.

Vers la fin de la période des dictatures militaires, les idées gramsciennes commencent à sortir de la sphère académique, dans laquelle elles étaient par la force des choses confinées, pour inspirer clairement des nouveaux mouvements politiques. À cette époque le cas du Brésil semblait particulièrement adapté à l'application de ces idées gramsciennes. En effet, contrairement à la majorité des pays latino-américains la bourgeoisie brésilienne avait développé des organisations solides dans la société civile, des organisations qui agissaient pour maintenir son hégémonie de classe et le contrôle sur l'appareil de l'État. Or, leur expansion a entraîné comme réaction, de la part des couches moyennes, la création de leurs propres organisations afin de participer à la lutte pour l'hégémonie et le pouvoir. Dans ces conditions, l'État brésilien avait du mal à se fermer complètement à la participation des classes subalternes ce qui a été démontré, par les expériences pionnières du budget participatif à Porto Alegre.

Ainsi, sur le plan politique, les luttes les plus importantes au Brésil ont été menées par une organisation originale, le Parti des Travailleurs (PT)⁶⁹, résultat de la confluence de

⁶⁸ Aricó, "Capítulo 8. El Bolívar de Marx." C'est nous qui soulignons.

⁶⁹ On peut parfaitement revendiquer cette originalité du parti des travailleurs des origines, tout en étant conscient de ses dérives sociaux-démocrates postérieures, résultat d'une histoire dont l'analyse excéderait largement le cadre de notre travail.

plusieurs groupes de gauche incluant à la fois différents courants marxistes et des militants de la théologie de la libération. Dans la stratégie du Parti des Travailleurs, le concept gramscien d'hégémonie occupe, depuis les années 80, une place centrale et fait que l'idée léniniste d'accumulation de forces change radicalement de sens. Il ne s'agit pas maintenant d'accumuler des forces seulement dans le champ politique, mais de réaliser la même accumulation dans le champ social. Le premier congrès du PT⁷⁰ en 1991 proclame ainsi que :

Aucune politique de gouvernement, aucune proposition parlementaire, n'est viable sans un appui social et sans pression populaire et davantage encore quand il s'agit d'un gouvernement national. La croissance, la généralisation et la politisation des mouvements sociaux sont fondamentales dans la politique d'accumulation de forces et la lutte pour l'hégémonie.

Dans la construction de cette hégémonie, la démocratie politique est pensée comme le champ permanent et nécessaire pour la construction de ce projet stratégique de transformation. Elle permet l'expansion des mouvements de transformation de la société civile qui sont, pour le processus de construction de cette nouvelle société socialiste, plus importants que les décisions de l'État. Le processus de construction de l'hégémonie est, en somme, pour le PT, un processus de construction sociale d'une nouvelle réalité qui doit s'achever par la recomposition, de façon inédite, des propres sujets sociaux, une idée qu'avait déjà exprimée Aricó⁷¹ et qui est le noyau de la stratégie du pouvoir populaire.

L'idée de construction de l'hégémonie que défend le PT peut être vue aussi comme une radicalisation de la démocratie ou comme l'extension de la démocratie du terrain politique à celui économique et social. En mettant l'accent sur les éléments d'auto

⁷⁰ Toutes les citations de ce manifeste, aujourd'hui pratiquement introuvable, viennent de l'article de Raúl Burgos, « La interferencia gramsciana en la producción teórica y política de la izquierda latinoamericana. » (Universidade Estadual de Campinas, 1997), <http://lasa.international.pitt.edu/LASA97/burgos.pdf>. Le Parti des Travailleurs fut créé le 10 février 1980 par un groupe hétérogène des dirigeants syndicaux, d'intellectuels de gauche et des catholiques de la théologie de la libération. Ce premier congrès est un moment charnière dans la vie de cette formation politique et son évolution vers des positions de plus en plus sociaux-démocrates. Évoluant depuis le marxisme-léninisme de ses origines, les thèses approuvées par le premier congrès correspondent aux positions de la majorité relative (le PT comprend de multiples tendances) représentée par *Articulação*. Cette tendance se prononce pour le socialisme démocratique et une démocratie directe et condamne le modèle soviétique qui vient de s'effondrer. Ces thèses se rapprochent par certains points de celle des partis eurocommunistes de l'époque, en particulier le Parti Communiste Italien. Il n'est pas un hasard donc que Gramsci soit la principale référence théorique de plusieurs courants du PT, ce qui explique une large utilisation des concepts comme hégémonie, société civile, bloc historique, etc.

⁷¹ Aricó, Mouffe, and Laclau, *Hegemonía y alternativas políticas en América latina*. Prologue de José Aricó. Page 14.

organisation et d'autogestion, cette position comporte, néanmoins, un risque certain de dérive socio-démocrate.

Comme l'indique encore Aricó dans son livre « La cola del diablo » :

Maintenir unis démocratie et socialisme suppose, dans la pratique politique, la construction d'un ordre social et politique dans lequel la conflictualité permanente de la société trouve des solutions permettant de développer la démocratie sans créer des situations ingouvernables. La tâche immédiate est donc de développer des formes alternatives de culture, d'organisation et de lutte capables de mettre en question les normes et les hiérarchies institutionnelles et de contribuer ainsi à la formation des sujets populaires, dotés d'autonomie et de volonté, pour participer pleinement à la vie publique⁷².

Comme on peut le constater, la proposition d'Aricó n'est pas, à l'époque, celle d'une radicalisation de la démocratie, même s'il défend la voie démocratique. Il défendait plutôt le programme, mis en œuvre par les nouveaux mouvements sociaux, de création de nouveaux sujets populaires à travers des formes culturelles et organisationnelles, différentes et alternatives.

C'est aussi la position du Parti des Travailleurs pour qui la critique de la centralité du rôle de la classe ouvrière amène directement à la nécessité de construire un nouveau concept du sujet de la transformation sociale, un sujet pensé, cette fois-ci, comme un « bloc social ». Ce sujet, multiple et hétérogène, doit comprendre l'ensemble des secteurs subalternes dont les différentes revendications sont le moteur du processus de transformation. C'est le sens de la proposition approuvée lors du premier congrès du PT auquel nous avons fait référence :

(...). Les différentes formes d'oppression existantes dans la société ne se résument pas à la contradiction capital/travail. Elles s'étendent aux processus de discrimination et d'exclusion économique, sociale, culturelle et politique. Ces oppressions expriment la nature de classe, raciste et sexiste des processus de domination institués dans le pouvoir politique et dans la société, processus qui transforme les majorités sociales en minorité politique⁷³.

⁷² José Aricó, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina* (Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1988). Pages 116 -117.

⁷³ Premier congrès du PT 1991, page 41. Cité par Burgos in "La interferencia gramsciana en la producción teórica y política de la izquierda latinoamericana."

Le parti des travailleurs propose aussi une vision critique de la conception léniniste du parti, en particulier dans ses rapports avec les mouvements sociaux. Il considère que l'on doit remplacer les rapports classiques, instrumentaux, des partis vis-à-vis de ces mouvements par des rapports horizontaux qui garantissent leur développement. On cherche, comme le postulait Gramsci, à affirmer le parti comme direction intellectuelle et morale et on refuse les rapports organiques et instrumentaux du léninisme classique.

On commence ainsi à voir se dessiner, avec les apports décisifs du marxisme gramscien, les principales contributions de ce marxisme latino-américain à une nouvelle stratégie d'émancipation. Sa vision remet en question toutes les conditions que le léninisme avait posées pour la définition d'une conjoncture révolutionnaire : conditions objectives définies par un certain développement de la classe ouvrière principal moteur de la transformation, et conditions subjectives, supposant l'alliance des classes non antagonistes, paysans pauvres et petites bourgeoisies urbaines et l'existence d'un parti d'avant-garde.

Il se propose aussi de revoir profondément la théorie de l'État comme appareil bureaucratique et militaire dont on doit s'emparer pour le détruire et construire un nouvel État et de l'idée qu'une crise d'État ouvre obligatoirement sur une crise sociale généralisée.

La périodisation du modèle léniniste est aussi bouleversée. L'idée d'un premier moment bref de prise du pouvoir suivi d'une période plus longue de transformation de l'ordre politique et social est remplacée par la conception gramscienne de guerre de positions. La révolution n'est plus un acte instantané, mais un processus de construction de nouveaux rapports de pouvoir, matériels, culturels et organisationnels, au sein de la société civile. Néanmoins ce processus n'a rien à voir avec l'idée sociale-démocrate d'une réforme progressive du capitalisme qui mène finalement au socialisme. Au contraire, le processus révolutionnaire envisagé par ce marxisme gramscien consiste en une succession de ruptures anticapitalistes, des ruptures qui concernent non seulement l'ordre économique, mais tous les processus de la vie sociale, culturelle, politique et de la vie quotidienne. La prise du pouvoir d'État n'est, pour cette conception, qu'une rupture parmi d'autres.

Il s'agit, encore une fois, d'un ensemble d'idées qui défendait déjà, le Parti des Travailleurs, en 1991.

Si on ne considère pas que la conquête du pouvoir consiste à prendre d'assaut l'État, nous ne pensons pas non plus que le socialisme viendra d'une croissance linéaire des forces de la transformation. L'hégémonie sociale ne pourra se construire sans heurts et affrontements intenses. Les transformations politiques économiques et culturelles dont le Brésil a besoin supposent une révolution sociale (...). La conquête du pouvoir est un moment de la lutte pour le socialisme, mais elle n'est pas en soi une garantie de sa construction. La conquête du pouvoir peut signifier la volonté de la majorité, mais elle n'est pas synonyme d'hégémonie politique basée sur un projet global et moins encore d'hégémonie idéologique et culturelle. Cette hégémonie ne peut se consolider qu'avec l'exercice d'un pouvoir démocratique qui tienne compte des différentes contradictions, matérielles, politiques et idéologiques qui persisteront, même parmi les secteurs sociaux révolutionnaires⁷⁴.

Ces idées n'appartiennent pas, néanmoins au seul Parti des Travailleurs. Il est difficile d'ailleurs de déterminer leurs origines exactes, dans la mesure où, depuis la révolution cubaine, les échanges entre militants et théoriciens de la révolution, venant de tous horizons et de tous les pays de l'Amérique latine, sont permanents et Cuba a joué, dans ses échanges, un rôle important. À partir de 1995, tous les deux ans se tiennent en effet à La Havane les « Ateliers internationaux sur les paradigmes émancipateurs en Amérique latine », organisés par le groupe « Grupo America Latina : Filosofia Social y Axiologia (GALFISA) » de l'Institut de philosophie de La Havane, qui se proposent, sans ambiguïté, comme objectif :

(...) avancer dans la construction partagée du sens éthico-politique des luttes d'émancipation en instaurant un espace de rapprochements et d'articulation entre les pratiques et les réflexions des mouvements sociaux et la pensée sociale critique⁷⁵.

Mais, on ne peut pas conclure ce bref rappel des principales caractéristiques du marxisme latino-américain, sans se référer à un auteur, pourtant non latino-américain, dont l'œuvre influence depuis une décennie la pensée marxiste du continent. Il s'agit d'un disciple de Lukacs rattaché à l'école de Budapest, Itzvan Mészáros, dont les livres connaissent, à partir de l'effondrement de l'Union soviétique, une popularité croissante dans les milieux latino-américains.

⁷⁴ Premier congrès du PT 1991, page 52. Ibid.

⁷⁵ GALFISA Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología del Instituto de Filosofía de La Habana, *Paradigmas emancipatorios en América Latina* (La Habana. Cuba: GALFISA, 2005), <http://cvirtual.filosofia.cu/sub-comunidades/galfisa/textos-galfisa/Paradigmas%20Emancipatorios.pdf/view>.

Dans son livre le plus important « Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición » (Au-delà du capital. Vers une théorie de la transition)⁷⁶, il met en question la conception traditionnelle de ce qui devait être une révolution socialiste, où l'abolition de la propriété privée en transférant à l'État les principaux moyens de production apparaissait, sur plan économique, comme une mesure centrale. L'échec de l'expérience soviétique montre à l'évidence pour Mézaros que ni la disparition de la propriété privée ni celle d'une classe capitaliste ne font disparaître ce qu'il appelle le système du capital.

Pour lui le capitalisme n'est qu'une des formes que peut prendre le système du capital. Une autre forme possible, post capitaliste, est celle développée dans l'Union Soviétique. La disparition rapide de cette deuxième forme, sans qu'aucune contre-révolution ne soit nécessaire, jette une lumière particulière sur l'importance d'autres éléments du système, une importance relativement occultée par la priorité donnée au pouvoir d'État et à l'abolition de la propriété privée. Le système que Mézaros appelle le métabolisme social du capital est plus puissant et omni compréhensif que le capitalisme. Son noyau constitutif est la triade : capital/travail/État. Ces trois dimensions fondamentales sont structurées à tous les niveaux et en relation réciproque.

Par conséquent, le défi pour l'anticapitalisme est de dépasser cette triade dans sa totalité. On ne peut pas émanciper le travail et détruire le pilier fondamental de sa subordination qu'est le système hiérarchique du travail, sans dépasser aussi le capital et l'État. Tant que les fonctions de contrôle du métabolisme social ne sont pas exercées de façon autonome par les producteurs associés et restent sous le contrôle d'un personnel différent des producteurs (un personnel qui n'est en réalité qu'une nouvelle personnification du capital), le travail continuera à reproduire le pouvoir du capital.

Mais encore, dans la mesure où le système du capital ne répond pas aux besoins sociaux, mais à ses propres impératifs de croissance, il n'a pas de limites à son expansion. Or, un système sans limites est un système incontrôlable, ce qui explique la futilité des tentatives socio-démocrates. Le système du capital constitue une structure de contrôle « totalisante », tout, y compris les êtres humains, doit se plier à sa structure et montrer la

⁷⁶ István Mézaros, *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición* (Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana, 2009).

possibilité de fonctionner en son sein sous peine de périr. Il est, dans ce sens, le système le plus « totalitaire » qu'on puisse concevoir.

À son tour, la séparation entre la valeur d'usage et celle de change que le système pratique est à la racine d'une énorme destructivité. Pour favoriser la valeur de change et l'accumulation, le système développe une tendance décroissante de la valeur d'usage, la vie utile des biens produits se réduisant afin d'accélérer le cycle reproductif. Cette destructivité est de plus en plus importante et augmente au fur et à mesure de l'augmentation de la concurrence. La destruction et la précarisation de la force de travail et la dégradation du milieu naturel, conséquence de ce processus, sont particulièrement graves. Ainsi se préfigure autant la destruction du système reproductif social que celle de l'humanité en général. Arrivé à ce stade le système s'enfonce dans une crise structurelle, complètement différente de ses crises cycliques habituelles.

La conclusion de Mézaros est que la rupture avec le système du capital, de par la nature de celui-ci, n'est pas possible par la construction d'une société différente dans un seul pays. Il ne suffira pas de construire un autre système dans les pays périphériques, la transformation doit toucher aussi les pays capitalistes avancés. Par ailleurs, dans la mesure où le métabolisme du capital et son système de contrôle se construisent en dehors de la sphère politique institutionnelle, seul un vaste mouvement de masses, radical et extraparlémentaire, peut détruire sa domination. Cette conclusion rejoint ainsi les idées gramsciennes d'auto émancipation du travail, une émancipation qui ne peut pas se limiter au seul contrôle de la sphère politique.

Les mouvements sociaux des travailleurs, ceux qui vivent de leur travail, doivent donc inventer d'autres formes d'action autonomes, capables d'articuler les multiples luttes et de dépasser les séparations créées par le capital entre action économique syndicale et action politique. Un nouveau système de métabolisme social doit assurer les finalités consciemment choisies par les individus sociaux et leur permettre de se réaliser comme individus et non comme personnification du capital. Cette dernière idée se trouve à la base

des tentatives du pouvoir populaire de construire une nouvelle économie planifiée, cette fois-ci sous la forme d'une « planification émancipatrice »⁷⁷.

La théologie de la libération

La théologie de la libération est sans doute la construction théorique la plus influente, avec le marxisme, sur les idées du pouvoir populaire. Il s'agit, comme l'affirme Franz Hinkelammert, d'une théologie concrète, historique, qui se développe dans les communautés de base, les mouvements populaires et même les partis politiques d'Amérique latine, après le triomphe de la révolution cubaine⁷⁸.

Cette théologie suppose une telle rupture avec les traditions théologiques de l'église que, pour la comprendre, il est nécessaire de faire une brève référence aux conditions historiques de l'église latino-américaine qui ont commandé sa naissance, en partant du climat de rénovation suscité par le concile Vatican II. Ce concile a joué un rôle important dans les débuts de la théologie de la libération, pas particulièrement du fait de ses apports proprement théologiques, que parce qu'il a contribué à ouvrir de nouveaux horizons à la pensée de l'église. En particulier, il a permis à certains théologiens latino-américains de se rendre compte que la théologie développée par l'église en Amérique latine était, depuis la conquête, une simple répétition du discours religieux du Nord. Les théologiens d'Amérique latine avaient été incapables, pendant quatre siècles, de donner une réponse adaptée à la situation sociale du continent le plus inégalitaire du monde. C'est le point de départ de José Luis Segundo⁷⁹ pour qui la réalité propre de l'Amérique latine devait avoir une traduction spécifique et adaptée du message chrétien.

Cette réflexion systématique de la théologie de la libération sur la spécificité de l'Amérique latine commence à la fin des années 60 avec la reconnaissance institutionnelle que lui donne l'Assemblée épiscopale de Medellín de 1969. De cette période datent les premières œuvres de Gustavo Gutierrez, « Théologie de la libération. Perspectives », « Oposición-liberación. Desafío a los cristianos » (publié en Espagne avec le titre « Teología desde la praxis de la liberación »), d'Hugo Assmann, théologien brésilien considéré comme le

⁷⁷ Elizabeth Alves, *Planificación emancipadora*. (Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2013).

⁷⁸ Franz J. Hinkelammert, « La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado. », *Revista Pasos*, no. 57-Segunda Época (Février 1995): 1–19. Page 12.

⁷⁹ José Luis Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*. (Madrid: Cristiandad, 1985).

plus critique et radical dans ses positions, « De la sociedad a la teología », de José Luis Segundo ou encore « Cristianismo, ¿opio o liberación? », de Rubén Alves, théologien presbytérien brésilien qui utilise pour sa réflexion les nouveaux courants de la philosophie critique.

Mais cette réflexion ne se produit pas dans le vide, elle vient, comme l'affirme Michael Lowy de la pratique de communautés chrétiennes de base :

Ce corpus de textes est l'expression d'un vaste mouvement social, qui est apparue au début des années 1960 — bien avant les nouveaux ouvrages de théologie. Ce mouvement incluait des secteurs significatifs de l'Église — prêtres, ordres religieux, évêques — mouvements religieux laïcs — l'Action catholique, la Jeunesse universitaire chrétienne, les Jeunes ouvriers chrétiens — les commissions pastorales de base populaire — pastorale ouvrière, pastorale de la terre, pastorale urbaine — et les communautés ecclésiastiques de base. Sans la pratique de ce mouvement social — qu'on pourrait appeler christianisme de la libération — on ne peut pas comprendre de phénomènes sociaux et historiques, aussi importants dans l'Amérique Latine des 30 dernières années, que sont la montée de la révolution en Amérique centrale — Nicaragua, El Salvador — ou l'émergence d'un nouveau mouvement ouvrier et paysan au Brésil (le Parti des Travailleurs, le Mouvement des Paysans Sans Terre, etc.)⁸⁰.

Ainsi, dès le début, la théologie de la libération apparaît, en Amérique latine, en relation étroite avec les mouvements populaires qui se développent dans les années 60, à partir de l'exemple de la révolution cubaine. Ces mouvements se proposent, avant tout, l'intégration économique et culturelle des immenses majorités populaires latino-américaines, composées de marginaux et d'exclus des villes et de petits propriétaires ou de paysans sans terre. Pour le théologien de la libération, cette marginalité n'est pas un simple phénomène de transition, comme le soutiennent les partisans du développement, mais une réalité structurelle dont l'éradication exige des changements profonds de la structure économique et sociale. Elle ne croit pas que le développement du système capitaliste puisse mettre fin à la pauvreté et l'exclusion.

⁸⁰ Michael Löwy, « Le marxisme de la théologie de la libération, » *Revista Espaço Académico* Ano II, no. 17 (Octobre 2002), <http://www.espacoacademico.com.br/017/17clowy.htm>.

Cette conviction, partagée avec les mouvements populaires de l'époque, est à l'origine des premières tentatives de constructions d'un courant chrétien latino-américain. Ainsi, apparaît, au Chili, en 1972, sous le gouvernement d'union populaire d'Allende, le mouvement politique appelé « Chrétiens pour le socialisme », une organisation œcuménique qui comprenait autant de catholiques que de protestants, se revendiquant du socialisme.

Le coup d'État au Chili et la répression qui s'ensuivit furent un tournant pour la théologie de la libération dont les partisans avaient participé activement à l'action du gouvernement d'Allende. Les espoirs de libération et de socialisme qui avaient dominé la période précédente vont être substitués par une perspective de résistance. Les chrétiens de la libération avaient toujours eu un travail important au niveau social, autant par leur participation à différents mouvements populaires qu'à partir de leurs organisations spécifiques, les communautés ecclésiales de base ou le mouvement d'éducation populaire qui appliquait les idées de Paulo Freire.

Or, très rapidement, autant les dictatures militaires que les oligarchies locales, mais surtout l'impérialisme, comprennent le danger de la théologie de libération pour leurs intérêts, au point que, comme le dit Helio Gallardo, « depuis le début la théologie de la libération, née dans le contexte de la guerre froide, n'a pas eu des critiques, mais des ennemis »⁸¹. Ces deux principaux ennemis ont été la hiérarchie vaticane et le gouvernement des États-Unis avec ses alliés les oligarchies latino-américaines. Pour le gouvernement américain, un courant populaire ne pouvait être, dans le contexte de l'époque, autre chose que communiste, c'est-à-dire un mouvement contre l'ordre (américain) établi.

La théologie de la libération, soumise à l'assaut combiné de ces deux ennemis, disparaît de la lumière publique à tel point que depuis 20 ans, quand on parle d'elle en France, il est très courant d'entendre affirmer qu'il s'agit d'un sujet, à la mode dans les années 80, mais qui n'a plus aujourd'hui aucune actualité. L'Église catholique ayant mis bon ordre dans ses rangs, ou plutôt remis au pas les hérétiques, les idées de la théologie de la

⁸¹ Helio Gallardo, "Trabajo político y teología latinoamericana de la liberación," Mai 2008 : <http://C:/Users/Hector%202/Documents/Th%C3%A8se/Auteurs%20et%20revues/Auteurs/Helio%20Gallardo/Pensar%20Am%C3%A9rica%20Latina%20-%20TRABAJO%20POL%C3%8DTICO%20Y%20TEOLOG%C3%8DA%20LATINOAMERICANA%20DE%20LA%20LIBERACI%C3%93N.htm>.

libération ne sont plus, apparemment, en circulation. Cette opinion est une manifestation claire de ce que Foucault affirmait au sujet des rapports entre les savoirs et les pouvoirs. Le pouvoir conjugué de l'église et de l'empire américain avec ses sectes protestantes a réussi à rendre la théologie de la libération difficilement visible. On n'en parle plus, donc elle n'existe plus. La méthode est toujours la même, on ne critique pas, on étouffe simplement les idées en empêchant leur diffusion.

Certes, des raisons propres au développement de la théologie de la libération ont facilité cet étouffement et les auteurs de ce courant en sont bien conscients. Les théoriciens de cette nouvelle théologie n'avaient pas l'expérience de la guerre qu'ils devaient affronter et n'ont pas été capables de se doter des armes pour la livrer. Étant en général des intellectuels isolés, ils n'ont pas réussi à établir une articulation solide avec les communautés de base ni à développer un travail politique dans les séminaires de formation de prêtres. En somme, la théologie de la libération n'a pas pu construire son propre mouvement, un mouvement social populaire des croyants religieux, anti-idolâtriques, capables d'une politique autonome. Les mouvements qu'elle a créés, comme « Chrétiens pour le socialisme », ont fini par adhérer aux mouvements paysans et défendre l'idée qu'il n'existait pas, en réalité, une voix chrétienne pour le socialisme.

Or, s'il est vrai qu'il n'y a pas une voie chrétienne pour la société nouvelle, cela ne signifie pas qu'aussi bien dans la lutte anti oligarchique que dans le processus de transition vers le socialisme, ne soit pas nécessaire l'existence d'un courant disposé à lutter contre les idoles du capitalisme. Au niveau spirituel, pour la théologie de la libération, un tel mouvement est aussi nécessaire que celui des paysans ou des ouvriers. Or, comme d'habitude, un tel espace n'existant pas en soi, il aurait fallu le créer. Dans cette tâche la théologie de la libération a effectivement échoué.

Mais, si la théologie de la libération a échoué dans la création de son propre mouvement et a disparu de la sphère médiatique, les concepts et les idées développées par ce courant continuent d'être développés et enrichis, et, nous le verrons, jouissent d'une santé éclatante. Pire encore, la censure exercée par l'église sur le contenu proprement théologique du courant a poussé de plus en plus le développement de la théorie vers le terrain politique et vers l'approfondissement de ses rapports avec le marxisme. On a vu et

on voit encore aujourd'hui d'anciens prêtres, théologiens de la libération exclus de l'église, devenir présidents (Aristide, Lugo) ou jouer un rôle majeur en politique comme c'est le cas du dirigeant du Mouvement de sans Terre au Brésil, Frei Betto. En même temps, un peu partout en Amérique latine, les formes et les méthodes d'organisation des communautés ecclésiales de base, le mouvement à l'origine de la théologie de la libération, sont adoptées par des organisations politiques et sociales sans aucun rapport avec l'église.

C'est la constatation que fait Michael Lowy :

L'expérience des communautés ecclésiales de base, du fait de leurs composants puissamment démocratiques, a souvent apporté une qualité nouvelle aux mouvements sociaux et politiques qu'elle a irrigués : enracinées dans la vie quotidienne des couches populaires et leurs préoccupations humbles et concrètes, elle a apporté un encouragement à l'auto organisation à la base, une méfiance envers la manipulation politique, le bavardage électoral et le paternalisme d'État⁸².

On peut, en conséquence, parler aujourd'hui d'une forte influence idéologique de la théologie de la libération, qui ne se manifeste pas pour autant par l'intermédiaire des organisations chrétiennes qui ont souvent perdu de l'importance. Il s'agit d'une influence plus diffuse, mais plus généralisée qu'on constate partout dans le mouvement populaire.

Compte tenu de l'importance de la théologie de la libération, mais aussi de l'ignorance présente à son égard, nous ne pouvons donc omettre quelques références succinctes autant à son sujet central, « l'option préférentielle pour les pauvres », qui justifie son engagement politique, qu'à son éthique. Cette dernière a marqué profondément le mouvement populaire sur des questions aussi essentielles que la défense de la vie, la solidarité entre les hommes, la liberté ou le bien commun.

La théologie, contre l'idée qui la considère comme immuable, est profondément historique et elle l'a toujours été. C'est ce qui explique J. H. Tamayo Acosta :

La théologie, même si elle essaie de fuir la réalité historique pour se cantonner à un discours intra religieux, finit toujours par exercer une fonction historique dans ses rapports avec la culture qui l'entoure. Parfois, elle résiste aux catégories culturelles nouvelles et légitime ainsi l'ordre établi, mais, d'autres fois, elle accueille favorablement le nouveau

⁸² Lowy, *La guerre des dieux religion et politique en Amérique latine*. Page 76.

climat culturel et reformule la foi en conséquence. Elle exerce, dans ce cas, une fonction critique et évangélique en appui des changements qui vont dans le sens d'une justice accrue⁸³.

C'est le cas de la théologie de la libération, insérée dans les mouvements chrétiens de l'époque, à partir desquels elle développe sa réflexion. En essayant de comprendre la réalité de son époque, la théologie de la libération va forcément s'intéresser aux analyses et aux théories développées par le marxisme et les sciences sociales. Elle ne prétend pas, pour autant, être une science sociale. Elle est simplement, de l'avis de certains théologiens, la seule théologie chrétienne possible de son époque, une théologie qui, au lieu d'affirmer des vérités dogmatiques vides de tout contenu, cherche pour ses propres raisons théologiques, la praxis la plus adaptée à chaque situation concrète. Cette raison théologique est la recherche de la vérité révélée par Dieu et dans cette démarche, comme l'explique José Luis Segundo⁸⁴, le chrétien :

(...) ne possède encore, même en la comprenant, la vérité communiquée par Dieu, tant qu'il n'arrive pas à la transformer en « différence » humanistique dans l'histoire. Tant que « l'orthopraxie » (c'est-à-dire la praxis correcte, de vérité ultime) ne devient pas réalité, même comme réalité à peine effleurée et contingente, le chrétien ne connaît pas encore la vérité⁸⁵.

La théologie de la libération se doit donc d'avoir une réflexion critique sur les pratiques de la libération. Mais, cette réflexion doit naître de cette pratique même. Elle n'est pas une réflexion sur la pratique. Gustavo Gutierrez, un des plus radicaux théoriciens de la théologie de la libération exprime, de façon nette, ce besoin d'engagement préalable :

La communauté chrétienne professe une foi qui « opère par la charité ». Elle doit être charité efficace, un compromis au service des hommes. La théologie est réflexion et

⁸³ Juan José Tamayo Acosta, *Para comprender la teología de la liberación*. (Estella; Espagne: Editorial Verbo Divino, 1989). Page 53.

⁸⁴ Théologien uruguayen, jésuite, considéré comme un des précurseurs de la théologie de la libération

⁸⁵ José Luis Segundo, "Revelación, fe, signos de los tiempos," *Revista Pasos*, no. 56 (Novembre 1994), <http://www.dei-cr.org/uploaded/content/publicacione/1806649287.pdf>.

attitude critique. Le compromis de charité est premier. La théologie vient après, elle est un acte second⁸⁶.

Si l'engagement a pour référence ultime la foi, les êtres humains doivent d'abord se reconnaître entre eux comme êtres naturels et corporels de besoins, d'où la charité. Dieu ne se trouve qu'à l'endroit où cette reconnaissance se produit et, par conséquent, l'absence de reconnaissance est l'absence de Dieu. La pauvreté, dans le sens le plus matériel du mot, l'absence du nécessaire pour vivre, est, pour la théologie de la libération, la négation de la reconnaissance. L'absence de Dieu apparaît dans les pauvres comme une absence qui, paradoxalement, manifeste négativement son existence. Dieu n'est présent que quand il existe une reconnaissance mutuelle et sans exclusion entre les êtres humains, c'est-à-dire quand il n'y a plus de pauvres. L'« option pour les pauvres » que propose la théologie de la libération est ainsi, en même temps, une option pour Dieu et pour les hommes qui cherchent leur libération.

Mais, la libération du pauvre de sa condition, la façon concrète de l'accomplir, n'est pas donnée par Dieu. Au contraire il faut la chercher à travers l'analyse de la réalité concrète. La théologie de la libération est une « orthopraxie », dit Hinkelammert et, de ce fait, l'exact opposé de l'orthodoxie dogmatique et abstraite. La tâche du chrétien est, par conséquent, la concrétisation historique de sa foi à travers la libération des pauvres. Cela suppose, comme l'affirme Gutierrez, une forme particulière d'engagement politique :

La théologie de la libération ne cherche pas à justifier chrétiennement des options déjà prises, elle ne veut pas être une idéologie chrétienne révolutionnaire. (...)Dire qu'elle ne prétend pas être une idéologie chrétienne révolutionnaire, ce n'est pas affirmer qu'elle se désintéresserait du processus révolutionnaire. Bien au contraire, elle part précisément de l'insertion dans un tel processus et elle essaie de contribuer à le rendre plus critique à l'égard de lui-même, donc plus radical et plus global. Cela arrivera lorsque l'engagement politique libérateur sera situé dans la perspective du don de la libération totale en Jésus-Christ⁸⁷.

La théologie de la libération a, comme on peut le constater, une compréhension pratique et opérationnelle de la vérité. La vérité doit être faite, non contemplée, et le

⁸⁶ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975). Page 35.

⁸⁷ Gustavo Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, trad. Francis Guibal and Claude Geffré, Cogitatio fidei 137 (Paris: Ed. du Cerf, 1986). Page 48-49.

contenu de vérification de l'affirmation théologique est la praxis qui ouvre sur l'avenir, la capacité de changer la réalité. Cette expérience de vérification pratique, que le marxisme partage entièrement, doit être appliquée aussi à la théologie. Pour la théologie de la libération, on doit montrer, dans la pratique, la dimension critique, publique et libératrice de la promesse eschatologique chrétienne, une promesse qui ne peut pas se réduire au salut personnel. Mais, si de ce fait toute théologie est politique, elle ne peut pas remplir, de façon inconsciente, ce rôle. Il faut l'assumer de façon explicite et consciente le choix de la libération des opprimés.

Gustavo Gutiérrez peut donc définir la théologie de la libération, à partir de ce choix comme :

(...) un essai pour comprendre la foi à partir de la praxis historique, libératrice et subversive, des pauvres de ce monde, des classes exploitées, des races méprisées, des cultures marginalisées. Elle naît de l'espérance inquiétante de libération, des luttes, des échecs et des acquis des opprimés eux-mêmes ; d'une manière de se reconnaître fils et filles du Père face à une fraternité profonde et exigeante. C'est pour cela qu'elle vient après : moment second par rapport à la foi, à la « foi qui opère par la charité ». Là est la raison — en plus des exigences réelles et fécondes de la pensée contemporaine — pour laquelle la théologie de la libération comme réflexion se situe à l'intérieur d'une manière différente de relier la pratique et la théorie⁸⁸.

Compte tenu de cette définition on voit qu'il est relativement inutile d'essayer relier la théologie de la libération à d'autres courants de la théologie politique connus en Europe. Pour la théologie de la libération, l'objet proprement théologique, parler de Dieu est un acte second, il vient après le compromis de charité qui est l'acte premier. Elle récuse ainsi, radicalement, la théologie politique traditionnelle de l'église pour laquelle le compromis éthique et social n'est que la dérivation morale logique de la réflexion sur la foi. La théologie de la libération ne part pas de questions métaphysiques ou universelles, mais des questions du présent, d'un compromis humain, antérieur à la théologie, dont le but est de changer et améliorer le monde.

⁸⁸ Ibid. Page 10.

Au compromis éthique avec le monde s'ajoutent, pour la théologie de la libération, deux conditions supplémentaires. D'une part, comme le dit Gutiérrez, le choix pour les pauvres et les opprimés ne signifie pas les considérer comme des objets de la charité chrétienne, bien au contraire :

(...) la construction d'une société différente et d'une personne nouvelle ne sera authentique que si elle est assumée par le peuple opprimé lui-même ; et, pour cela, on devra partir des valeurs de ce peuple. C'est à partir du peuple opprimé que s'opère le questionnement radical de l'ordre social actuel ainsi que l'abolition de la culture oppressive. Il n'est pas d'autre manière de mener à bien une véritable révolution sociale et culturelle⁸⁹.

D'autre part, la théologie de la libération affirme une vision clairement antagonique de la vie sociale. Ce n'est que dans le cadre de cet antagonisme et de la lutte des pauvres pour leur libération que les opprimés deviennent les sujets de leur propre histoire et sont capables de construire une société complètement différente. La position de Gutiérrez à ce sujet est dénouée de toute ambiguïté :

Mais, une telle découverte (devenir le sujet de sa propre histoire) ne se fait qu'à l'intérieur de la lutte révolutionnaire qui met radicalement en question l'ordre social existant et postule pour la nécessité d'un pouvoir populaire et la construction d'une société vraiment égalitaire et libre, une société où soit éliminée la propriété privée des moyens de production qui, en permettant l'appropriation par une minorité du fruit du travail de la majorité, engendre la division de la société en classes et l'exploitation d'une classe par une autre ; une société où l'appropriation sociale des moyens de production est accompagnée de l'appropriation sociale de la gestion politique, et en fin de compte de la liberté, donnant ainsi lieu à une nouvelle conscience sociale⁹⁰.

On peut donc conclure, sur le plan théologique et historique, que la principale intuition de la théologie de la libération a été qu'il était possible en Amérique latine de témoigner différemment la foi religieuse et que ce témoignage, à tous les niveaux de la société, pouvait avoir un contenu révolutionnaire. Mais aussi que pour cette nouvelle façon de témoigner la foi religieuse la tâche était précise : lire la révélation de manière socio-historique, convoquer les pauvres à la lutte politique et culturelle pour l'établissement du

⁸⁹ Ibid. Page 201.

⁹⁰ Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*.

royaume du Dieu de la vie, dénoncer et détruire les idoles et critiquer les idéologies de domination, autant dans la société que dans l'église ou dans les organisations sectaires de gauche.

Mais, la contribution de l'éthique de la théologie de la libération est, du point de vue politique, plus important encore que « l'option pour les pauvres ». En effet, pour la théologie de la libération, la construction d'une nouvelle société n'a jamais été une simple question de changement de système économique ni de lutte pour le pouvoir politique et sa démocratisation véritable à travers la participation des pauvres et des exclus.

Si la transformation sociale doit se produire à tous les niveaux des structures, elle doit surtout toucher aux rapports sociaux existants entre les hommes. Sans changement de rapports sociaux, le changement institutionnel est toujours précaire et réversible. Or, le changement des rapports sociaux est une tâche pour laquelle la théologie de la libération se sent particulièrement adaptée. Développer et transmettre de nouvelles valeurs, donner de nouvelles motivations et projets aux hommes, fait partie de la tâche spirituelle que cette théologie se propose. Ainsi, pour elle, on ne peut pas ignorer l'éthique au risque d'ignorer une partie essentielle de la réalité de toute société humaine, une ignorance particulièrement grave qui peut mener à tout genre de déviations, surtout quand il s'agit d'exercer le pouvoir.

La conception éthique de la théologie de la libération part logiquement de la critique de la conception éthique traditionnelle de l'Église catholique (et d'une bonne partie de toutes les religions), qui affirme le caractère transcendantal de normes éthiques. Pour la théologie de la libération tout éthique qui n'a pas recours à l'analyse sociologique, finit par seulement stigmatiser les abus d'un système qu'elle n'est pas en mesure de dépasser. Sans comprendre comment le système génère les consciences, l'éthique doit forcément rater son but de les réformer. C'est ainsi que l'appel à la collaboration de toutes les classes sociales pour la réalisation du bien commun et l'amour universel est une des grandes illusions des doctrines sociales religieuses. Cette position traditionnelle de l'église ne traduit pas un manque de sensibilité aux inégalités, mais un manque d'analyse explicite de la façon dont les rapports sociaux se nouent pour créer ces inégalités. Une société comme la société capitaliste, qui a besoin de produire et reproduire en permanence des rapports antagoniques, est structurellement incapable d'assurer l'harmonie et l'amour universel. Seule l'abolition des structures qui génèrent ces rapports antagoniques peut assurer l'harmonie. En réalité, historiquement, toutes les églises et en particulier l'Église catholique

affirment le caractère transcendantal des règles éthiques et son indépendance des circonstances sociales, pour asseoir leur autorité hiérarchique sur le terrain de la morale qui est celui de leur expertise.

Le caractère transcendantal de l'éthique n'a, par contre, pour la théologie de la libération, aucun fondement. Rejoignant sur ce point les analyses marxistes, elle considère que, si les rapports sociaux sont le résultat de l'action des acteurs sociaux et de leur éthique individuelle, ces acteurs sont en réalité profondément conditionnés par les institutions et les logiques des différents systèmes sociaux, économiques, politiques et culturels. Face à ces conditionnements, l'appel à l'éthique individuelle des acteurs est complètement inopérant pour la transformation sociale. En effet, dans la mesure où la compréhension des structures de la société exige un niveau d'abstraction et de théorisation plus élevée que la simple perception des acteurs, l'éthique individuelle sera toujours impuissante pour les transformer.

Certains auteurs comme Giulio Girardi, prêtre italien très proche de la théologie de la libération, vont encore plus loin, se rapprochant des positions marxistes, au point de préférer l'athéisme à une morale traditionnelle qui n'est que la justification du pouvoir en place.

La morale religieuse fait partie d'un système de compensations de l'aspiration frustrée à la liberté. Elle catalyse le ressentiment des esclaves contre les patrons, la revanche des humiliés qui recourent à Dieu comme au vengeur. Elle naît, d'autre part, dans la conscience des privilégiés, en tant que rationalisation de la situation, justification de leur pouvoir, instrument de domination. Les uns et les autres essayent de mettre Dieu de leur côté, autant pour justifier la situation que pour la renverser idéalement. Réponse illusoire, mythique, à un besoin réel, la religion devient un obstacle à la satisfaction de ce besoin, c'est-à-dire à la libération de l'homme. Elle est donc la source de multiples aliénations. Si cela est vrai, la libération politique, économique et sociale de l'homme implique également la libération à l'égard de la religion. En conclusion, sur le plan personnel comme sur le plan social, l'accès à l'athéisme est une composante d'un vaste processus de libération et de désaliénation : il fait partie de la laborieuse gestation de l'homme nouveau. (...) Or, une

religion qui, comme le christianisme, demande le sacrifice de valeurs essentielles ne peut être vraie ; une religion qui mutilé l'homme ne peut être humaine⁹¹.

Mais Girardi ne conteste pas pourtant le devoir chrétien d'amour envers tous les hommes. Certes il faut, selon lui, aimer tous les hommes, mais pas de la même façon : on aime l'opprimé en le défendant et en le libérant, l'opresseur en l'accusant et en le combattant. La libération des pauvres et celles des riches doivent se réaliser en même temps.

Paradoxalement, donc, l'amour ne sera vraiment universel que s'il est classiste. L'unité de la société ne pourra être construite que si l'on accepte de la briser, ou plutôt de démasquer ses semblants, pour préparer sa réalité. L'harmonie ne sera établie que si l'on commence par reconnaître loyalement qu'elle n'existe pas encore et que l'harmonie de demain passe par les affrontements d'aujourd'hui (...) Certes, l'Évangile nous commande d'aimer nos ennemis, mais il ne nous dit pas de ne pas en avoir, ou de ne pas les combattre. Il ne pouvait pas le dire, parce qu'on ne peut aimer concrètement sans avoir des ennemis. Aussi, en nous imposant d'aimer tout le monde, l'Évangile nous oblige à sortir de la neutralité, à nous faire des ennemis, à les combattre⁹².

Ainsi, à l'encontre de la morale traditionnelle, la théologie de la libération affirme que l'éthique doit toujours être le résultat d'une analyse sociale, implicite ou explicite. Cette position radicale modifie profondément autant le contenu de l'éthique que les positions sociales et politiques qu'on en déduit. La théologie de la libération n'a pas besoin d'être marxiste-léniniste, il lui suffit d'être matériellement évangélique, c'est-à-dire de reconnaître les éléments d'une société qui vont à l'encontre de la véritable charité chrétienne, de l'affirmation de la vie, de la dignité et la solidarité humaine. Développer une éthique différente suppose, d'une part, attaquer la prétendue légitimité éthique du système (en considérant par exemple que le marché n'est qu'une forme d'idolâtrie) et d'autre part, de confirmer le bien-fondé éthique du mouvement populaire qui la conteste. Même si elle doit aussi garder une distance critique par rapport aux moyens employés dans cette lutte.

Pour la théologie de la libération, toute éthique a donc un caractère relatif. D'abord, parce que toute réalité sociale est en mutation permanente, mais aussi parce qu'elle dépend

⁹¹ Giulio Girardi, *Christianisme, libération humaine, lutte des classes*, 2e éd, Essais (Paris : Éd. du Cerf, 1974). Pages 70-71.

⁹² Ibid. Pages 179-180.

du point de vue de l'observateur, un point de vue qui doit être en permanence explicité. L'éthique de la théologie de la libération n'est pas formulée en termes absolus, elle est toujours contextuelle. Le seul absolu qu'elle accepte et qui constitue pour elle le point de départ de toute éthique est la valeur de l'être humain affirmé par les textes religieux et en particulier par une radicalité évangélique qui prend nettement position en faveur des pauvres et des opprimés. La valeur des êtres humains est préalable à toute analyse. C'est donc à partir de cette valeur qu'on choisit l'analyse sociale la mieux adaptée pour la préserver et développer, l'analyse de la plus adaptée étant celle qui répond le mieux aux questions de départ — comment se génère la pauvreté ? — où se trouve l'origine de l'oppression ?

On retrouve le même principe de la valeur première des êtres humains dans de la philosophie de la libération. Enrique Dussel, sans doute son plus important représentant, prétend donner à cette option un fondement anthropologique. Pour lui, il faut partir d'un principe essentiel qu'il appelle le principe éthique matériel. Ce principe est la vie humaine qui s'appuie sur une volonté de vivre, ancestrale, et une tendance communautaire. Ainsi, il peut affirmer dans la deuxième de ses 20 thèses, que :

L'être humain est un être vivant. Chez les animaux, les êtres vivants sont grégaires ; l'être humain est, lui aussi, originellement, communautaire. Les communautés, toujours hantées par la vulnérabilité, la mort et l'extinction, doivent avoir en permanence une tendance ancestrale, un instinct : vouloir rester en vie. Ce vouloir-vivre des êtres humains en communauté s'appelle volonté. Cette volonté de vie est la tendance originaire de tous les êtres humains (corrigeant ainsi autant l'expression tragique de Schopenhauer que la « volonté de pouvoir » de Nietzsche ou de M. Heidegger)⁹³.

Les hommes doivent donc assurer en commun la production et la reproduction de la vie humaine et de chaque être humain. Cette question de vie et de mort est le principe matériel de la vie, le point de départ de l'éthique et c'est à partir de ce principe fondamental que se définissent les fins et les valeurs de la société. Il constitue la base de la critique éthique du libéralisme et bien entendu de celle du capitalisme.

⁹³ Enrique Dussel, *20 tesis de política*, Escuela de cultura popular AC.de la OPC-CLETA en coedición CREFAL. Centro de cooperación regional para la educación del adulto en A.L (Mexico: Siglo XXI Editores, 2006).

Mais, ce principe doit se concrétiser par la médiation de l'analyse sociale, une analyse qui amène Dussel à considérer que la société contemporaine est inspirée par la négation de la vie. Cette négation s'exprime dans le système économique et politique existant par un triple mécanisme d'inégalité, de dépossession et d'oppression. Ce triple mécanisme se trouve justifié par une théorie, celle du libéralisme contemporain, formulé par Hayek, qui légitime l'élimination des victimes de la concurrence et accepte cyniquement une rationalité qui les amène à la mort. Un tel système est donc la négation pure et simple de la vie et un véritable suicide collectif de l'humanité.

On trouve la même affirmation, plus concrètement référée au système capitaliste, chez Franz Hinkelammert quand il dit :

En se dispensant de considérer le sujet humain en tant qu'être humain corporel et concret et d'analyser les conditions matérielles de sa vie naturelle — c'est-à-dire corporelle — les formes culturelles du capitalisme globalisé perdent le critère de définition des réalités et des vérités. Ces formes culturelles du capitalisme avancent de plus en plus vers des abstractions, souvent vides, et même vers des mystifications sacrificielles. (...) On ne peut pas construire une nouvelle société sans l'imaginer, mais pour construire cette alternative il faut renouveler radicalement les catégories utilisées. Dans la construction de ces nouvelles catégories, le point de départ ne peut être que les êtres humains en tant que sujets, en conflit avec la logique des systèmes institutionnels. Cela va au-delà de la lutte des classes, c'est le conflit de la possibilité de vivre avec la logique du système. La vie réelle est toujours la vie des autres qui est aussi la condition de la vie de chacun. C'est cela le conflit fondamental⁹⁴.

On reconnaît dans la position d'Hinkelammert, sans trop de difficultés, deux éléments fondamentaux de la théorie du pouvoir populaire, la nécessité pour construire une nouvelle société d'imaginer et construire une alternative possible, ce qui est le prologue de l'idée de politique préfigurative, et d'autre part l'idée centrale, autant de la critique de Mézaros, que de celle de tous les mouvements écologistes radicaux sur le caractère non viable du système capitaliste.

⁹⁴ Franz J. Hinkelammert et Henry M. Mora, « Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. », Aout 11, 2007, http://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/doc_details/13-coordinacion-social-del-trabajo-mercado-y-reproduccion-de-la-vida-humana.html. Page 307.

Mais certains courants de la théologie de la libération et aussi certains courants marxistes vont encore plus loin sur l'importance de l'éthique. Pour eux, refuser le déterminisme dans la conception de la vie sociale et l'histoire signifie forcément se placer dans une perspective d'incertitude. Cette perspective exige de tenir compte des éléments aléatoires de l'évolution historique, d'où l'importance du contexte de chaque période qu'il faut analyser en permanence⁹⁵. Mais aussi elle exige d'avoir un horizon éthique susceptible d'orienter les conduites, dans la situation d'incertitude, vers l'émancipation. Pour ces courants, l'incertitude principale est aujourd'hui de savoir si le système capitaliste n'est pas arrivé ou arrivera bientôt à un point où la reproduction de la vie humaine sera impossible.

En résumé, l'éthique de la théologie de la libération se pose comme une construction permanente de ce que doit être le bien commun de l'humanité. Cette construction ne peut se faire qu'en choisissant la théorie sociale qui répond le mieux, à la question centrale de l'origine de la pauvreté et de l'oppression. Cette option est le principe fondamental de l'éthique, celui de l'identification avec les victimes que propose Dussel ou, comme le traduit Gutiérrez, celui de l'« option préférentielle pour les pauvres » en tant que victimes. S'ensuit de cette option que seule la communauté critique des victimes est capable de formuler cette nouvelle éthique dont l'orientation essentielle est la défense inconditionnelle de la vie et par conséquent le refus de toute victimisation. L'expression concrète de la communauté des victimes est les mouvements sociaux populaires, création des victimes des attentats contre la vie, les pauvres, les exclus, les subordonnés.

Cette conception de l'éthique va donc à bien au-delà de celle qui réduit son rôle à la régulation du fonctionnement des systèmes (économique, politique ou culturel) ou à la morale individuelle. L'éthique des institutions comme l'éthique individuelle est certes importante, mais secondaire par rapport à l'éthique de la vie. À ce sujet, Frank Hinkelammert, pour illustrer son caractère secondaire, rappelle, comment Adam Smith a pu utiliser le paradigme de l'éthique des voleurs développée par Platon, pour se référer à l'éthique de l'entreprise capitaliste. Pour ce paradigme de l'éthique des voleurs, qui est l'éthique des entreprises capitalistes, on considère éthiquement acceptable de chercher systématiquement le calcul des limites supportables ou l'équilibre du marché par la mort ou

⁹⁵ Par exemple, Georgina Alfonso González, *Valores y vida cotidiana* (La Habana. Cuba: GALFISA, 2008).

l'exclusion, des travailleurs surnuméraires⁹⁶. Une telle contradiction entre l'éthique institutionnelle et l'éthique de la vie est encore plus flagrante si on se réfère aux normes qui règlent les organisations internationales comme le FMI dont les politiques s'avèrent ouvertement hostiles à toute reproduction de la vie, en particulier pour les plus démunis.

Une observation similaire peut être faite pour l'éthique individuelle, qui est aussi une éthique subordonnée. Elle est sans doute importante et même centrale autant pour la vie de chaque individu que pour les relations entre eux. Mais, malgré cette importance, on ne peut pas conclure qu'il suffit d'inculquer aux individus une nouvelle éthique pour transformer la société. Certes, l'émancipation suppose de nouveaux comportements éthiques personnels, mais la société n'est pas l'addition d'individus, mais une réalité différente avec ses propres normes de fonctionnement, une réalité qui, indépendamment des volontés individuelles, contribue ou non à la reproduction de la vie.

Les trois niveaux sont sans doute nécessaires et l'absence d'une éthique des institutions ou d'une éthique personnelle peut être un obstacle à l'éthique de la vie. Néanmoins, une éthique de la vie peut parfaitement être contredite dans le respect des deux autres niveaux, ce qui ne veut pas dire, *a contrario*, que tout moyen soit acceptable pour assurer la reproduction de la vie. Les alternatives éthiques ont toujours des aspects contradictoires, raison pour laquelle le jugement éthique et politique demande en permanence le choix entre des alternatives forcément ambiguës.

Ces principes constituent, selon l'éthique et la philosophie de la libération, la base pour la définition de certaines valeurs politiques essentielles, les idées de libération, liberté, solidarité ou bien commun. Cette redéfinition des valeurs est une entreprise fondamentale pour la construction d'une nouvelle sociabilité. Mais, pour que cette nouvelle éthique politique soit possible, il faut, selon Hinkelammert, critiquer d'abord l'éthique dominante du calcul d'utilité propre. Tous les groupes humains en s'institutionnalisant développent nécessairement leurs propres lois et le calcul de ce qui est utile pour eux. Or, ces lois et ces calculs sont susceptibles d'entrer en contradiction avec ceux d'autres groupes sociaux. Par conséquent, si on veut créer une nouvelle société où tout le monde et la nature trouvent

⁹⁶ Franz J. Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. (Heredia. Costa Rica. : EUNA, 2003). Pages 304/305.

leur place, il ne faut pas accepter l'idée de calcul de l'utilité propre comme « naturelle » et la combattre en dénonçant ces racines historiques.

Il faut montrer, selon Hinkelammert, que l'origine de ces calculs se trouve dans une conception qui réduit la vie à un pur fonctionnement de mécanismes. Concevoir la vie comme un pur mécanisme est le noyau mythique de la banalité, de l'absence de significations, dans lesquelles nous vivons. Un monde conçu comme un mécanisme gigantesque et complexe, sans aucune signification, est forcément banal. La même conviction est à l'origine de la croyance, aussi mythique, dans le progrès et la progression infinie de l'efficacité. Le monde ainsi conçu est le cadre catégoriel de la modernité et la base du calcul de l'utilité propre. Dépasser sa banalité suppose de créer un cadre différent qui doit partir d'un principe fondamental : l'essence de la vie ne peut être autre que celle d'être vécue ensemble entre tous les hommes. Certes, une telle idée peut être cataloguée de mythique. Mais la science empirique, qui s'appuie au fond sur un autre mythe, celui de la croissance sans fin, n'est pas certainement la mieux placée pour la contredire.

On peut sans doute cataloguer de raison mythique inacceptable pour la science la reconnaissance de la mère nature comme un être vivant qui doit être respecté, en tant que tel, comme le font les peuples indigènes des Andes. Mais on ne doit pas oublier non plus que les idées subjacentes de la science, la conception de la nature comme un mécanisme dans lequel l'homme produit la nature qui le produit à son tour ou l'idée du progrès infini, sont aussi des idées mythiques. Et ces idées mythiques de la science ont des conséquences encore plus graves. Elles ont produit et produisent en permanence les problèmes que la raison, supposée mythique des indigènes, essaye de résoudre.

Il ne s'agit pas par conséquent, comme le dit Hinkelammert, de choisir entre la raison et les mythes parce que :

Qu'est-ce qui est le plus mythique, la terre mère ou le progrès infini ? Ainsi posée la question est plutôt faussée. La véritable question est de savoir quel mythe est plus raisonnable. Nous avons été l'objet, pendant des siècles sinon des millénaires, d'un lavage de cerveau qui nous fait penser que le progrès infini est quelque chose de réaliste et que la terre mère ne l'est pas. Refuser ce réalisme ne signifie pas abolir la compréhension du monde à travers ses mécanismes de fonctionnement, mais considérer cette compréhension comme

un outil auxiliaire qui ne peut pas nous dire ce qu'est la vie réellement vécue. Les sciences empiriques ne peuvent rien dire sur la réalité vécue et ses tentatives de présenter ses analyses comme la seule réalité possible ne peuvent conclure que par la destruction de toute réalité⁹⁷.

Une éthique nouvelle du vivre ensemble doit donc commencer par la récupération de cette spiritualité marginalisée par la spiritualité de l'argent, de la réussite et de l'accumulation infinie, une spiritualité que les peuples originaires ont comprise depuis toujours. Cette spiritualité doit partir de l'affirmation de l'être humain, corporel et concret en tant que sujet des relations aux autres et à la nature et aussi de la conviction qu'on ne peut pas être sujet si l'autre ne l'est aussi. Pour se revendiquer en tant que sujet il faut donc, en même temps, revendiquer l'autre. De cette revendication réciproque naît la solidarité en tant que praxis. Le sujet, en se revendiquant comme sujet, se revendique dans l'ensemble des autres hommes, une revendication sans laquelle le vivre ensemble ne peut pas exister. C'est aussi au milieu de la reconnaissance que naissent les valeurs et qu'apparaissent l'idée d'émancipation et l'impossibilité de tolérer les oppressions, les discriminations et les exploitations. Le sujet, à travers le partage et la reconnaissance avec les autres, abolit les frontières et les limites et s'achemine vers l'universalité des hommes. Aucune discrimination ne résiste à un tel horizon de libération.

Une société solidaire ne peut donc exister sans contester le calcul de l'utilité propre. Cette contestation, qui suppose la liberté de renoncer à ce calcul d'utilité, est une forme de liberté essentielle qui permet de se constituer en tant que sujet. Sans elle, ni les valeurs ni les droits humains ne peuvent exister. Pour la théologie de la libération, découvrir et répandre aujourd'hui cette liberté n'est pas un exercice de vertu, mais la condition de possibilité de survie de l'humanité. Il ne s'agit pas d'un jugement de valeur, mais d'un jugement de fait. C'est la subordination au calcul de l'utilité propre qui mène l'humanité à l'abîme. Au contraire, renoncer au calcul de l'utilité propre est la véritable liberté du sujet humain, le fondement de toute liberté humaine et de toute solidarité, en particulier celle qui se manifeste par la réciprocité gratuite. Tout geste gratuit en faveur de l'autre ne fait pas seulement du bien au bénéficiaire, mais c'est un bien pour tous et, par conséquent, aussi

⁹⁷ Franz J. Hinkelammert, *Lo indispensable es inútil: hacia una espiritualidad de la liberación*. (San José. Costa Rica.: Editorial Arlekin, 2012). Page 204.

pour celui qui le fait. Le geste gratuit peut être inutile du point de vue du calcul de l'utilité propre, mais, en tant qu'acte de liberté, il est indispensable. C'est justement cet « indispensable inutile », dans les termes d'Hinkelammert⁹⁸, qui est exigée par une éthique de la libération dans toutes les dimensions. C'est lui qui permet de construire une société où il y aura une place pour chacun et aussi pour la nature. Cet indispensable inutile est, si on veut récupérer aujourd'hui un concept galvaudé, le bien commun tel que le conçoit la théologie de la libération.

Or, conquérir cette liberté n'est pas une tâche facile. L'être humain en tant qu'être naturel doit satisfaire en premier lieu ses besoins corporels avant même ses besoins spirituels. L'homme est donc forcé de s'orienter, dans sa vie quotidienne, par ses intérêts matériels. Mais, la reproduction de la vie réelle n'est pas, en elle-même, la liberté, seulement la condition de possibilité de son exercice. « Le paradoxe, difficile à comprendre par des individus isolés, est que, si tous les individus utilisent ce calcul et si ce calcul devient le critère ultime de l'action humaine, l'intérêt propre ne peut pas être poursuivi rationnellement »⁹⁹. La satisfaction des intérêts matériels de tous n'est pas possible sans une éthique, mais elle n'est pas la raison ultime. Elle concerne seulement les nécessités de la reproduction de la vie réelle.

Or, c'est la liberté transcendante qui doit être l'horizon de la vie humaine, un horizon inaccessible à toute action directe, même s'il peut être son rêve objectif. Comme l'homme est un être limité, la liberté socialiste ne peut pas être la liberté transcendante, mais une liberté qui pourrait se résumer ainsi : « la liberté de chacun doit être restreinte afin qu'elle ne mette pas en danger la base réelle de l'exercice de la liberté des autres »¹⁰⁰. Il faut réaffirmer et défendre l'apparente banalité selon laquelle la limite de la liberté de chacun est la garantie de la reproduction de la vie de tout un chacun. La liberté ne doit, en aucun cas, interférer avec les conditions de reproduction de la vie réelle. Toute lutte pour la liberté n'est légitime que sous cette condition ce qui permet d'envisager l'existence des sociétés socialistes très différentes.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Hinkelammert et Mora, *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. Page 302.

¹⁰⁰ Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, Segunda Edición, Colección Economía -Teología (Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones. DEI., 1990). Page 251.

L'État socialiste, pour sa part, doit assurer la base réelle de la liberté pour laisser, dans ce cadre, se développer la liberté. Il doit par conséquent être soumis à la souveraineté populaire et intégrer d'une façon nouvelle la tradition libérale rationaliste. Le cadre économique et social du socialisme ne définit pas directement le pouvoir politique et sa structure. On peut seulement affirmer que le pouvoir politique doit se structurer dans ce cadre de base en dehors duquel la liberté humaine n'est pas possible. Un projet spécifique de socialisme (et le socialisme est toujours un projet spécifique) doit répondre aux conditions particulières dans lesquelles il apparaît et ces conditions déterminent aussi la structure spécifique du pouvoir politique.

Cette éthique du bien commun que propose Hinkelammert n'est pas une éthique métaphysique ou a priori, elle est historiquement située. C'est la réponse éthique adaptée à la politique néolibérale appliquée en Amérique latine, la réponse à la logique de marchandisation totale, impulsée par le capitalisme mondialisé, qui distord la vie humaine et la nature au point de devenir une menace pour la continuation même de la vie. Cette logique marchande, en interprétant toute résistance à son expansion comme une atteinte ou un obstacle qui doit être éliminé même au prix des vies humaines, s'attaque à la vie des êtres humains. Si la logique marchande devient le critère ultime de l'action humaine et si tous les individus utilisent le calcul de l'utilité propre, il n'y a plus d'espoir. L'espoir ne peut venir que d'une éthique du bien commun différente de cette éthique, qui ne peut se trouver que dans l'expérience de ceux que les lois du marché empêchent de vivre.

Le bien commun n'est pas, par conséquent, une idée abstraite, mais l'expression de la résistance de ceux qui sont affectés par l'action du marché. Les autres, ceux qui ne sont pas concernés, ou qui ne comprennent pas qu'ils sont aussi affectés, n'expérimentent pas le besoin d'une telle idée et, par conséquent, se posent rarement la question. En conclusion, pour la théologie de la libération, et aussi pour la philosophie de la libération, l'idée du bien commun est une idée historique. Elle ne détermine pas, au préalable, ce que la société doit accomplir et elle n'exprime pas les lois naturelles d'une société valable tout le temps. Le bien commun n'est pas un savoir absolu qu'on doit appliquer. Au contraire, ses exigences se définissent dans chaque cas selon la façon dont la vie humaine est niée ou affectée. L'être humain en tant qu'être naturel est certes antérieur au système, mais il est la conclusion et non le point de départ du bien commun.

Le marxisme et la théologie de la libération

Michael Lowy, dans son livre « La guerre des dieux », signale l'exceptionnelle importance politique et sociale du rapprochement, en Amérique latine, entre le marxisme et la théologie de la libération :

(...) l'étonnante convergence entre le christianisme et marxisme, en Amérique latine, au cours des 35 dernières années — surtout grâce à la théologie de la libération — a été parmi les facteurs les plus importants de transformation sociale dans l'histoire moderne de cet hémisphère¹⁰¹.

Nous partageons complètement son avis, particulièrement quand il dit que c'est surtout grâce à la théologie de la libération que ce rapprochement s'est produit.

Reste à comprendre comment un tel rapprochement a été possible, si on considère les condamnations réitérées de l'église contre le marxisme athée et le communisme d'une part, et la condamnation réciproque du marxisme envers la religion comme « l'opium du peuple » d'autre part. Depuis une perspective européenne, où la théorie critique est partie justement d'une critique de la religion, un tel rapprochement semble difficile à comprendre. Or, élucider les raisons de cette conjonction est, pour un continent où les masses populaires sont majoritairement chrétiennes, une affaire d'intérêt politique et même théorique évident.

Michael Lowy propose, comme explication pour ce rapprochement, l'existence de certaines analogies et correspondances entre les deux courants. Il mentionne, parmi ces analogies : le rejet de l'individualisme et la préférence pour la vie communautaire, l'universalisme d'une humanité au-delà des races et des nations, la critique radicale du capitalisme au nom d'un bien commun ou l'attente d'un royaume futur de justice, de liberté et de fraternité entre tous les hommes¹⁰². Mais, selon lui, si ces homologues structurelles sont à la base, elles ne peuvent devenir de véritables affinités que sous l'influence d'une conjoncture donnée de polarisation sociale et de conflits politiques, ce qui a été le cas dans l'étape qui a suivi la victoire de la révolution cubaine.

Cette explication est parfaitement acceptable dans ses grandes lignes, mais, à notre avis, il faut encore aller au-delà. En effet, si l'on reste sur le plan de l'affinité dans les idées il

¹⁰¹ Lowy, *La guerre des dieux religion et politique en Amérique latine*. Page 99.

¹⁰² Ibid. Page 103.

est difficile de comprendre comment ce processus de rapprochement a pu se produire et se développer concrètement et, plus encore, comment il peut se dérouler ou continuer à se dérouler à l'avenir. Il n'est pas possible de décider, sans précision supplémentaire, si on doit le considérer comme purement conjoncturel ou comme le début d'une nouvelle synthèse dans la construction d'une pensée révolutionnaire. Pour défendre cette dernière thèse, qu'est aussi la nôtre, il faut approfondir deux aspects, à notre avis les plus influents, dans ce rapprochement : les coïncidences sur l'importance de la lutte et de la subjectivité dans la transformation révolutionnaire et les coïncidences éthiques.

Il faudrait donc inverser l'ordre proposé par Lowy entre d'abord les homologues structurelles et ensuite les affinités concrétisées dans les conditions de lutte pour la transformation sociale ou en tout cas mettre l'accent sur leur rapport dialectique. En effet, ce ne sont pas les homologues structurelles qui sont, à notre avis, premières, mais la confluence, que nous avons déjà examinée, dans les luttes concrètes pour la transformation sociale. Pour ces deux courants (la théologie de la libération et le marxisme latino-américain) la théorie, on l'a vu, reste seconde par rapport à la praxis révolutionnaire. Cette coïncidence a été décisive, au début, pour le rapprochement de leurs positions.

Les deux théories sont effectivement, fortement orientées vers l'action. Pour la théologie de la libération, son orientation vers le volontarisme de l'action révolutionnaire part sans doute de la compréhension de la futilité du prêche moral pour résoudre les graves problèmes de pauvreté en Amérique latine. Le marxisme à son tour, a toujours été tiraillé, vis-à-vis de la pratique, par une contradiction fondamentale, déjà présente chez Marx entre le déterminisme et volontarisme. Cette contradiction s'est perpétuée malgré toutes les tentatives, anciennes et modernes, de combler ce véritable hiatus théorique. Mais on constate aussi que, quand le marxisme décide de prendre le chemin de la praxis révolutionnaire, il arrive à dépasser cette contradiction et devient capable de s'ouvrir aux courants de pensée de son temps. La révolution cubaine où l'action révolutionnaire et le volontarisme ont pris largement le dessus sur le développement théorique est, en Amérique latine, l'exemple le plus flagrant d'une telle situation. À partir de la révolution cubaine, le marxisme « castriste » est devenu une pensée en mouvement, une pensée ouverte et dans cette mesure, capable de considérer une interprétation chrétienne du marxisme comme étant aussi valable que d'autres.

Mais la théologie de la libération coïncide encore davantage avec le castrisme quand il s'agit de considérer l'importance de la subjectivité dans la lutte révolutionnaire. C'est la conséquence logique de la définition éthico-politique et non sociologique du sujet de la révolution, le peuple que fait le castrisme. Le concept de peuple fait référence pour lui à tous les sujets qui sont historiquement victimes d'exploitation, de domination et d'exclusion, mais qui essaient de transformer cette situation, ainsi qu'à ceux qui s'identifient avec leur cause. Une telle définition représente un changement culturel profond, une nouvelle lecture de la réalité faite à partir des hommes en chair et en os et de leurs nécessités vitales. La catégorie de peuple rejoint ainsi, sans contradiction, celle du pauvre de la théologie de la libération.

Ces idées communes du castrisme et de la théologie de la libération, sur l'importance de la praxis et sur la nature du sujet révolutionnaire, sont reliées, parfois en passant par Mariategui, avec les idées de Gramsci. Le marxisme de Gramsci¹⁰³ est effectivement un marxisme ouvert à la subjectivité historique, un marxisme qui pense l'histoire non pas comme le résultat d'une loi inexorable, mais comme une tâche collective des hommes. Même si Gramsci ne laisse pas de côté le rôle des forces productives, leur considération est toujours accompagnée d'une attention permanente à la dimension subjective de l'action politique. Pour lui la conscience n'est pas le reflet des lois objectives ou des contradictions dans le développement des forces productives ou des relations de production. Une conscience nouvelle demande un choix, qui n'est pas le choix d'un point de vue de classe, mais un choix éthique. Pour Gramsci, l'initiative historique n'est pas le simple résultat des conditions prédéterminées, parce que, même si les prémisses économiques et politiques existent de façon abstraite, les conséquences peuvent ne pas s'accomplir en absence de cet élément humain.

Mais, la référence incontournable quand on parle de ce volontarisme révolutionnaire qui réunit le marxisme et la théologie de la libération, est sans doute celle du Che Guevara. Dans sa tentative de recréer le marxisme à partir des conditions concrètes du processus historique à Cuba, Guevara a toujours privilégié l'action consciente et organisée propre de la philosophie de la praxis. Pour lui, l'élément subjectif nécessaire à la révolution est la

¹⁰³ Nous faisons ici seulement une référence rapide aux idées des Gramsci, qui sont une source d'inspiration permanente du pouvoir populaire, et auxquelles nous consacrerons, plus loin, d'autres développements.

construction d'un homme nouveau, un homme qui marcherait de façon décidée vers sa libération de l'aliénation. Ce renouveau d'humanité est la condition nécessaire pour la construction d'un royaume de la liberté. Dans les processus de transformation révolutionnaire de la société, c'est donc le facteur subjectif qui doit être central, la volonté humaine opposée de façon symétrique aux facteurs objectifs qui prédominent dans la société capitaliste. Sinon, aucune transformation révolutionnaire ne sera possible.

Or, la priorité de la praxis et la revendication de la subjectivité révolutionnaire posent, immanquablement, comme le signalait déjà Guevara, l'importance d'une éthique révolutionnaire. La réflexion sur cette exigence morale, qui dans le marxisme n'a pas été courante, apparaît pour les acteurs révolutionnaires en Amérique latine comme un véritable besoin. On ne peut pas éluder, par exemple, des sujets éminemment éthiques comme celui de l'autonomie, quand on se propose la formation, sans manipulation, d'une nouvelle volonté collective avec vocation hégémonique ou quand on se propose pour but ultime le développement complet de l'homme, comme une fin en soi, sous tous ses aspects et ses capacités de production, autant matérielles qu'intellectuelles.

Mais aussi, il est impossible de concevoir une transition démocratique vers une autre société sans supposer le consensus des agents de cette transformation. Un tel consensus ne peut être que moral, c'est-à-dire que les agents doivent pouvoir justifier toujours leur position et le caractère souhaitable de leur action dans la conjoncture. Or, si on accepte que la discussion sur les fins et les moyens de l'action politique est toujours nécessaire dans la transition, on doit reconnaître aux participants le droit d'avoir un jugement éthique propre et par conséquent celui de ne pas participer à des actes considérés comme éthiquement discutables. D'autre part, si le communisme exige une communauté d'hommes qui soient des fins en soi, sa construction sera impossible si on commence par les traiter comme des moyens. L'éthique des agents révolutionnaires ne peut pas se réduire, par conséquent, comme cela a été souvent le cas, au choix des moyens les plus efficaces.

Les exigences d'une voie démocratique vers une société nouvelle, obligent donc aux marxistes à une réflexion approfondie sur la considération, courante dans ses files, du sujet moral et de la propre morale comme pure idéologie. Il est vrai que Marx critique souvent la morale comme illusion idéologique. Mais la morale qu'il critique est toujours la morale

abstraite de la tradition chrétienne et bourgeoise qui prétend définir dogmatiquement le devoir être. Une telle morale ne peut être, en effet, autre chose qu'un instrument de domination de classe. Ce genre de morale, dont l'essence même est l'opposition des intérêts privés (égoïstes) et généraux (altruistes), est certainement vouée à disparaître avec la société des classes qui l'engendre et l'entretient, faute de base matérielle dans une société différente.

Mais, si Marx était un critique implacable des illusions morales, ses sujets permanents de réflexion, l'aliénation, l'exploitation, le fétichisme ou l'idée d'émancipation relèvent, de toute évidence, d'une inspiration éthique. On peut donc conclure que si Marx refusait une éthique fondée sur des normes, c'était en réalité parce qu'il proposait une autre éthique qui peut être qualifiée selon les auteurs d'éthique d'émancipation, de liberté, ou comme l'appelle A. Tosei, de la liberté-puissance¹⁰⁴.

Or, Marx n'a jamais essayé de justifier son choix en faveur de cette valeur. Il s'est limité à démontrer que cette valeur a été trahie par la subordination du travail au capital dans la société capitaliste et qu'il faut donc transformer la structure fondamentale de la société pour la rétablir. L'idée marxiste de la liberté est donc celle de l'absence de subordination, c'est-à-dire celle de l'autonomie, de l'autodétermination consciente opposée à l'hétéronomie du système. Pour que cette liberté puisse exister, il faut un contrôle conscient des processus sociaux, la libération de toutes les soumissions et une solidarité capable de dépasser l'individualisme et l'égoïsme de la société capitaliste. Pour Marx l'émancipation est donc le passage de l'hétéronomie, à l'autonomie, un processus ouvert de formation de l'espèce humaine dans l'histoire. L'autonomie est bonne, non seulement pour l'avenir de la société libérée, mais comme une valeur du présent agissant à tout moment de l'histoire. Ce n'est nullement différent de ce qui propose l'éthique de la théologie de la libération ni la seule coïncidence.

Pour Marx, la liberté en tant qu'autonomie n'est possible que dans la communauté, ce qui éloigne complètement sa position de l'approche libérale de la liberté. Comme il le dit lui-même dans « L'idéologie allemande » :

¹⁰⁴ André Tosei, *Études sur Marx (et Engels) vers un communisme de la finitude*, Philosophie, épistémologie (Paris : Ed. Kimé, 1996). Page 93.

C'est seulement dans le commun [avec d'autres] que chaque individu a les moyens de développer ses facultés dans tous les sens ; c'est seulement dans la communauté que la liberté personnelle est donc possible¹⁰⁵.

Cette dernière idée du caractère communautaire de la liberté qui est aussi celle de la théologie de la libération se trouve, comme un écho, chez un auteur comme Girardi :

Dans le cadre de ces directives générales, l'idéal de liberté est présenté dans des termes profondément différents et souvent antithétiques par les différentes tendances. La distinction fondamentale¹⁰⁶ est celle qui oppose les conceptions individualistes aux conceptions communautaires, c'est-à-dire celles dans lesquelles la liberté apparaît comme un simple problème personnel et celles dans lesquelles elle apparaît décisivement conditionnée par des structures sociales¹⁰⁷.

Certes, on peut reprocher à Marx, à propos de l'autonomie, l'absence d'une véritable théorie morale. En effet, pour lui, l'autonomie comme but ne relève pas d'un choix éthique. Elle est paradoxalement générée par la lutte des classes, une lutte qui est un pur rapport de forces. D'ailleurs, fixer des principes moraux à cette lutte serait, selon lui, un pur idéalisme qui laisserait les classes exploitées désarmées devant les exploitateurs dont le respect de principes, autres que leur intérêt, n'est pas le principal souci. L'autonomie n'est donc pour Marx une fin choisie, mais le produit de la même lutte de classes qu'il faut promouvoir. Seul le développement de cette lutte est la garantie ultime de son accomplissement. Cette position paradoxale, peut-être motivée par le combat contre l'anarchisme, est la base des multiples dérives de la théorie et à ce titre, inacceptable pour la théologie de la libération comme pour le marxisme révolutionnaire et le pouvoir populaire.

Pour ce dernier, de la même façon que le socialisme ne naît pas forcément de l'évolution du capitalisme, l'autonomie et une nouvelle morale ne naissent pas non plus forcément, de la lutte de classes. Cette idée, dans le marxisme latino-américain, vient de loin, des racines soreliennes de Mariategui. Il faut se rappeler que Sorel écrivait déjà au début du siècle :

¹⁰⁵ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie Allemande*, Classiques Du Marxisme (Paris: Editions Sociales, 1974). Page 113.

¹⁰⁶ C'est nous qui soulignons.

¹⁰⁷ Girardi, *Christianisme, libération humaine, lutte des classes*. Page 47.

Ce qu'on appelle le but final n'existe que pour notre vie intérieure. (...) le régime final imaginé par les socialistes n'est pas susceptible d'être fixé à une date déterminée, par une prévision sociologique ; il est dans le présent ; — il n'est pas en dehors de nous ; il est dans notre propre cœur. Le socialisme se réalise tous les jours, sous nos yeux, dans la mesure où nous parvenons à concevoir ce qu'est une conduite socialiste, dans la mesure où nous savons diriger les institutions, et dans la mesure, par suite, où l'éthique socialiste se forme, dans notre conscience et dans la vie¹⁰⁸.

Le guévarisme pour sa part n'a pas cessé de soutenir une vision morale de la transformation sociale dont les accents ne sont pas loin de ceux de Sorel.

La perspective éthique est essentielle si l'on veut éviter que l'action politique se place au-delà du bien et du mal sur le pur terrain des rapports de force. La vision marxiste ne doit pas être celle de Machiavel. Comme l'écrit André Tosel :

(...) le prix à payer par la dénégation de l'instance éthique est d'une lourdeur effroyable. Si le prolétariat et son représentant, le parti, n'ont pas à se donner la peine inutile (idéologie moraliste) de réfléchir comme obligation morale la tâche de sa libération, qui est celle de l'humanité, s'il est assuré que le cours de l'histoire produit nécessairement cette libération, il est dispensé de toute obligation morale. Son action politique qui est orientée matériellement par le but d'un monde moral a le droit de dénoncer toutes les morales, et demeurer elle-même méta-éthique, au-delà du bien et du mal. Il s'ensuit que la seule morale possible pour la classe prolétarienne est l'intelligence de son intérêt de classe, intérêt relié à la fin éthique suprême¹⁰⁹.

Mais l'éthique de Marx n'est pas une éthique du devoir abstrait, elle est une éthique de la vertu. La critique marxienne se nourrit en effet, en permanence, de la perspective d'une forme de vie plus coopérative, plus riche et plus universelle, d'une vie plus vertueuse en somme. C'est la même idée chez Gramsci. Pour lui, l'éthique est un système définissant l'ensemble des conduites qui pour une société, une classe ou une époque précise, s'identifie comme « la vie bonne ». Ainsi conçue, l'éthique devient un élément actif de ce que Gramsci appelle une conception du monde et, dans cette mesure, elle intervient et oriente le

¹⁰⁸ Georges Sorel, *L'éthique du socialisme*, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales (Québec: Jean-Marie Tremblay, 2003), <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>. Page 20.

¹⁰⁹ André Tosel, *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste.*, Terrains (Paris : Editions sociales, 1984). Page 14.

processus de formation de l'identité des agents sociaux, qui aspirent à l'hégémonie. Elle est donc une dimension essentielle de la lutte des classes. Mais il ne s'agit pas, d'un nouvel impératif catégorique, cette éthique est lui-même un fait historique, le résultat de la mise à l'épreuve historique, dans la lutte de classes, d'un système de normes. Cette forme de morale, qui est aussi celle préconisée par la théologie de la libération, n'est pas une éthique du devoir et ne disparaîtra pas dans une société sans classes.

L'éthique est donc importante pour l'analyse même de l'exploitation et la domination ainsi que pour le thème, très sensible pour le pouvoir populaire, de la construction de l'hégémonie. C'est l'avis de Petrucciani quand il diagnostique que :

La critique marxienne du capitalisme perdrait en fait tout mordant si elle se privait des expressions clairement chargées d'évaluation que Marx utilise sans cesse, par exemple quand il parle d'exploitation, de vol, d'esclavage. La critique marxienne, autrement dit, malgré toutes ces prétentions à scientificité, n'est pas compréhensible sans la référence à des valeurs qui ne reflètent pas seulement un intérêt de classe, mais qui ont une portée éthique universelle : la liberté de tous, l'auto-accomplissement des individus, le refus de l'exploitation et des privilèges, sont de telles valeurs. La société socialiste ou communiste est désirable non seulement parce qu'elle améliore la situation de la classe actuellement désavantagée (c'est-à-dire la classe des non-propriétaires), mais aussi parce qu'elle réalise pour tous, au moins telle que Marx se la représente, une forme de vie sociale plus élevée, plus libre et plus consciente, libérée de la tare des intérêts de classe¹¹⁰.

En somme, la théologie de la libération reconnaît dans certains courants marxistes une éthique de la liberté et de l'autonomie, très proche de la sienne. Ces valeurs communes se joignent ainsi à leur accord dans la pratique politique, pour faciliter leur rapprochement autour d'une forme nouvelle d'humanisme, un humanisme qui part du respect de la vie humaine comme base de toute éthique.

Il n'est pas donc étonnant qu'une citation de Marx soit évoquée en permanence, par tous les auteurs de la théologie de la libération :

Être radical, c'est prendre les choses par la racine. Or, pour l'homme, la racine, c'est l'homme lui-même. Ce qui prouve jusqu'à l'évidence le radicalisme de la théorie allemande,

¹¹⁰ Stefano Petrucciani, "'Marx and morality'. Le débat anglo-saxon sur Marx, l'éthique et la justice," *Actuel Marx*, no. 10 (deuxième semestre 1991): 147-63, doi:10.3917/amx.043.0166. Page 153.

donc son énergie pratique, c'est qu'elle prend comme point de départ la suppression absolument positive de la religion. La critique de la religion aboutit à cette doctrine que l'homme est, pour l'homme, l'être suprême¹¹¹. Elle aboutit donc à l'impératif catégorique de renverser toutes les conditions sociales où l'homme est un être abaissé, asservi, abandonné, méprisable (...)¹¹².

À partir de cette orientation humaniste (l'homme est l'être suprême), le marxisme et la théologie de la libération se réunissent, évidemment, sur la problématique de l'aliénation, qui indique pour les deux, dans ce qui est nié, ce qui doit être. Le problème éthique ne se pose pas en termes de justice, mais en termes de liberté-puissance, entravée par l'exploitation et la domination capitaliste. Les deux critiquent le capitalisme au nom d'une justice supérieure et non pas au nom d'une quelconque justice distributive. L'exploitation du travail n'est pas injuste, mais intrinsèquement contradictoire avec la réalisation humaine et exige, par conséquent, de libérer la liberté-puissance des travailleurs des entraves du système.

Le principe communiste : « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins », n'est pas un principe de justice. La liberté individuelle, partagée pour tous se situe, dans le communisme, plus près de l'amour charité de la théologie de la libération et bien au-delà des étroitesse du juste et de l'injuste. Le principe du socialisme de différenciation par l'inégale capacité de productivité, qu'on peut considérer encore comme un principe de justice est remplacé, dans le communisme, par le principe de différenciation et accomplissement des libres puissances individuelles.

Comme pour Marx et l'idée communiste, dans une vision à long terme de l'émancipation, les idées de liberté et servitude ont, pour la théologie de la libération, plus de pertinence que celles de justice ou d'injustice. Le capitalisme, considéré comme un processus de reproduction sociale, produit et reproduit les rapports de domination capitaliste. Dans ces conditions, l'unité de mesure permettant de définir le meilleur système de production de la vie sociale est justement le degré de liberté-puissance qu'il autorise au plus grand nombre.

¹¹¹ C'est nous qui soulignons.

¹¹² Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. (Paris : Editions sociales, 1975), <http://www.marxists.org/francais/marx/works/1843/00/km18430000.htm>. Page 4.

La pensée d'Hinkelammert apporte néanmoins à cette idée une nuance importante : la liberté-puissance dans un communisme idéal ne doit pas être conçue comme pure volonté de puissance. L'homme, comme l'affirme aussi Tosel, n'est pas *causa sui*¹¹³. On peut certainement améliorer sa capacité d'action, mais on ne peut pas annuler son rapport au corps, à la nature, à l'imagination ni supprimer les passions. L'idée d'émancipation permet de penser une autre société, mais il faut refuser, selon Hinkelammert, les assurances téléologiques qu'on trouve parfois dans l'œuvre de Marx à propos de la société communiste. Nous en reviendrons sur le sujet.

Dans cette analyse des coïncidences du marxisme et la théologie de la libération nous sommes partis d'un fait indiscutable : si la théologie de la libération a eu ses propres raisons pour arriver à la conclusion qu'il fallait changer le système pour permettre la réalisation du royaume, elle a confié pour autant l'analyse et la description de ce système ainsi que le choix de solutions pour produire ce changement, au marxisme latino-américain. Or, ce choix a obligé les théologiens de la libération à se livrer à des études approfondies du marxisme. C'est le cas de Dussel (qui a réalisé un travail de recherche extraordinaire sur les Grundrisse). Mais, on peut affirmer, au-delà de ce cas particulier, que la plupart des auteurs de la théologie de la libération ont maîtrisé largement les idées marxistes.

Pour certains d'entre eux, comme Gutierrez, on peut même dire qu'ils ont une idée du contenu du marxisme à la fois original et pertinent au même titre que n'importe quels courants issus du propre marxisme. D'un certain point de vue (qui n'est pas celui du pouvoir populaire), et pour certains auteurs, on pourrait même considérer la théologie de la libération comme une interprétation du marxisme qui se propose de le compléter, sur les aspects qu'elle considère défailants de sa théorie de la transformation sociale. Il revient à la théologie de la libération, selon cette approche, s'occuper de la dimension spirituelle de la transformation sociale, une dimension négligée, selon Gallardo, par le marxisme classique :

(...) 500 ans du capitalisme en Amérique latine ont historiquement suscité une spiritualité complexe, de survie, de contestation, de résistance et de transformation nécessaire (dont l'expression est la théologie de la libération) qui est aujourd'hui l'interlocuteur nécessaire de la spiritualité socialiste et marxiste et de sa critique conceptuelle, même si elle ne s'identifie pas ni termine avec le marxisme. Cette spiritualité,

¹¹³ Tosel, *Études sur Marx (et Engels) vers un communisme de la finitude*.

qui tente au XXI^e siècle de construire des sujets historiques autonomes n'est pas une tâche du XIX^e siècle pour les peuples latino-américains, c'est-à-dire une tâche anachronique. (...) En Amérique latine le marxisme existe comme un composant nécessaire et possible dans les divers espaces de douleur sociale, où se construit une spiritualité de résistance et des mouvements d'émancipation. Ainsi, la conception matérialiste de l'histoire est devenue un lieu commun de la pensée historique et sociologique moderne au point que, comme l'affirme Hinkelammert, Max Weber l'utilise sans l'avouer¹¹⁴.

Mais, le marxisme, pour Gallardo, n'a pas des réponses à tous les problèmes de la transformation sociale, en particulier les problèmes spirituels et de construction des sujets historiques autonomes. Par contre, les marxismes apportent une connaissance essentielle sur la société capitaliste, une connaissance qui ne concerne pas seulement, comme on pourrait le penser, la forme de la exploitation salariale, qu'est sa base et qui produit et reproduit les inégalités et les injustices structurelles. Pour la théologie de la libération, l'apport le plus important de la théorie marxiste du socialisme se trouve dans l'idée que la société capitaliste est une société non viable, comme l'indique déjà le manifeste communiste :

(...) Il en sort ainsi, clairement, que la bourgeoisie est incapable de rester plus longtemps la classe dominante de la société et de lui imposer comme loi et comme règle les conditions de vie de sa classe. Elle est incapable de dominer, car elle est incapable d'assurer à son esclave l'existence même dans son esclavage, parce qu'elle est contrainte de le laisser descendre à une situation où elle doit le nourrir au lieu de s'en faire nourrir. La société ne peut plus exister sous sa domination, c'est-à-dire que son existence n'est plus compatible avec la société¹¹⁵.

Or, dire que le système n'est pas viable ne signifie pas adhérer à la thèse de sa chute inéluctable, comme le marxisme déterministe l'a toujours compris, mais, littéralement, signaler son incapacité à assurer la vie et la possibilité pour les producteurs de mener une vie humaine. L'affirmation de Marx selon laquelle le capitalisme détruit les deux sources de

¹¹⁴ Helio Gallardo, "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina," *Revista Pasos*, Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), no. 3 (1992), <http://www.dei-cr.org/uploaded/content/publicacione/1999999412.pdf>. C'est nous qui soulignons.

¹¹⁵ Karl Marx and Friedrich Engels, *Manifeste du Parti communiste*, Le livre de poche (Librairie Générale Française, 1973). Pages 21-22.

la richesse, la terre et le travail humain¹¹⁶ est, pour la théologie de la libération, la manifestation de ce que Marx comprenait réellement quand il affirmait le caractère inéluctable de la disparition du capitalisme. L'appauvrissement des travailleurs est en relation symétrique avec la puissance du monde qu'eux-mêmes construisent sous la logique du capital. Cette puissance, monopolisée par le capital, appauvrit la capacité des producteurs pour mener une vie effectivement humaine et peut même les amener à la mort. La contradiction du système, avec une éthique de la vie, est donc totale.

Or, le capitalisme existant contient toujours des classes sociales et même des sociétés dominantes qui ne perçoivent pas leur propre destructivité, ne la comprennent pas ni ne s'en sentent responsables et la considèrent souvent comme la rançon du progrès. Ainsi, la véritable crise du capitalisme vient de sa cécité objective sur le caractère, matériellement non viable, de transformer en réalité son objectif de généralisation des relations capitalistes. La réalisation d'un tel objectif aboutit de façon inexorable à la destruction de l'existence humaine autant morale que physique.

Ainsi, la révolution contre le capitalisme doit être radicale et viser la transformation qualitative des conditions d'existence sous le capitalisme en conditions de vie humaine. Selon la théologie de la libération, cette radicalité distingue le vrai socialisme marxiste de tous les autres socialismes, qu'ils soient progressistes ou progressifs comme la sociale démocratie des pays centraux, ou partisans d'un développement capitaliste préalable comme dans les pays périphériques. En somme, la perspective avec laquelle certains courants de la théologie de la libération interprètent le marxisme, comme la nécessité de transformations radicales et le compromis dans la création de conditions politiques pour la réaliser, sont des questions essentiellement humaines (personnelles, sociales et pratiques), c'est-à-dire, éthico historiques. Or, ces questions n'appartiennent pas seulement au marxisme, elles sont posées à tous les mouvements qui prônent l'abolition du capitalisme. Comme l'affirme encore Gallardo :

Le socialisme n'est pas le résultat de l'évolution des contradictions de la société capitaliste, mais de ce qu'on doit faire, après le capitalisme et contre le capitalisme, si on

¹¹⁶ Karl Marx, *Le Capital. Livre I.* (Paris : Editions Sociales, 1983). Page 567.

n'envisage pas le suicide. Le socialisme est « obligatoire » parce qu'il est « la seule société possible et nécessaire, exigée par le capitalisme comme sa révolution et son alternative »¹¹⁷.

Logiquement, de ce point de vue, le marxisme ne peut être une doctrine, c'est-à-dire un corps de connaissances, complet en soi-même, et qu'on peut enseigner. Il ne peut pas éviter d'être, lui-même, un processus historique ; il est sa propre histoire et une histoire conflictuelle. En effet, les concepts du marxisme ne peuvent pas contenir ni exprimer complètement le mouvement historique qui lui donne naissance et, par conséquent, les conflits entre les concepts et la praxis complexe qu'ils tentent d'exprimer sont inévitables. Le marxisme n'est pas seulement l'interlocuteur conflictuel des doctrines et théories dominantes dans tous les aspects de la culture d'une société, il est aussi l'interlocuteur de son propre discours et de ces interlocutions jaillissent les multiples marxismes existants.

À partir de cette analyse, Gallardo conclut que le paradigme marxiste et sa façon d'aborder l'analyse historique ne concernent pas tant la production de connaissances que la façon de développer la sagesse du monde. La sagesse exprime justement la valeur d'une conduite qui facilite et impulse la croissance des choses proprement humaines. Le savoir où la science, synonyme de l'actuelle intelligence, est littéralement la compréhension des « choses sublimes » et suppose, au préalable, une division sociale du travail qui dans sa fonction spéculative et fragmentaire, ignore la sagesse.

Une théorie radicale de la transformation sociale doit être fonction de la sagesse et non de l'intelligence. Cette théorie radicale s'articule donc avec une spiritualité de résistance, qui est liée au marxisme classique, conceptuel et pratique, dans la mesure où celui-ci devient un interlocuteur significatif dans la construction de l'utopie et d'un sujet autonome, dans une société plurielle et libérée¹¹⁸.

Pour la théologie de la libération, il existe, même si elle se présente de façon peu explicite, une spiritualité marxiste dont l'objet principal est la constitution de sujets humains, en même temps individuels et génériques, des sujets humains qui sont niés par le capitalisme. Ce mouvement de construction et production d'êtres humains est contredit quand le marxisme fétichisé se transforme en doctrine. C'est la principale accusation de la

¹¹⁷ Helio Gallardo, "La crisis del socialismo histórico y América Latina," *Revista Pasos*, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), no. 39 (Janvier 1992) : 11–30.

¹¹⁸ Gallardo, "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina."

théologie de la libération au marxisme orthodoxe, une accusation qui ne concerne pas, bien évidemment, les marxismes « historicistes » comme celui de Gramsci ou le marxisme latino-américain que nous avons évoqué.

On peut donc conclure que pour la théologie de la libération, si le marxisme réel et politique est en crise après la disparition de l'Union soviétique, la conception marxiste du monde ne l'est pas. La considération des êtres humains comme l'ensemble de leurs rapports sociaux, ou l'idée d'un capitalisme qui détériore et détruit, de façon inéluctable, l'être humain et son habitat sont des idées qui ne sont pas en crise, au moins pour les peuples de l'Amérique latine. Ces peuples le « savent » historiquement, parce qu'ils ont fait l'apprentissage douloureux de l'exclusion sociale et de son injustice radicale. Les peuples indigènes n'ont pas besoin de lire « Le Capital », pour savoir que dans le capitalisme ils ne sont que victimes, et que la terre que leur culture respecte n'est pas pour les capitalistes qu'un terrain d'exploitation. D'autres secteurs exclus et victimes commencent aussi à le comprendre. C'est la nécessité de résistance et de libération des victimes devant le système qui les victimise qui donne sens à la conception marxiste du monde et à une idée marxiste du socialisme qui ne soit pas seulement une forme supérieure ou améliorée de modernisation.

Le marxisme n'est pas selon l'interprétation de la théologie de la libération une théorie « scientifique ». Il ne peut pas contenir une vérité « scientifique », métaphysique et par conséquent anti historique. Son caractère scientifique vient seulement du fait qu'il est conceptuellement fondé, en même temps compréhensif et explicatif et politiquement susceptible d'être réalisé par les groupes qui cherchent leur émancipation.

Ainsi, les théories du pouvoir populaire naissent essentiellement de cette conjonction fructueuse entre le marxisme latino-américain et la théologie de la libération. Elles peuvent être considérées à ce titre comme une nouvelle tentative de redéfinition du marxisme à partir de la périphérie du système, du même genre de ce que fut, en son temps, le léninisme. Le caractère périphérique de ces théories explique leurs différences avec le marxisme traditionnel et l'importance qu'elles vont donner à certains problèmes, « exotiques » pour les pays centraux, comme l'éthique dans toutes ses dimensions, mais aussi, on le verra à

continuation, l'euro centrisme de la pensée, la dépendance ou le racisme, considérés comme de problèmes importants dans la lutte pour l'émancipation.

S'agit-il pour autant d'une théorie particulière qui ne concerne que les marges du système ? Rien n'est moins sûr. Il ne faut pas oublier qu'en 1917 une autre théorie, elle aussi conçue depuis les marges, a fait le tour du monde.

La pensée critique latino-américaine

L'analyse des principales sources théoriques du pouvoir populaire ne serait pas complète sans se référer au courant, appelé en Amérique latine de la pensée critique, un courant qui concerne essentiellement les sciences sociales, mais pas seulement. Ce courant de pensée, a certes une portée moins générale, que ceux que nous venons d'étudier, mais sa contribution à la compréhension de certains phénomènes sociaux latino-américains, et sa vocation pratique, ont marqué aussi les théories du pouvoir populaire.

Il faut préciser d'emblée que l'expression pensée critique, en Amérique latine, est loin d'avoir un sens univoque. On peut même dire que pour certains auteurs, dans un sens large, elle comprend les deux courants que nous venons d'examiner, le marxisme et la théologie de la libération, mais aussi les savoirs indigènes, la pensée altermondialiste et anti-impérialiste ou encore une tradition démocratique radicale fortement anti oligarchique. Certes, on peut considérer que tous les courants de pensée qui questionnent, d'une façon ou d'une autre, les sociétés, les situations historiques et la pensée à travers laquelle elles s'expriment en font partie. Mais, au sens plus restreint, le terme pensée critique est utilisé, en Amérique latine, pour désigner les différents courants qui interpellent l'idéologie dominante, qu'il s'agisse de la « pensée unique » néolibérale, du marxisme-léninisme orthodoxe ou des théories libérales du développement qu'ont été dominantes dans les sociétés latino-américaines dans les années 50/70.

Sans doute, la pensée critique latino-américaine a des rapports lointains avec ce qu'on connaît en Europe comme la théorie critique, c'est-à-dire l'élaboration théorique de l'école de Francfort et, en particulier, avec celle de ses fondateurs Horkheimer et Adorno ou même d'Habermas de la première époque. Elle partage en effet, l'affirmation générale d'Horkheimer :

Il n'existe pas de théorie de la société qui n'implique — y compris celles des sociologues « généralisants » — des intérêts politiques. On ne peut pas accepter que la valeur de vérité puisse être jugée dans une attitude de réflexion prétendument neutre et non pas dans un effort de pensée et d'action, intégré précisément dans une activité historique concrète¹¹⁹.

Ce point de vue non neutre qu'exige cette pensée est, pour la pensée critique latino-américaine, comme le dit Hinkelammert :

(...) celui de l'émancipation humaine. Il s'agit du point de vue de l'humanisation des relations humaines et de la relation de l'humanité avec la nature tout entière. L'émancipation est humanisation et l'humanisation débouche forcément sur l'émancipation¹²⁰.

Néanmoins, il n'y a pas beaucoup de références dans la pensée critique en Amérique latine, à la théorie critique de l'école de Francfort, au moins jusqu'au développement récent de l'école M.C.D. (Modernité. Colonialité. Décolonialité)¹²¹.

Sa forme spécifique, latino-américaine est plutôt celle d'une critique culturelle et philosophique qui, s'appuyant sur des données scientifiques émanant des sciences sociales, vise systématiquement des objectifs d'émancipation et de transformation sociale. Elle part d'un constat central, la culture joue un rôle essentiel, autant dans le processus de légitimation de l'ordre existant que dans celui de sa transformation.

C'est dans la culture quotidienne qui s'engendre les nouveaux paradigmes sociaux, et c'est en elle aussi qu'ils peuvent être défaits. Les exclus et les opprimés peuvent ainsi trouver sur ce terrain, un espace de plus en plus important pour leur lutte. Or, pour livrer cette bataille culturelle, il faut développer une véritable théorie critique de la société, c'est-à-dire une théorie qui correspond à la culture des classes subordonnées et aux peuples marginalisés et ignorés du système.

¹¹⁹ Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Tel (Paris : Gallimard, 1974). Page 57.

¹²⁰ Franz J. Hinkelammert et Henry Mora Jiménez, « Elementos para una reconstitución del Pensamiento crítico, » 29 novembre 2011, <http://www.pensamientocritico.info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert.html>.

¹²¹ Juan Pablo Bermudez, "Modernité/colonialité-Décolonialité.," in *Nouvelle Critique sociale Europe-Amérique Latine. Aller-Retour*. (Monza - Italie: Polimetrica, 2011), 195–229, dit expressément : « En suivant les formulations de Horkheimer et Adorno, le M.C.D. (Modernité/Colonialité-Décolonialité), s'approprie le projet de produire une pensée critique qui refuse de reproduire la théorie traditionnelle ». Page 195.

Il n'est pas donc étonnant que la première manifestation d'une théorie critique, en tant que forme de lutte culturelle, se soit manifestée en Amérique latine, sur le terrain de l'anti-impérialisme et la libération nationale, qui étaient l'axe des luttes populaires après le triomphe de la révolution cubaine. Il apparaît ainsi, dans les années 60, la théorie de la dépendance.

Cette théorie est la réponse, en premier lieu, à l'échec des théories du développement proposées par la CEPAL¹²² dans les années 50 et le début des années 60. Cet organisme avait proposé, à l'époque, un nouveau modèle de développement économique essentiellement appuyé sur les initiatives des États qui étaient censés intervenir, par différents mécanismes, dans la vie économique. Or, après 10 années d'application de ses recettes, même les pays les plus avancés de l'Amérique latine tels que l'Argentine, le Brésil ou le Mexique, n'avaient pas enregistré des améliorations significatives. Le retard économique du continent persistait malgré des conditions apparemment idéales pour le développement : la terre, une grande variété de ressources naturelles, une main-d'œuvre bon marché et une relative uniformité culturelle.

Face à l'échec des positions de la CEPAL, la solution proposée par les États-Unis est la proposition libérale, élaborée par Walt W. Rostow qui, dans un livre de 1960 intitulé « Les étapes du développement économique », affirmait que la solution était (déjà !) de laisser le marché agir le plus librement possible sans interférences politiques.

La théorie de la dépendance conteste évidemment cette position, mais elle va aller encore plus loin en essayant de répondre à certaines questions posées par l'analyse marxiste classique de l'impérialisme et contredites par la réalité sur de nombreux points. Pour eux, la théorie de l'impérialisme, élaborée par des auteurs du Nord, présentait un premier grand défaut. Elle ne s'intéressait pas en réalité au sort des colonies et à leurs structures, qu'en tant que vague revers du phénomène impérial du capitalisme central. La spécificité de l'Amérique latine, où il ne s'agissait pas de colonies, mais des nations, formellement indépendantes, était, par conséquent, complètement ignorée.

¹²² Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Cet organisme, dépendant de l'Organisation des Nations Unies est le responsable de la promotion et le développement économique et social de la région. Son travail est essentiellement concentré sur la recherche économique.

D'autre part, la théorie classique de l'impérialisme concevait le colonialisme comme la réponse à une situation de stagnation des économies développées qui les poussaient vers une expansion agressive en direction des territoires plus arriérés. Or, l'expansion impérialiste des États-Unis dans les années 60 n'était pas le résultat d'une quelconque stagnation, mais, au contraire, elle se produisait dans une période de croissance exceptionnelle de l'économie américaine.

La théorie de l'impérialisme était aussi en contradiction avec les phénomènes politiques de l'époque. La politique impérialiste américaine en Amérique latine était concomitante avec les processus de décolonisation, appuyés parfois par les États-Unis, partout dans le tiers-monde et en particulier en Afrique. Finalement, contre les prévisions sur le caractère inéluctable des conflits entre puissances impériales, les pays du capitalisme central apparaissaient souvent alliés dans les guerres contre les peuples et les nations périphériques.

La théorie de la dépendance essaye donc d'expliquer cet ensemble d'anomalies. Elle garde les idées essentielles de la théorie de l'impérialisme, mais en les interprétant depuis la perspective du capitalisme périphérique.

L'histoire de sa formulation est directement en rapport avec la réunion au Chili, dans les années 60, après le coup d'État militaire au Brésil, d'un nombre important d'intellectuels exilés des différents pays d'Amérique latine. On rencontre, parmi eux, quelques-uns des plus distingués sociologues et économistes latino-américains de l'époque : Fernando Henrique Cardoso (qui deviendrait plus tard président du Brésil) ; Celso Furtado, Theotonio Dos Santos, Francisco Weffort, Ruy Mauro Marini, Vania Bambirra, Francisco de Oliveira, Almino Affonso, Ernani Fiori; Aníbal Quijano de Pérou, Edelberto Torres-Rivas de Guatemala, Agustín Cueva del Ecuador, Antonio García de Colombie. C'est l'existence de cette « masse critique » de chercheurs (comme le dit Atilio Boron¹²³), identifiés avec la tradition socialiste et marxiste qui va permettre d'ébaucher les premières réponses aux insuffisances de la théorie classique de l'impérialisme.

L'idée centrale de la théorie de la dépendance est que la situation de sous-développement des pays, qu'on appelait à l'époque le tiers-monde, n'est pas le résultat d'un

¹²³ Atilio A Boron, "Teoría(s) de la dependencia.," *Realidad Económica*, no. 238 (Septembre, 2008) : 21-43.

quelconque de retard dans le développement, mais de leur position subordonnée dans le système mondial capitaliste. Le corollaire de ce constat était clair : au sein de ce système, aucune amélioration économique des pays subordonnés n'était possible. Or, ces deux constats, donnent aux positions anti-impérialistes et de libération nationale une radicalité tout à fait autre, la libération de l'impérialisme et la souveraineté nationale, passent par l'abandon du capitalisme et l'instauration du socialisme.

C'est André Günter Frank, en 1964, dans son livre « Capitalisme et sous-développement en Amérique latine », qui donne les premiers éléments de cette nouvelle théorie de la dépendance. Pour lui l'Amérique latine était déjà, depuis la colonisation espagnole, un appendice du capitalisme commercial européen du XVIIe et XVIIIe siècle. De ce fait, et malgré la persistance certaines structures sociales féodales, l'Amérique latine faisait partie, dès la colonisation, du circuit capitaliste mondial de circulation des marchandises.

Sa démonstration s'appuyait essentiellement sur le sort du « Nordeste » brésilien, la région qui a été la plus en contact, avec le capitalisme portugais au XVIIe et XVIIIe siècle, à travers les plantations de canne à sucre. Cette région était devenue par la suite, avec l'arrêt des plantations et la désorganisation sociale subséquente, la plus arriéré du Brésil. On constatait, dans ce cas, comme dans d'autres cas similaires qu'un développement partiel, déséquilibré et dépendant, était toujours suivi d'une profonde régression qui semblait faire revenir les sociétés touchées à des situations précapitalistes. Günter Frank concluait ainsi que toutes les sociétés, dans la périphérie du monde capitaliste, incapables par leur subordination à maîtriser leur développement économique, étaient condamnées à produire, de façon inéluctable, des effets de sous-développement et à perpétuer, par ce biais, leur condition subordonnée.

Sa conclusion, partagée par tous les théoriciens de la dépendance, était par conséquent qu'il n'existait aucune possibilité, à l'intérieur des structures capitalistes, de dépasser la situation d'arriération sociale, économique et politique, du continent. Pire encore, tout développement capitaliste entraînerait de plus en plus d'exclusion sociale, de dépendance extérieure et de vulnérabilité économique et demanderait, pour sa survie, des

systèmes politiques de plus en plus autoritaires. Cette dernière idée a reçu une confirmation éclatante avec les dictatures de la sécurité nationale des années 70.

La théorie de la dépendance affirme non seulement qu'il n'existe pas une bourgeoisie nationale capable de promouvoir un développement capitaliste autonome, mais que la dépendance est toujours médiatisée par une structure de classe et un État national, qui fonctionnent comme le relai local au capitalisme mondialisé. Cette alliance des classes dominantes locales collabore à la soumission de forces nationales aux marchés mondiaux et à ses agents dont le plus important est le gouvernement des États-Unis. Ces agents locaux obtiennent, dans les sociétés dépendantes, la plus grande partie des bénéfices de cette soumission. La composition de cette alliance de classes dominantes (qu'on nommait à l'époque oligarchie), présente des différences d'un pays à l'autre, en fonction de ses rapports au système capitaliste mondial (producteur de matières premières ou avec un certain développement industriel) ou des histoires particulières, comme au Mexique avec sa réforme agraire. Mais, si ces différences sont importantes pour l'action politique concrète, en aucun cas elles n'invalident la théorie générale.

Cette théorie de la dépendance, on le comprend aisément, a eu à l'époque de sa formulation, en Amérique latine, une importance cruciale. Elle est la charnière entre le nationalisme anti-impérialiste, composante très ancienne des insurrections et mouvements populaires, et l'anticapitalisme de la révolution sociale. Ces deux courants, qui étaient présents depuis toujours en Amérique latine, avaient eu jusqu'à la révolution cubaine et à la théorie de la dépendance de grandes difficultés pour s'articuler théoriquement, au point de se présenter parfois comme antagoniques. Or, ce nationalisme révolutionnaire constitue, on le verra, un composant important de la stratégie du pouvoir populaire.

Il est néanmoins de bon ton aujourd'hui, dans certains milieux académiques latino-américains même progressistes, d'affirmer que les évolutions du capitalisme depuis cette époque invalident la théorie de la dépendance. Il est vrai que le capitalisme, système hautement dynamique, présente aujourd'hui, au niveau de son expansion impérialiste, certaines différences par rapport à celui de l'époque. Il se caractérise, en premier lieu, par la domination hégémonique de sa fraction financière et la disparition du monde bipolaire des années 60, une situation qui permet, à la seule puissance impérialiste dominante, les États-

Unis, le chantage, l'invasion ou le saccage de n'importe quel pays, sans aucun contrepois possible à ces exactions. On peut aussi insister sur les nouveaux instruments de domination développés par le système impérialiste, en particulier les circuits médiatiques qui, outre leur contenu idéologique très clair, génèrent des mirages de consommation et alimentent la frustration, consécutive à leur impossibilité. Tout le monde sait (sauf les classes moyennes « émergentes » et ignorantes dans les pays périphériques) plus ou moins précisément que la périphérie ne peut pas imiter le modèle de consommation du capitalisme développé, la terre ne le supporterait pas. Les mécanismes de la dépendance moderne sont complétés, bien évidemment, par l'action des organismes internationaux, FMI, Banque Mondiale et autres, grands pourvoyeurs de politiques néolibérales et garants de leur application. Ils assurent aujourd'hui, encore plus efficacement, la soumission du monde périphérique au moyen de la dette et de son financement.

Mais, si certains aspects du capitalisme ont changé, la situation de soumission et le retard des économies périphériques, malgré les mérites souvent vantés de la globalisation heureuse, n'ont pas changé fondamentalement. Au contraire, on assiste, du fait de la concurrence effrénée pour les matières premières dans l'économie globalisée, à une « reprimarisation » des économies périphériques, de plus en plus condamnées sauf dans certaines enclaves, à la production de matières premières. On voit même le retour de formes d'accumulation capitaliste par expropriation du commun et par pillage des ressources naturelles qu'on croyait réservée à la période de formation primaire du capital et que David Harvey appelle « l'accumulation par dépossession »¹²⁴.

La théorie de la dépendance pointe ainsi vers la principale difficulté que rencontre toute tentative d'émancipation véritable et de construction d'une société plus juste : l'inscription des sociétés dépendantes dans le cadre d'un système mondial qui est à l'origine de leur retard et qui agit en permanence pour le perpétuer. La lutte contre la dépendance demande donc, en premier lieu, comme l'affirme Atilio Boron de :

(...) chercher des mécanismes pour réactiver, organiser et conscientiser les secteurs populaires qui sont le seul sujet susceptible d'impulser le changement. Dans le modèle du capitalisme dépendant et sous-développé, certains secteurs et classes sociales, qui

¹²⁴ David Harvey, *Le Nouvel Impérialisme* (Paris: Prairies ordinaires, 2006). Pages 165 et suiv..

bénéficient d'une situation privilégiée ne peuvent plus être le moteur de cette transformation¹²⁵.

Le pouvoir populaire devra donc opérer une double rupture, avec le système capitaliste mondial, ce qui le mettra aux prises avec l'impérialisme, et avec les classes dominantes locales. L'expérience vénézuélienne montre toute la difficulté de l'exercice.

L'autre matrice importante de la pensée critique en Amérique latine est sans doute, avec la théorie de la dépendance, la dénonciation du caractère euro centrique et colonial de la pensée du continent. En effet, tous les courants hégémoniques de la pensée latino-américaine, le libéralisme de l'indépendance jusqu'à la sociologie de la modernisation, le néolibéralisme ou les disciplines académiques institutionnelles ont une base commune : une vision européenne de la réalité sociale latino-américaine et la prétention de vouloir transformer ces sociétés à l'image de celles du Nord.

À la même époque de la théorie de la dépendance, ils sont apparus dans le continent des questionnements à cette orientation académique, encore une fois en rapport étroit avec les luttes sociales et politiques populaires. Pour ces courants critiques, la connaissance des réalités sociales historiques, qui sont autant d'éléments de construction de l'imaginaire social, n'est jamais neutre. Au contraire, quand elles prétendent légitimer et naturaliser la hiérarchie et les exclusions sociales existantes, elles sont des instruments de domination. Ainsi, la colonisation a toujours été accompagnée d'une vision du monde qui considère les peuples colonisés comme des races inférieures et justifie leur position subalterne. La décolonisation de l'imaginaire, la contestation de cette supposée infériorité, apparaît ainsi comme une condition nécessaire à toute transformation radicale des sociétés latino-américaines.

Dans les années 60 et 70, période de grandes luttes populaires dans le continent, la pensée sociologique académique commence ainsi à revendiquer, comme une partie de l'engagement politique pour la transformation sociale, la production de connaissances sociales depuis une perspective latino-américaine et populaire. La première expression de cette orientation fut le travail théorique et pratique d'Orlando Fals Borda¹²⁶ et de ses

¹²⁵ Boron, "Teoría(s) de la dependencia." Page 43.

¹²⁶ Orlando Fals Borda, colombien, 1925/2008. Diplômé en sociologie aux États-Unis en 1955 il est le fondateur avec Camilo Torres, en Colombie, de la première faculté de sociologie d'Amérique latine. Il est aussi le

collaborateurs. Pour eux, la connaissance historique et sociale ne pouvait être acquise autrement qu'à partir de l'engagement politique pour le changement social. Ce courant est ainsi à l'origine d'une sociologie nouvelle, la sociologie de la libération, qui met l'accent sur une recherche qui soit en même temps action et recherche qualitative, une recherche engagée du côté des secteurs populaires et de la nécessité d'une transformation radicale de la société.

Pour sa part, à la même époque, Paulo Freire, dans une perspective très proche de la théologie de la libération, adopte la même attitude critique dans le champ pédagogique. En refusant des méthodes qu'il appelle bancaires, dans lesquels la connaissance est « déposée » dans les élèves à travers une relation hiérarchique, il propose une pédagogie active. L'élève apprend à partir de l'analyse de sa propre pratique et de ses expériences et, dans son rapport avec lui, l'éducateur apprend aussi. L'objectif de l'éducation proposée par Freire est de développer une dynamique d'auto conscience individuelle et collective permettant de reconnaître les situations d'oppression et de s'engager dans la lutte pour leur dépassement.

La majorité des thèmes, développés par ces recherches premières, théorie de la dépendance, sociologie engagée ou éducation populaire de Freire, largement repris et développés par l'intellectualité latino-américaine, ont abouti, au présent, à la théorie plus générale de la colonialité du savoir. Cette théorie a même essaimé dans d'autres parties du monde dépendant du Sud (en Afrique, Inde, Sud-Est asiatique). Les grands axes du questionnement qu'elle fait à la condition et au savoir colonial peuvent être résumés par les trois points suivants :

— L'affirmation d'un rapport intime entre les théories sur l'origine et le caractère de la modernité européenne et le phénomène colonial.

fondateur et le représentant le plus important du courant sociologique d'investigation, action participative (IAP), la méthode de recherche et apprentissage collectif basé sur l'analyse critique et la participation active des groupes concernés dont le but est de stimuler les pratiques de transformation et changement sociale. Il combina dans son travail la recherche sociologique avec le compromis politique auprès des secteurs populaires et fut l'animateur des différents courants politiques, Colombie unie dans les années 80, Alliance Démocratique M19 dans les années 90, ou en tant que dirigeant du Front Sociale et Politique et du Pôle Démocratique Alternatif, dont il fut le président honoraire jusqu'à son décès. Sur le plan académique, outre la publication de la revue *Alternative*, il est le fondateur du Centre Stratégique de la Pensée Alternative et fut le directeur de la revue CEPA.

— La critique de la prétention d'universalité de ce savoir et de sa vision de l'histoire ainsi que la dénonciation du rôle qu'il joue dans le maintien du statut colonial des peuples du Sud.

— Le refus de la séparation entre le savoir abstrait, scientifique et formel et les savoirs traditionnels et concrets ainsi que la revendication de ces derniers.

En reprenant chacun de ces points, on constate que sur le premier, celui qui l'a le plus approfondi, est le philosophe Enrique Dussel dans son livre « 1492 l'occultation de l'autre »¹²⁷. Pour lui, il faut parler de deux concepts de modernité. Pour le premier, d'origine eurocentrique, la modernité est un phénomène intra européen qui s'explique exclusivement par l'histoire de l'Europe. Pour Dussel par contre, la modernité part de la découverte de l'Amérique et sa colonisation par les pays centraux de l'époque, en particulier l'Espagne. Cette conquête marque le début de la première histoire vraiment « mondiale » et constitue la matrice de la colonialité. Elle est la pensée des pays qui s'estiment supérieurs, parce que conquérants, et considère le reste du monde comme des barbares qui doivent être éduqués et ramenés à la civilisation. Pour l'accomplissement de cette mission civilisatrice, tous les moyens, y compris la violence, sont justifiés. C'est la « faute » du colonisé de s'opposer à la colonisation et, par conséquent ses souffrances et sacrifices sont le prix à payer pour son entrée dans la civilisation.

Cette idée, qui imprègne jusqu'à nos jours l'imaginaire européen, s'applique, selon Dussel, non seulement aux peuples primitifs, mais aussi aux races soumises ou au sexe dit « faible ». La modernité européenne cache toujours, sciemment, cet envers du décor, son origine et son caractère colonial. L'émancipation qu'elle prétend pouvoir apporter à l'espèce humaine s'appuie, en réalité, sur la soumission des « autres » non européens. Ainsi, tout processus d'émancipation passe forcément par la décolonisation des esprits, c'est-à-dire la revendication des peuples et des races dites inférieures ou le féminisme radical.

Pour Anibal Quijano¹²⁸, cette mondialisation de l'histoire, ouverte par la colonisation, a créé un nouveau schéma de pouvoir dans le monde, auquel tous les peuples finissent par

¹²⁷ Enrique Dussel, *1492, l'occultation de l'autre*, trad. Christian Rudel (Paris: les Éd. ouvrières, 1992).

¹²⁸ Anibal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina," in *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (Buenos Aires, Argentina.: CLACSO, Consejo

s'intégrer, en constituant ce que Wallerstein appelle, pour sa part, un système monde. Dans ce système monde, la soumission du colonisé est complétée par le développement du racisme qui est, contrairement aux prétentions de ceux qui soutiennent son caractère « naturel », un produit de l'entreprise coloniale. Si les hiérarchies sociales ont été souvent justifiées par une prétendue infériorité ou supériorité d'un peuple sur l'autre, le concept de race est une construction du système monde moderne. Il commence sa carrière avec la colonisation espagnole et sa distinction entre blancs et Indiens à partir de l'idée de « pureté du sang ». Il se déplace ensuite vers la France et la Hollande, suivant le déplacement du centre capitaliste, où il se développe sous la forme complémentaire d'une philosophie de l'histoire. Les différences entre les peuples se mesurent et se justifient selon l'état de leur développement, mesuré sur une échelle temporelle évolutive à la pointe de laquelle se trouve l'Europe. Finalement au XIXe siècle le concept prend un teint scientifique avec une science positive qui le présente comme le résultat de la sélection naturelle, un résultat qu'elle prétend pouvoir vérifier empiriquement.

Pour Quijano c'est le phénomène colonial et le racisme qu'il alimente qui expliquent la faiblesse des États-nations latino-américains. Si les États et les nations sont des phénomènes anciens, par contre l'État-nation moderne est une forme spécifique qui implique l'institution de la citoyenneté et la démocratie. Ainsi, dans les États nationaux modernes, ses membres ont quelque chose de réel à partager qui les définit : une participation plus ou moins démocratique dans la distribution du contrôle du pouvoir. Or, l'exclusion raciale pratiquée en Amérique a rendu toujours difficile l'existence de véritables États nationaux, sauf dans des cas où, comme aux États-Unis, les peuples indigènes furent considérés simplement comme étrangers à la nation et voués à l'extermination. Dans les autres, l'hétérogénéité raciale, alimentée par le colonialisme du pouvoir, a toujours limité le processus de construction des États nationaux sur le modèle européen.

D'ailleurs, en interne, tous les États-nations en définissant la citoyenneté, fonctionnent, à l'égal de l'État colonial, comme une machine à produire « d'autres », qui doivent être disciplinés. Comme pour les colonisés, la seule politique juste à leur égard est donc l'utilisation de mécanismes juridiques et disciplinaires permettant de les « civiliser ».

Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000), 246–76:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>.

Ainsi, les mêmes processus disciplinaires de la colonisation sont appliqués par les États nationaux pour créer des identités homogènes à travers des politiques conscientes de subjectivation. Bien évidemment ces processus sont renforcés, dans les États-nations subordonnés, à travers la pression exercée par les puissances hégémoniques du système monde (comme proposé par la théorie de la dépendance) pour assurer les flux de richesses de la périphérie vers le centre. Mais les États centraux et ceux colonisés ont la même dynamique structurelle. On comprend aisément l'importance d'une théorie qui relie le racisme colonial et la structure de l'État avec l'absence de participation démocratique, quand il s'agira, pour le pouvoir populaire, de l'accession des exclus, en particulier les peuples originaires, au gouvernement et au pouvoir.

La prétention d'universalité est, nous l'avons dit, le deuxième caractère de la colonialité du savoir. L'universalisme eurocentrique affirme l'idée d'une rationalité commune à tous les hommes, qui permet de comprendre les lois de la nature et, par ce biais, de la dominer. L'exploitation rationnelle des colonies, pour faciliter l'expansion capitaliste, se fait donc au nom de cette logique par la « modernisation » des sociétés coloniales.

On reconnaît sans peine, dans cette description, tous les éléments de l'idée d'universalité de la modernité. Cet universalisme qu'est la forme de légitimation des colonisateurs, consiste, comme le dit Castro Gomez en :

(...) une posture épistémologique qui affirme la possibilité d'accéder à des connaissances, objectivement valables et donc indépendantes de tout contexte historique, sur le monde physique ou social. Il suffit d'avoir une méthode adéquate, garantie par une neutralité axiologique et dépassant de ce fait les motivations conditionnées historiquement par la culture¹²⁹.

Sur l'origine de cette forme d'universalisme, on trouve encore une analyse pénétrante chez Dussel. Pour lui on doit le chercher dans la seconde modernité celle d'Amsterdam et de Flandre ou, pour pouvoir gérer l'énorme système monde qui s'ouvre devant elle, la petite Hollande doit augmenter son efficacité en simplifiant. Elle favorise ainsi

¹²⁹ Santiago Castro-Gomez, "Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura," *Impulso*, no. 29 (n.d.): 113–23, consulté le 24 mai 2013. Page 121.

la quantité au préjudice des qualités, concrètement importantes, mais inutiles pour son projet.

Cette simplification de la complexité comprend la totalité du monde de la vie, des rapports avec la nature (nouvelle position écologique et technologique qui refuse, depuis une raison instrumentale, toute téléologie), de la propre subjectivité (la conscience), de la communauté (l'individualité comme une nouvelle relation intersubjective et politique), l'ensemble synthétisé dans une nouvelle attitude économique (la position pratico/productive du capital)¹³⁰.

Cette façon particulière de concevoir l'universalité, qui fonctionne par exclusion et simplification, a exercé une influence pernicieuse sur les sciences sociales. Ainsi, la façon de concevoir en Europe la connaissance sociale (une connaissance paroissiale du monde, dit Dussel) fait que certains aspects essentiels de la réalité soient laissés de côté. C'est le cas, par exemple, de la considération de l'espace et de la nature, qui ne jouent dans les sciences sociales aucun rôle ou un rôle nettement réduit. Pour les sciences sociales, l'espace apparaît comme une scène inerte dans laquelle se développe l'histoire, et la nature comme le matériel passif avec lequel la société construit le monde.

Depuis une perspective eurocentrique, le capitalisme apparaît comme le développement dialectique d'un nouveau type de relation sociale, la relation capital/travail, qui se répand du centre avancé vers la périphérie. On oublie ainsi qu'il est simultanément, une division internationale des espaces entre les nations et de marchandisation de la nature. L'inclusion de ces deux éléments donne une perspective différente, non eurocentrique, de ce système global et de son développement. Dans cette nouvelle perspective, la nature et les territoires colonisés font, depuis toujours, partie du système capitaliste auquel ils fournissent richesses naturelles et travail bon marché.

Or, l'universalisme européen, en privilégiant les espaces abstraits sur les lieux concrets, a fait devenir invisibles des formes de pensée et des conceptions régionales du monde. Cette démarche a eu des conséquences importantes, en particulier sur la pensée écologique qui a complètement laissé de côté, en les réputant primitifs, des modèles spécifiques de construction d'écosystèmes. Le capitalisme, devenu hégémonique, n'est pas

¹³⁰ Enrique Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Estructuras y procesos. Serie Filosofía. (Madrid: Editorial Trotta, 1998). Page 59.

capable de comprendre et valoriser des phénomènes comme l'économie de subsistance, ou celle des cultures bio diversifiées, les coopératives ou les initiatives locales, qu'il considère comme de simples espèces subordonnées ou complémentaires et non comme possibilités de création de structures économiques alternatives. Or, tous ces phénomènes seront revendiqués par le pouvoir populaire, comme une perspective possible de préfiguration de la société à venir.

Pour la pensée critique, mais aussi pour le pouvoir populaire, le faux universalisme eurocentrique doit donc être remplacé par un autre concept d'universalité. C'est ce qui se propose, en Amérique latine, une nouvelle théorie sociale de la modernité dont un outil fondamental est la catégorie de « totalité sociale ». Mais, cette totalité sociale ne signifie pas, comme le prétendait le structuralisme, l'assomption par les individus de rôles prédéfinis. La totalité qu'on revendique se réfère à une vie sociale conçue comme un processus permanent de négociation entre un tout social et ses parties, qui s'influencent mutuellement. Cette vision de la société exclut autant l'examen des structures en omettant les sujets que le rêve communautariste, de sujets complètement déliés de toute structure.

Or, dans la mesure où il n'est pas possible d'éliminer cette dialectique du tout et des parties, on doit conclure que la vie sociale n'est pas le règne de la liberté, mais celui de la contradiction. Si la vie sociale dépend intégralement de cette dialectique entre les sujets et les structures, elle génère, forcément, même pour les conduites « rationnelles » des acteurs, des conséquences perverses. La thèse de l'école de Francfort sur la crise de la modernité comme échec de la raison est ainsi reprise, expliquée et développée par la théorie critique latino-américaine.

Mais, cette catégorie de totalité sociale que propose la théorie critique (qu'est celle du pouvoir populaire) est loin de posséder une fonction ontologique de proposition de vérité sur son objet. Elle a une fonction politique. Son but n'est pas de dire la vérité, mais d'élaborer ce que Castro Gomez¹³¹ appelle des « cartes cognitives » permettant de présenter, au niveau de l'action politique, ce qui pour la science ne serait suffisamment légitime ni représentable. L'objet de la catégorie de totalité de la théorie critique n'est pas de dire la vérité du monde social considéré globalement, mais de produire des interprétations qui puissent servir pour changer le monde en fonction des intérêts des

¹³¹ Castro-Gomez, "Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura."

différents protagonistes, une méthode qui sera souvent appliquée par les théoriciens du pouvoir populaire.

Un exemple de cette notion régulatrice de totalité est la catégorie de système-monde de Wallerstein¹³², une catégorie qui élargit celle de société nationale, référence classique des sciences sociales au XIXe siècle. Le système-monde n'est pas une réalité empirique, mais seulement un ensemble historique *sui generis* produit par l'expansion européenne vers l'Atlantique au XVIe siècle. Il s'agit par conséquent, en premier lieu, d'une structure historique, c'est-à-dire intempesive. Elle diffère d'autres structures sociales par deux caractéristiques importantes : son caractère planétaire et la logique qui impulse sa reproduction. Sa culture n'est pas fondée sur les supposées compétences transcendantales de l'espèce. Elle est le résultat d'un type de relations de pouvoir social qui ont réussi à avoir un caractère mondial. La culture de ce système monde n'est pas par conséquent le paradigme du développement ou de la modernité, elle est seulement un champ de bataille.

Cette compréhension différente de la logique culturelle du capitalisme s'avère fondamentale pour le combat des classes subalternes. Si la culture, est le champ des luttes pour l'hégémonie, on ne peut l'isoler ni de son processus de production sociale, ni de sa fonction structurante au sein du système monde et ses différents sous-systèmes. L'Europe n'a pas seulement colonisé l'Amérique, elle a été aussi l'observatrice et la théoricienne de ce processus. Par conséquent, ses objectifs, ses désirs et ses besoins ont été le cadre de référence conceptuel, un cadre complètement lié à l'exercice de son pouvoir impérial.

C'est l'Europe qui définit les critères pour qu'une pensée puisse être estimée rigoureuse et scientifique. Elle doit inclure, forcément, l'universalisme, la culture du temps linéaire, la hiérarchisation des différences permettant de définir des catégories irrémédiablement inférieures, la hiérarchisation des espaces donnant la priorité au global sur le local ou une conception étroite de la productivité conçue comme l'épargne immédiate du temps au détriment de toute considération stratégique. Il s'agit en somme d'une forme de pensée qui doit inévitablement ignorer la richesse et la diversité du monde et qui, pire encore, s'applique systématiquement à détruire cette même richesse et diversité.

¹³² Immanuel Wallerstein, *Comprendre le monde introduction à l'analyse des systèmes-monde*, trad. François Gèze et Camille Horsey, Grands Repères. Manuels (Paris: La Découverte, 2006).

En somme, revendiquer les cultures subordonnées implique la critique de la prétendue objectivité et universalité des sciences naturelles et technologies modernes occidentales. Pour des auteurs comme Escobar¹³³, le dépassement de ce genre de science suppose en finir avec la séparation entre culture et nature et aussi entre connaître et faire. Un exemple de cette attitude est celui de certaines communautés rurales ou indigènes de l'Amérique. Leur savoir local fonctionne comme une activité pratique expérimentée, comme une connaissance corporelle, plutôt que comme un système formel séparé de son contexte. Le savoir ainsi développé oblige, pour se conserver, à concevoir des modèles qui ne menacent pas la vie, ni localement ni sur la planète. Préserver les conditions culturelles et technologiques spécifiques à travers lesquelles les acteurs locaux s'approprient la nature est donc essentiel. La construction d'un paradigme alternatif, économique, politique et écologique doit s'appuyer aussi, au moins partiellement, sur l'expérience des mouvements sociaux locaux, comme ceux qu'on a examinés, que proposent des rapports différents entre la nature et la culture.

C'est cette connaissance que Mignolo¹³⁴ appelle la « connaissance depuis les marges », c'est-à-dire la connaissance construite à partir des histoires locales qui avaient été submergées par la colonialité du pouvoir. Cette expérience depuis les marges, a l'avantage de l'appartenance simultanée à différents mondes cognitifs, celui du colonisé et celui des colonisateurs. Elle est ainsi la seule qui permet la critique simultanée de ces différents univers et partant la construction d'énoncés vraiment universels. Si l'on veut concevoir une véritable histoire universelle du système-monde moderne, il faut tenir compte aussi des différentes modernités coloniales existantes. Cela constitue la seule véritable universalité possible.

Produire des connaissances sociales et historiques va, par conséquent, bien au-delà de la science sociale conçue de façon traditionnelle « scientifique » eurocentrique. Helio

¹³³ Arturo Escobar, "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o post desarrollo?," in *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO/Ediciones Facs/UCV, 2000), 246, <http://saberesdescoloniales.universidaddescolonial.org/wp-content/uploads/downloads/2012/Libros%20Completos/La%20colonialidad%20del%20saber.%20Eurocentrismo%20y%20ciencias%20sociales>.

¹³⁴ Walter D. Mignolo, "La colonialidad a lo largo y a lo ancho : el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad," in *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO/Ediciones Facs/UCV, 2000), 246, <http://saberesdescoloniales.universidaddescolonial.org/wp-content/uploads/downloads/2012/Libros%20Completos/La%20colonialidad%20del%20saber.%20Eurocentrismo%20y%20ciencias%20sociales>.

Gallardo¹³⁵ considère par exemple qu'il existe, dans cette production de connaissances, de multiples approches possibles : descriptives et donc indicatives, esthétiques et expressives, éthiques et engagées, ou encore scientifiques.

À chacune de ces approches correspond, une fonction déterminée dans la pensée critique. À la première se réfèrent la vie, la civilisation, la description des phénomènes sociohistoriques. À la deuxième appartiennent la reconnaissance des problèmes sociaux et son expression, souvent à travers une littérature engagée. À la troisième revient la volonté de dénonciation de ces problèmes et, finalement, à la quatrième, la réflexion méthodique sur leurs causes.

Une véritable pensée critique, au service des secteurs populaires, contrairement à la pensée « scientifique » ne peut condamner aucun de ces genres comme insignifiants. Tous contribuent à témoigner, à s'irriter, à dénoncer et à s'organiser pour changer les choses, développer les luttes et à expliquer les causes des faits sociohistoriques. La pensée critique doit être, dit Gallardo, une véritable fonction sociale, exercée par le discernement social populaire, qui cherche à produire son humanité et à la proposer comme témoignage à toute la société. C'est encore un présupposé théorique de ce que le pouvoir populaire appellera la politique préfigurative.

Certes, cette théorie critique latino-américaine doit être aujourd'hui revue afin de rendre visibles les nouveaux mécanismes de production des différences et hiérarchies en temps de globalisation. Ce renouvellement constitue le projet et le défi de la théorie critique latino-américaine, un défi que le groupe modernité/colonialité, promu par Edgardo Lander, avec l'appui du CLACSO, essaye de relever. Leurs travaux, largement connus dans les milieux académiques nord-américains, commencent à trouver des échos en France, avec la parution, en 2011 d'un livre sur ce qu'on appelle la « nouvelle critique sociale »¹³⁶, dont la thèse de départ est qu'il a, en même temps, la possibilité et la nécessité de procéder à cette option décoloniale, si l'on veut aujourd'hui réaliser une critique radicale dans l'espace intellectuel occidental, contemporain. Cette critique suppose, avant tout, un déplacement de la façon de voir et l'acceptation d'une autre façon de voir qui permette d'accéder à de nouvelles

¹³⁵ Helio Gallardo, "Ciencias sociales y pensamiento crítico" (Pensar América Latina, 26 octobre, 2009), http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=140&Itemid=9.

¹³⁶ Marc Maeschalck et Alain Loute. éditeurs, *Nouvelle critique sociale. Europe-Amérique Latine. Aller-Retour* (Monza - Italie: Polimetrica, 2011).

questions. Il manque encore à cette tentative importante, à notre avis, revendiquer une deuxième condition que la pensée critique latino-américaine a intégrée depuis longtemps : il ne peut y avoir une véritable pensée critique que si elle est engagée dans les luttes sociales du peuple.

Chapitre 3

La théorie du pouvoir populaire

L'élément décisif de toute situation est la force organisée en permanence et préparée depuis longtemps, et qu'on peut faire avancer quand on juge qu'une situation est favorable (et elle est favorable dans la seule mesure où une telle force existe et où elle est pleine d'une ardeur combative) ; aussi la tâche essentielle est-elle de veiller systématiquement et patiemment à former, à développer, à rendre toujours plus homogène, compacte, consciente d'elle-même cette force.

Antonio Gramsci : Notes sur Machiavel, sur la politique et sur le Prince moderne (1931-1933)

En Amérique latine comme partout dans le monde, l'histoire et l'expérience des luttes populaires confirment, avec force, une première conclusion difficile à contester : la transformation sociale est, avant tout, une question de pouvoir¹³⁷. Autant il s'agit de pouvoir quand ce sont les classes dominantes qui modèlent la société selon ses intérêts, autant celui-ci est encore plus nécessaire aux classes subalternes quand il s'agit de construire une société nouvelle. Ce pouvoir nécessaire est justement la force évoquée par Gramsci, dans la citation en exergue, homogène, compacte, consciente d'elle-même et, nous ajoutons encore, mobilisée vers un objectif d'émancipation. Pour Mazzeo, comme pour tous les auteurs du pouvoir populaire, il n'y a ni doute ni discussion possible, la voie de l'émancipation passe par cette construction :

¹³⁷ Dans un reportage pour le journal *La Republica* de l'Uruguay du 4 avril 2011, le journaliste demande au président du Venezuela Hugo Chavez : *Comment pensez-vous qu'il est possible de construire le nouveau socialisme, celui du XXIe siècle ? Quelle est la route critique de cette transition ?* Il répond : *le pouvoir. La route critique est le pouvoir, la démocratie, le pouvoir populaire.* Hugo Chavez, « La Inesperada Revolución Pacífica Y Plebiscitaria Que Rompió Todos Los Moldes, » consulté 23 mars 2012, <http://www.lr21.com.uy/comunidad/446173-la-inesperada-revolucion-pacifica-y-plebiscitaria-que-rompio-todos-los-moldes>.

Contribuer à générer des mécanismes qui donnent du pouvoir au peuple (un pouvoir qui ne soit pas une parodie), à le conserver et à le multiplier semble être le chemin pour libérer toute la potentialité créatrice des classes subalternes et pour permettre leur irruption dans l'histoire en prenant en charge, définitivement, leur destin¹³⁸.

Mais cette conclusion ne vient pas du néant. Nous avons examiné, dans les deux chapitres précédents, l'histoire et l'évolution de la pensée en Amérique latine de ces 50 dernières années et suivi la gestation des idées fondamentales du pouvoir populaire. Cet examen nous permet de constater qu'avant le changement du siècle, et celui de la conjoncture dans les luttes populaires, les réflexions sur le problème du pouvoir étaient restées relativement modestes. Les forces populaires ont, par contre, beaucoup pensé et construit autour des mouvements sociaux, de leur éthique, de leurs constructions préfiguratives ou de leur autonomie. Cette situation va s'inverser radicalement avec la nouvelle conjoncture du continent au début du XXI^e siècle. Il faut donc résumer, en quelques mots, cette nouvelle conjoncture qui explique pourquoi, la réflexion sur le pouvoir populaire devient aujourd'hui omniprésente dans le continent.

Si les grands moments de l'époque de la résistance qu'ont été l'opposition au traité de libre commerce (NAFTA) des zapatistes où le « Caracazo » de 1989 contre le gouvernement vénézuélien sont restés relativement ponctuels, ce début du siècle voit une véritable explosion d'insurrections menées par les mouvements populaires. Les guerres de l'eau et du gaz en Bolivie, les insurrections indigènes en Équateur (encore contre un traité de libre commerce avec les États-Unis) et bien entendu les soulèvements populaires de 2001 en Argentine, sont les signes annonciateurs du changement d'époque dont parlait Rafael Correa¹³⁹.

À la fin des années 90, au fur et à mesure que le néolibéralisme montre ses limites et commence à donner des signes d'épuisement, les mouvements sociaux populaires passent à l'offensive. Cela se manifeste dans un premier temps par ce qu'Emir Sader appelle un « droit

¹³⁸ Miguel Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)* (Buenos Aires: Editorial El colectivo, 2006), http://www.editorialelcolectivo.org/ed/index.php?option=com_content&view=article&id=81%3Ael-sueno-de-una-cosa-introduccion-al-poder-popular&Itemid=1. Page 31.

¹³⁹ Lors de son discours de prise de fonctions de Président de la République, le 15 janvier 2007, Rafael Correa disait : « L'Amérique latine et l'Équateur ne vivent pas une époque de changement, mais un véritable changement d'époque ». <http://www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/09/2007-01-15-Discurso-Posesi%C3%B3n-Presidencial-Mitad-del-Mundo.pdf>

de veto », le droit de refuser le pouvoir aux hommes qui mènent ces politiques néolibérales et d'exiger leur destitution. Les exemples les plus remarquables sont celui de l'Argentine en 2001, où trois présidents se sont succédé en une semaine ou ceux de l'Équateur ou de la Bolivie, où les mouvements indigènes ont provoqué la destitution de plusieurs présidents. Mais si au début du siècle, les mouvements ne sont pas encore parvenus à proposer une issue politique alternative, ce sera chose faite en 2005, en Bolivie, avec l'élection d'Evo Morales.

Ce changement de conjoncture va ainsi permettre que la question de l'action proprement politique, effacée depuis l'époque des dictatures militaires, revienne en force au sein du mouvement populaire. Comme le disait Marx, « l'humanité ne se propose jamais que les tâches qu'elle peut résoudre »¹⁴⁰. À l'époque du néolibéralisme triomphant des années 80, s'engager dans de longues discussions sur le problème du pouvoir n'aurait pas eu du sens, au-delà de rituelles invocations idéologiques. Ce n'est qu'avec le retournement de la situation qu'il va acquérir à nouveau toute sa pertinence.

La discussion autour des expériences d'intervention politique et les mobilisations des mouvements sociaux déboucheront à son tour, inévitablement, sur des questions politiques plus fondamentales. Il s'agit maintenant d'assurer la politisation de larges couches populaires, de l'organisation politique du conflit social pour le projeter politiquement et, en résumé, de la construction d'un contre-pouvoir social capable de proposer une alternative à la politique traditionnelle. Ce retour du politique et de la thématique du pouvoir marque de façon non équivoque l'ouverture d'une nouvelle période, dont l'axe sera la construction du pouvoir populaire.

Cette irruption des mouvements populaires dans la scène politique va aussi obliger une reconfiguration radicale de la domination dans la mesure où le questionnement de l'hégémonie des classes au pouvoir va réintroduire une dimension de l'antagonisme social, pratiquement disparu dans la période d'écrasante hégémonie néolibérale. Or, c'est justement cette dimension antagoniste qui va permettre, dans des conjonctures critiques, économiques ou politiques, le développement de véritables processus de changement social.

¹⁴⁰ Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. Maurice Husson and Gilbert Badia (Paris: Éd. sociales, 1977). Préface.

C'est d'ailleurs le cas emblématique de la Bolivie et aussi, à des degrés divers, des processus équatoriens et vénézuéliens.

Le mouvement populaire extrait rapidement de ces expériences une conclusion fondamentale. Aucune pratique révolutionnaire réaliste ne peut être construite sans le développement d'une forme quelconque de pouvoir populaire et ce pouvoir doit se construire autant à partir de la diversité des positions sociales que dans l'unité ambiguë de la lutte culturelle et de la lutte politique collective. D'ailleurs, contrairement à l'idée de souveraineté populaire où, théoriquement, la volonté latente d'une majorité de la population s'impose comme pouvoir constituant, le mouvement populaire commence à considérer que ce pouvoir populaire ne doit pas être simplement l'expression idéale d'une majorité ou une forme quelconque de contrat. Il l'envisage plutôt comme la manifestation effective, réelle et concrète d'une volonté collective, la « volonté réelle de la coopérative », dont parlait aussi Marx¹⁴¹.

L'idée de construction du pouvoir populaire devient ainsi l'objectif stratégique des interventions des mouvements populaires latino-américains que nous avons évoqués. Le pouvoir populaire apparaît pour eux comme l'aboutissement politique des constructions sociales, des luttes et des évolutions, pratiques et théoriques de ces mouvements tout au long de la fin du XXe siècle. Les objectifs que ce pouvoir populaire se propose sont ceux classiques des luttes populaires, l'anticapitalisme, l'anti-impérialisme, la lutte contre la bureaucratie et pour la construction du socialisme et du communisme. Mais c'est surtout la référence à la praxis des organisations d'opprimés qui va permettre de définir son contenu.

Ce dernier aspect est fondamental. Le pouvoir populaire apparaît d'emblée comme un mouvement pratique qui s'appuie sur la praxis des classes populaires, et non sur une théorie préalable dont il serait la réalisation. Cette caractéristique est la principale difficulté, on l'a vu, quand il s'agit de le définir et d'exposer son contenu parce que, conséquence logique de son caractère pratique, l'idée de pouvoir populaire est une idée toujours en élaboration. Certes, on peut trouver dans les différentes expériences de pouvoir populaire qui se développent dans toutes les latitudes du continent des traits communs, résultat d'une

¹⁴¹ Karl Marx, "Notes critiques à étatsisme et anarchie de Bakounine," in *Socialisme autoritaire ou libertaire, anthologie éd. par G. Ribeill*. « Avec la volonté collective, disparaît la volonté du peuple, pour faire place à la volonté réelle de la coopérative », Tome II p. 379

source commune de pratiques et d'apports théoriques. Par contre, on chercherait vainement une « théorie » achevée et unique du pouvoir populaire commune à ces différentes expériences.

Cette orientation ne fait que confirmer ce que nous avons vu jusqu'au présent. La pensée latino-américaine de l'émancipation est rétive à toute « théorie » globale. Pour elle, la théorie est et doit être une « boîte à outils » pour la pratique, comme le préconisait Foucault :

Le rôle de la théorie aujourd'hui me paraît être justement celui-là : non pas formuler la systématisme globale qui remet tout en place ; mais analyser les spécificités des mécanismes de pouvoir, repérer les liaisons, les extensions, édifier de proche en proche un savoir stratégique. (...) La théorie comme boîte à outils, cela veut dire :

— qu'il s'agit de construire non un système, mais un instrument : une logique propre aux rapports de pouvoir et aux luttes qui s'engagent autour d'eux ;

— que cette recherche ne peut se faire que de proche en proche, à partir d'une réflexion (nécessairement historique, dans certaines de ses dimensions) sur des situations données¹⁴².

C'est exactement la même idée et la même expression qu'on trouve chez les auteurs du pouvoir populaire tel que Esteban Rodríguez, qui affirme que : « l'histoire et les théories qui ont été développées doivent être considérées par les mouvements populaires comme une boîte à outils d'où extraire les instruments pour leur action »¹⁴³.

Nous allons donc exposer dans ce chapitre, à partir d'une première idée générale sur le concept de pouvoir populaire, les éléments théoriques, l'essentiel de « la boîte à outils », utilisée pour cette construction. Nous allons ainsi partir du caractère relationnel du pouvoir, pour nous intéresser ensuite à son caractère social et éthique, au problème de son institutionnalisation ainsi qu'aux principales idées qui inspirent sa façon particulière de concevoir son fonctionnement et son commandement. Nous pensons néanmoins que nous

¹⁴² Michel Foucault, « Pouvoirs et stratégies. (entretien avec Jacques Rancière. 1977), » in *Dits et écrits II. 1976 — 1988.*, Bibliothèque des sciences humaines (Paris : Gallimard, 1994), 418–28.

¹⁴³ Esteban Rodríguez, "Más acá del Estado, en el Estado y contra el Estado. Apuntes para la definición del poder popular," in *Reflexiones sobre el poder popular*, Pensamiento social. (Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana. / El Colectivo., 2007), 105–32. Page 111.

ne pouvons pas rester au simple exposé de ses fondements théoriques. Nous finirons donc ce chapitre en montrant comment ces idées s'expriment, concrètement, en Amérique latine. Nous passerons ainsi en revue, de façon très succincte, les principaux mouvements et processus qui, dans le continent, se réclament du pouvoir populaire

Le concept de pouvoir populaire

On peut considérer l'idée stratégique de construction du pouvoir populaire comme une réponse, complexe, au problème, somme tout simple et classique, de tous les processus d'émancipation : comment libérer les victimes de l'oppression de ses oppresseurs (qui sont aussi ses exploités), sans que cette libération dégénère en une nouvelle oppression. C'est la question que, à la lumière des expériences historiques, le pouvoir populaire va se poser en permanence et essayer de résoudre.

Pour répondre à ce défi, le pouvoir populaire part des idées éprouvées des processus révolutionnaires du XIXe et XXe siècle. Il considère ainsi que l'émancipation doit passer forcément par la transformation de tous les rapports sociaux et non seulement par des changements économiques. Il est aussi convaincu que si ces rapports sociaux sont très complexes et ambigus ce n'est pas seulement parce qu'ils sont imposés par des structures fortement différenciées, mais surtout parce que les relations de domination et d'exploitation sont internalisées par tous les participants, qu'ils soient oppresseurs ou opprimés. Il conclut que, pour être capable de transformer ces rapports sociaux complexes, il faut disposer d'un pouvoir fondamental, dans le sens premier du mot, le pouvoir de le faire.

Or, la possession et le déploiement d'un tel pouvoir rencontrent des obstacles multiples, en commençant justement par celui qui représente l'internalisation dans les sujets populaires, des rapports de domination. Ce combat nécessaire, contre la subordination au système que chaque individu porte en lui a toujours été, on l'a vu, la préoccupation principale de la théologie de la libération et de l'éducation populaire. Il constitue le point de départ, permanent et nécessaire, pour la construction de mouvements sociaux populaires. Ce combat suppose le développement au sein du peuple, d'une éthique et des valeurs, opposées à celles inculquées par la domination. Mais, une fois acquise la conscience de la nécessité de combattre les relations de pouvoir et de domination au sein même du mouvement populaire, les organisations populaires découvrent qu'il n'est pas facile

d'échapper aux conditions de leur reproduction. Construire un pouvoir différent exige des formes différentes d'organiser le commandement, la démocratie et le consensus, mais aussi une conception radicalement différente de l'action politique.

Mais, si les idées sur l'organisation interne des forces populaires constituent une avancée importante, elles ne sont pas suffisantes. Les mouvements sociaux se trouvent, comme le dit Mazzeo, au milieu d'un *écosystème hostile*¹⁴⁴, qui ne manque pas d'entraver leur croissance et d'essayer de les neutraliser ou de les détruire. Il faut par conséquent non seulement une vision de leur propre développement, mais une vision stratégique, visant la transformation de l'ensemble de la société afin d'écarter définitivement cette menace.

Or, la construction de cette stratégie exige le dépassement d'une problématique ancienne et permanente du mouvement révolutionnaire. Les masses populaires ont toujours eu une méfiance, presque spontanée, du pouvoir, considéré comme étranger à leur être et à leurs véritables préoccupations et assimilé, souvent hâtivement, à la domination. Ce n'est que dans les rares conjonctures révolutionnaires et devant l'évidence de leur capacité à se soulever et à mettre en échec le pouvoir dominant qu'ils prennent conscience de leur propre puissance, de leur propre pouvoir politique. Mais cette conscience, très instable, disparaît facilement et après ces moments exceptionnels, le mouvement populaire retourne à sa méfiance du politique, à ses réflexes communautaires et à son repli sur la quotidienneté.

La méfiance du pouvoir est encore plus marquée dans les mouvements populaires naissants, engagés en priorité dans la lutte pour survivre. Au XIXe siècle, avec la disparition progressive des idées de construction de communautés utopiques, le courant qui continue à exprimer cette méfiance spontanée des masses envers le pouvoir est la pensée anarchiste. Il n'est donc pas étonnant qu'elle ait marqué profondément les premières organisations autonomes du mouvement ouvrier, jalouses de leur indépendance par rapport à tout type d'organisation ou parti politique et centré sur leurs revendications concrètes. Ensuite, et tout au long de l'histoire du mouvement ouvrier, elle n'a pas manqué de réapparaître dans toutes les situations révolutionnaires où des ouvriers fraîchement organisés s'incorporaient à la lutte.

¹⁴⁴ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Page 188.

Les courants anarchistes ont toujours revendiqué et revendiquent, encore aujourd'hui, l'autonomie absolue du mouvement ouvrier et la nécessaire indépendance par rapport au politique d'un espace autorégulé socio/économique. Comme le rappelle Bakounine, les principes essentiels de l'anarchisme sont que :

L'émancipation des travailleurs doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes ; les efforts des travailleurs pour conquérir leur émancipation ne doivent pas tendre à constituer de nouveaux privilèges, mais à établir pour tous les mêmes droits et les mêmes devoirs.

L'asservissement du travailleur au capital est la source de toutes les servitudes : politiques, morales et matérielles

(...) pour ce motif, *l'émancipation économique des travailleurs est le grand but auquel doit être subordonné tout mouvement politique* »¹⁴⁵,

Pour l'anarchisme, ces principes, énoncés en en-tête des statuts généraux approuvés lors du premier congrès de l'Association Internationale des Travailleurs, tenu à Genève en 1866, sont intouchables et constituent la base des différences existantes entre la stratégie anarchiste et celle des marxistes. Ces derniers, même s'ils ont souscrit aux statuts de l'Association Internationale des Travailleurs considéraient, par contre, qu'il était impossible de réaliser le socialisme sans une action politique fondamentale, s'emparer du pouvoir d'État. Comme l'annonçait déjà le Manifeste communiste :

L'objectif immédiat des communistes est le même que celui de tous les autres partis prolétariens : formation du prolétariat en classe, renversement de la domination bourgeoise, *conquête du pouvoir politique par le prolétariat*¹⁴⁶.

Certes, les deux conceptions partent de la nécessité de l'organisation, autonome, des classes populaires (ou du prolétariat) comme un élément central de la construction d'une société différente. Mais, dans le marxisme, cette autonomie a souvent été subordonnée à la centralité de la lutte pour le pouvoir politique, qu'il s'agisse des courants réformistes essayant d'arriver au pouvoir par des voies légales ou de ceux qui adhéraient à l'idée du parti d'avant-garde et de l'assaut du pouvoir.

¹⁴⁵ Mikhail Aleksandrovitch Bakounine et al., *Socialisme autoritaire ou libertaire ?*, 10-18 993-994 (Paris : Union générale d'éditions, 1975). Page 12.

¹⁴⁶ Marx and Engels, *Manifeste du Parti communiste*. Page 24.

Ainsi, les organisations vraiment autonomes se sont souvent construites sous l'influence des idées anarchistes. Pour ces organisations, l'établissement dans le présent de relations libres entre les hommes était aussi important, sinon plus, que la lutte contre le capitalisme et l'État. Les organisations anarchistes furent, par exemple, dans la guerre civile espagnole, les principaux promoteurs de la collectivisation de la terre et du contrôle ouvrier sur les usines. En même temps, elles ont toujours donné une très grande importance à la lutte culturelle et à la diffusion des idées antiautoritaires, antimilitaristes, anti patriarcales et d'autogestion. Leur position réticente vis-à-vis de toute forme d'institutionnalisation, au point parfois d'assimiler toute institution, à une contrainte et une domination, est aussi bien connue. Encore aujourd'hui, des auteurs comme Holloway affirment que les institutions, en tant que relations sociales fétichisées, sont les instruments qui perpétuent l'aliénation et la domination consolidant ainsi (en utilisant ses termes), le *pouvoir sur*¹⁴⁷.

Le résultat de l'affrontement de ces positions inconciliables a été un schisme durable dans le mouvement ouvrier, l'anarchisme restant, malgré tout, un composant permanent, bien que souvent minoritaire, de tous les mouvements révolutionnaires historiques. Cette division atteint aussi l'Amérique latine, où l'influence du courant anarchiste est relativement importante, autant dans le mouvement ouvrier que dans les nouveaux mouvements sociaux apparus à la chaleur des luttes contre le néolibéralisme. De ce fait, la méfiance vis-à-vis de l'action politique revient en force dans les mouvements populaires, relativement jeunes en Amérique latine, justement au moment où ces mouvements prennent leur essor. Elle sera l'objet, nous le verrons plus loin, d'un vaste et important débat théorique, en particulier autour des idées d'Holloway, parmi les courants du pouvoir populaire où la question qui se posera est de savoir si cette méfiance est simplement la manifestation d'un anarchisme plus ou moins latent ou, au contraire, l'expression d'autres phénomènes politiques, plus profonds.

Pour notre part, nous nous limiterons ici à une hypothèse, plutôt sociologique du phénomène, qui peut être applicable à la construction de n'importe quel sujet révolutionnaire. Cette construction a été au XIXe siècle celle de la classe ouvrière en tant que mouvement ouvrier (quoi qu'on dise sur la classe en soi) et, au XXIe siècle, celle des

¹⁴⁷ John Holloway, *Changer Le Monde sans Prendre Le Pouvoir. Le Sens de La Révolution Aujourd'hui* (Paris/Montréal : Syllepse/Luxembourg., 2007).

multiples mouvements populaires, en particulier en Amérique latine. Dans les deux cas, on assiste, à un moment donné, au passage d'une lutte de résistance et pour l'amélioration des conditions d'existence des secteurs concernés, à des actions plus radicales visant une transformation en profondeur de la société. Or, c'est justement dans ces moments que la réussite plus ou moins importante dans l'atteinte des objectifs immédiats provoque l'apparition des tendances corporatistes qui refusent que le mouvement aille au-delà. C'est le cas du mouvement ouvrier, mais aussi des différents mouvements sociaux d'Amérique latine que, comme le dit Mazzeo, veulent construire « le socialisme dans un seul quartier »¹⁴⁸. Le pari est donc que les nouveaux mouvements sociaux populaires, les nouveaux acteurs des luttes d'émancipation (à l'égal du mouvement ouvrier, dont l'expérience peut leur profiter), finiront pour dépasser ces tendances et seront capables de créer ses propres instruments d'hégémonie et de pouvoir politique.

En tout cas il est nécessaire que cette contradiction soit résolue, d'où les multiples discussions théoriques en Amérique latine, sur l'autonomie du mouvement populaire, un thème sur lequel nous reviendrons plus longuement, plus loin. Ici nous nous limiterons à signaler que, contrairement à la fausse solution de la scission, qui a été celle du XIXe siècle et qui a souvent affaibli le mouvement ouvrier, le pouvoir populaire va tenter une synthèse, entre les tendances corporatistes et celles politiques en s'appuyant sur l'idée gramscienne d'hégémonie. Cette synthèse est une des nouveautés importantes qu'il apporte, à la stratégie politique des classes populaires.

Ainsi, le pouvoir populaire ne va pas renoncer, comme les autonomistes, à la conquête du pouvoir politique, entendu comme pouvoir de l'État, mais, par contre, il ne va pas faire de cette conquête son objectif prioritaire. L'objectif politique principal du pouvoir populaire sera de devenir un pouvoir hégémonique au sein de la société civile en remplaçant l'hégémonie qu'exercent aujourd'hui les classes dominantes. Pour lui cette hégémonie populaire doit s'appuyer essentiellement sur le consensus des classes majoritaires qui composent le peuple et non sur la coercition étatique. Par conséquent, le centre de la confrontation entre le pouvoir d'émancipation et le pouvoir de domination va se déplacer des appareils politiques étatiques à la société tout entière. On peut néanmoins arguer que

¹⁴⁸ Miguel Mazzeo, *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios* (Buenos Aires: Editorial Antropofagia, 2005), <http://www.lahaine.org/b2-img/qnh.pdf>. Page 29.

cette thématique de l'hégémonie sociale ne fait que déplacer la contradiction de l'État à la société civile. Cela est partiellement vrai, le véritable noyau de la synthèse proposée par le pouvoir populaire se trouve en réalité dans la façon de construire cette hégémonie populaire. Mazzeo et Stratta ont bien résumé les caractéristiques essentielles de cette construction en définissant le pouvoir populaire comme :

(...) le processus à travers lequel les lieux de vie (de travail, d'études, de récréation, etc.) des classes subalternes se transforment en cellules constituantes d'un pouvoir social alternatif et émancipateur qui leur permet de gagner des positions, de modifier les équilibres du pouvoir et les rapports de force et de préparer la formation d'un champ contréhégémonique. Ces lieux sont des espaces d'anticipation sociale et politique où on trouve ce qui est réellement possible (le pouvoir populaire produit une transformation qui elle rend possible d'autres transformations). Les caractéristiques de ces espaces sont à l'opposé des axes principaux de la politique bourgeoise, autant dans leur version de droite comme dans celle « progressiste », d'administration de l'existant et de gestion sans aucun fond utopique. (...). Le pouvoir populaire est aussi le fait d'assumer le pouvoir libérateur de ses propres forces et la puissance latente des classes subordonnées, il est praxis et demande par conséquent des adhésions pratiques¹⁴⁹.

Cette définition souligne les principaux traits de cette construction de l'hégémonie populaire. En premier lieu le fait que les nouveaux mouvements sociaux populaires et territoriaux soient, avant tout, des espaces d'anticipation sociale et politique, des espaces de liberté ou libérés, comme le soutenaient les autonomistes, mais aussi des espaces de pouvoir politique. Le pouvoir qui se construit dans l'espace de ces organisations populaires est avant tout un pouvoir de faire, un pouvoir de construire une nouvelle sociabilité et non un pouvoir politique de domination. Ce pouvoir est la première condition pour l'émancipation, le pouvoir de faire la révolution, le pouvoir d'opérer, à tous les niveaux, individuels et collectifs, la rupture avec la société aliénée, la domination et l'exploitation.

Ce pouvoir, bien évidemment, ne vient pas de l'État ni des institutions aliénées de la société civile, il se construit dialectiquement dans le processus même de changement social, en changeant les façons de penser, de construire et d'agir aujourd'hui, pour qu'elles deviennent l'anticipation de la société à venir. Le pouvoir du peuple commence avec les

¹⁴⁹ Miguel Mazzeo et Fernando Stratta, "Introducción," in *Reflexiones sobre el poder popular*. Colección Alfredo Maneiro. (Caracas : El Colectivo. Fundación Editorial el perro y la rana, 2007). Page 16.

nouvelles relations sociales qui se construisent sur la base de la fraternité et de l'affirmation de nouvelles valeurs. Cette construction n'est pas un instrument pour la prise du pouvoir, elle est une fin en soi. Les nouvelles valeurs et la nouvelle société commencent ainsi à s'édifier au présent et cette construction est la garantie contre le retour de la domination.

Pour le pouvoir populaire, critiquer et nier la société existante, comme l'ont fait tous les mouvements révolutionnaires, est nécessaire, mais ce n'est qu'une garantie partielle de construction d'une nouvelle société. Construire une autre société, suppose une conscience qui se libère par elle-même de l'aliénation en s'impliquant dans le projet de subordonner le capital à l'homme et à ses rapports libres. « Cette lutte est une lutte contre soi-même et contre les institutions dans lesquelles on participe, ainsi que contre les valeurs existantes, pour les substituer par d'autres en accord avec une société alternative »¹⁵⁰.

La construction de cette société exige, d'ores et déjà, de récupérer et développer les aspects de la vie quotidienne qui révèlent des intérêts différents à ceux du capital. Cela ne signifie pas pour autant idéaliser la vie quotidienne et la convertir en une structure mythique contenant en soi et pour soi les éléments de la transformation. Il ne s'agit pas non plus, pour le pouvoir populaire, de dévaloriser la rationalité scientifique au nom de la transparence sacralisée de la vie quotidienne. Croire que la vie quotidienne ne produit pas la domination est une illusion. Au contraire, il faut développer une vision dialectique, capable d'articuler les transformations de la vie quotidienne avec les processus révolutionnaires de transformation politique et économique. Sinon, « la sacralisation de la vie quotidienne finira par devenir l'autre visage de la dépolitisation des masses »¹⁵¹.

Le pouvoir populaire considère donc, comme l'anarchisme, que le début de la construction de la nouvelle société émancipée n'est pas subordonné à la réussite de la lutte politique, mais qu'il est une tâche du présent qui devra se prolonger tout au long d'un processus de transformation, forcément prolongé et complexe. Les constructions et les luttes des classes subalternes doivent préfigurer cette nouvelle société, être les laboratoires d'expérimentation de ces rapports sociaux nouveaux. Ces constructions préfiguratives sont importantes à plusieurs titres. En construisant des microsociétés parallèles, contre

¹⁵⁰ José Luis Rebellato, "Poder Participación Popular Y Construcción de Nuevos Paradigmas.," *Multiversidad Franciscana de América Latina. Uruguay*, no. 2 (1992) : 25–47. Page 31.

¹⁵¹ *Ibid.* Page 31.

hégémoniques, elles deviennent des écoles de rébellion, mais aussi d'institutionnalisation alternative. D'autre part, elles font voir, aux classes subalternes, qu'un avenir différent est possible, ce qui leur permet de devenir conscientes de leur capacité et les conforter dans leur rôle protagonique. Mais encore, ces constructions fournissent l'occasion de développer des articulations avec d'autres formes et organisations de résistance et de lutte. C'est le rôle de la politique préfigurative que nous analyserons plus loin.

En deuxième lieu, la définition de Mazzeo et Stratta affirme que les caractéristiques de cet espace sont clairement opposées aux formes existantes de la politique. Le pouvoir populaire refuse, dans la vie interne des organisations populaires, toute substitution, représentation ou instrumentalisation des opprimés, considérant que toutes ces démarches vont à l'encontre de son autodétermination nécessaire. Au contraire, à travers un travail long et patient, il se propose d'éliminer les différences entre les dirigeants et les dirigés, une tâche pour laquelle, on le verra, le « commander en obéissant » des zapatistes est un principe central. On considère que les organisations populaires sont capables de créer ses propres intellectuels, ses propres dirigeants et définir, en toute indépendance, leurs trajectoires et projets. L'expérience, en particulier celle de l'éducation populaire, leur a démontré que les organisations populaires peuvent constituer des sujets éducatifs et sociopolitiques actifs et créatifs, des organisations de lutte qui sont, en même temps, des centres de formation de consciences. En somme le pouvoir populaire soutient, comme l'affirme Mazzeo, que : « les différents processus, d'auto éducation, d'auto conscience historique, d'auto conscience révolutionnaire et auto émancipation sont (au sein des organisations populaires), des processus inséparables où la théorie et la pratique deviennent un exercice quotidien de tous les participants »¹⁵².

Or, cet ensemble d'activités ne peut pas se développer sans une projection utopique. De par ses objectifs, comme le signale Aldo Casas, le projet du pouvoir populaire apparaît toujours comme une articulation originale entre l'utopie qu'il essaye de réaliser quotidiennement et :

(...) un réalisme à long terme susceptible de nous aider stratégiquement pour une bataille de longue haleine qui change la corrélation de forces et permette d'infliger des défaites

¹⁵² Mazzeo, ¿ Qué (no) hacer ? *Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*. Page 20.

décisives au capitalisme impérialiste. Mais aussi une utopie « courte » pour faire face aux tâches immédiates avec un esprit insoumis, cherchant dans chaque faille du système la façon d'aller au-delà du capital¹⁵³.

Mais, pour éviter les attaques aux espaces où il se construit, il doit s'adresser à l'ensemble de la société, c'est-à-dire faire de la politique. Le pouvoir populaire est conscient que seule la coordination de l'ensemble des luttes et des organisations populaires peut contrer les tendances à la dislocation et l'hétérogénéité, provoquées par la domination, dans la classe qui vit de son travail. Les instruments de cette coordination pourront prendre des formes organisationnelles et des noms différents, mais l'objectif est toujours le même : donner une relative stabilité aux expériences qui tendent vers la réappropriation communautaire des conditions d'existence pour pouvoir ensuite les projeter vers l'activité politique et le pouvoir dans la société.

Les organisations des dominés doivent donc s'engager dans un combat politique, un combat qui, à condition de déborder tout corporatisme, permettra l'approfondissement de la subjectivité révolutionnaire. Cette politique ne peut pas consister (comme le proposent certains théoriciens de l'autonomie), à multiplier les organisations de base du pouvoir populaire, en espérant que par leur seule existence et leur nombre elles débordent et marginalisent le pouvoir d'État. La construction quotidienne du pouvoir populaire dans les organisations de base doit être accompagnée, si elle veut survivre, d'instruments leur permettant de *contrer* le pouvoir de l'État, quand il essaye de les anéantir, et d'une perspective stratégique pour neutraliser et, à terme, *remplacer* cet appareil. Il est par conséquent impossible d'éluider le problème de l'État et de son pouvoir. Stratégiquement, l'État n'est pas un instrument de la transformation sociale et, pour le pouvoir populaire, il est voué, à terme, à disparaître. Mais, tactiquement, c'est autre chose. Pour différentes raisons que nous analyserons ailleurs plus longuement, sa disparition ne peut pas être immédiate comme le prétendent les autonomes.

On pourrait donc résumer la stratégie du pouvoir populaire à partir de quatre traits caractéristiques :

¹⁵³ Aldo Casas, "Actualidad de la revolución y poder popular," in *Reflexiones sobre el poder popular*, Colección Alfredo Maneiro (Caracas: Editorial el perro y la rana / El colectivo, 2007), 222. Page 145.

1) C'est un pouvoir qui n'aspire pas à la domination, mais à la construction du peuple et des individus qui le composent comme sujets, et qui se donne pour objectif de développer, à travers de nouvelles institutions, autant l'exercice démocratique de l'autorité, que la construction de sujets autonomes. Pour cela, en même temps qu'il travaille à construire sa base matérielle, des espaces où le pouvoir des institutions de la société capitaliste ne puisse s'exercer, il s'emploie à mettre en échec le fonctionnement des appareils idéologiques destinés à produire les sujets du système, ces appareils qui épargnent à la domination beaucoup d'efforts, et à construire une contre-culture opposée à celle de la culture dominante.

2) Le pouvoir populaire sustente évidemment une vision antagonique de la société, divisée entre le peuple et le non-peuple. Il se propose de combattre autant le pouvoir implicite et institutionnel des classes dominantes que celui explicite de leur domination politique. Ses objectifs ne se limitent pas à contrer les actions qui empêchent son développement, mais il vise à développer une stratégie susceptible d'obliger les classes dominantes à infléchir leur conduite, en subvertissant les structures et les institutions de domination.

3) À terme, le pouvoir populaire se propose d'établir un rapport de forces avec le pouvoir du système tel qu'il permette au peuple de le contrôler et de contrer les actions et décisions des classes dominantes qui l'empêchent de se constituer en sujet populaire. Mais, sa vocation ultime est de se trouver en position hégémonique au sein de la société. Sa stratégie, pour atteindre cet objectif, consiste à obliger le pouvoir du système à restructurer en permanence ses champs d'action possible en l'empêchant ainsi de bénéficier de la coagulation institutionnelle des relations asymétriques qu'il essaye de maintenir.

4) Son objectif final est, bien entendu, le dépassement de toutes les relations asymétriques de domination, puisque, même si cela semble tautologique, le seul pouvoir qui peut libérer est le pouvoir des opprimés. Il ne s'agit pas de changer le titulaire du pouvoir d'oppression, mais de reconquérir le monde comme leur propre monde et cet objectif ne peut pas être atteint avec les moyens de la domination. Par conséquent, toute idée similaire à la dictature du prolétariat doit être, pour le pouvoir populaire, exclue.

En somme, le pouvoir populaire n'a rien en commun avec une quelconque volonté nietzschéenne de pouvoir ni avec la maîtrise cartésienne d'une nature dont la défense fait partie aussi de ses objectifs. Il est plutôt l'organisation matérielle et critique d'une volonté opprimée qui prétend échapper à sa situation. Il n'envisage pas de construire, comme le pouvoir oppresseur, une totalité totalitaire (il n'y a pas d'alternative au capitalisme). La totalisation, à laquelle aspire le pouvoir populaire, au contraire, est une totalisation non totalitaire, dans la mesure où elle ne se représente pas une totalité uniforme ou éternelle (qui supposerait toujours des dominés), mais au contraire une totalité qui accepte sa limitation, la distinction et même sa négation, une totalité qui peut accepter en somme, comme le disent les zapatistes, que d'autres mondes sont possibles dans le même monde. Sans cette conception de la totalité, il ne peut y avoir ni une liberté véritable ni une démocratie réelle.

Une conception relationnelle du pouvoir

Si les mouvements populaires d'émancipation ont toujours eu des difficultés pour penser l'ordre social, c'est peut-être dû, en partie, à la complication qui suppose de penser l'immanence du pouvoir social. Il existe effectivement, dans ces mouvements, une tendance naturelle à considérer le pouvoir comme quelque chose d'extérieur à une société qu'ils conçoivent comme une collectivité spontanément coopérant et qui existe indépendamment de cet ordre externe. Évidemment, l'action de l'idéologie dominante, avec sa distinction tranchée entre l'État et la société civile, contribue à affirmer cette idée et à obscurcir la question.

Cette conviction est battue en brèche par l'idée centrale du pouvoir populaire, celle de relier et projeter les expériences sociales de résistance et de socialisme pratique développées par les classes populaires vers l'hégémonie et le pouvoir, en mettant en évidence leur caractère politique. Pour le pouvoir populaire, le social (subalterne) et le politique sont étroitement articulés. Or, penser et faire une politique avec un fondement social exige de revoir profondément d'anciennes conceptions du pouvoir, en particulier celles de l'époque où la stratégie révolutionnaire des mouvements sociaux passait par la prise du pouvoir politique de l'État.

À l'époque de la polémique entre Marx et Bakounine, le problème du pouvoir politique était essentiellement une question de pouvoir institutionnel et plus précisément du pouvoir de l'État. Le mouvement ouvrier montant était une « force » et non un pouvoir. Cette conception du pouvoir, qui le considérait comme une chose ou une qualité dont on pouvait s'emparer ou se parer, conditionnait la stratégie politique, qui ne pourrait pas être autre chose que l'accumulation de force en vue de cet objectif. La tâche proposée aux mouvements ouvriers a été, par conséquent, de politiser, d'encadrer et d'homogénéiser les forces anti système autour d'un seul but, celui de s'emparer du pouvoir d'État pour commencer la transformation sociale. L'hégémonie comme fonction directrice du prolétariat vis-à-vis de ses alliés, telle que la concevait Lénine, était seulement un instrument de plus de l'accumulation de force pour la prise du pouvoir.

Pour dépasser cette conception de la lutte politique il faut donc approfondir la conception du pouvoir et des multiples sens de ce mot : le pouvoir sur les hommes comme domination, le pouvoir sur les choses comme propriété, le pouvoir contre le pouvoir comme résistance ou antagonisme ou le pouvoir faire comme autonomie, comme capacité de diriger librement son action. Nous verrons que, d'une manière ou d'une autre, à un moment ou l'autre de son développement, le pouvoir populaire sera obligé de faire référence à ces différentes significations du mot pouvoir. Nous allons néanmoins retenir, parmi elles, trois dimensions fondamentales : le pouvoir sur (rapport de domination), le pouvoir contre (antagonisme) et le pouvoir faire (capacité collective et autonome de création).

Ces différentes formes de pouvoir s'expriment à son tour dans des champs d'application multiples. Il y a d'une part un pouvoir que le peuple s'applique sur soi-même pour se transformer, un pouvoir de faire qui lui permet de développer une politique préfigurative. Il vient ensuite un pouvoir de résistance à la domination qui est un pouvoir contre et finalement un pouvoir proprement politique lui permettant de construire son hégémonie sur l'ensemble de la société et de devenir une force contre hégémonique en mesure de prendre le contrôle de l'État, qui sera d'une certaine façon un pouvoir de domination. Pour comprendre cette complexité, qui touche aux acteurs et aux terrains du combat populaire, il faut partir, forcément, d'une théorie du pouvoir différente, une théorie capable de concevoir et d'expliquer la convergence de ces formes différentes de pouvoir dans un processus d'émancipation.

La théorie du phénomène du pouvoir, construite par le pouvoir populaire, doit beaucoup aux idées de Foucault. Pour lui, les théories classiques du pouvoir ont toujours eu du mal à expliquer l'articulation des différents aspects du pouvoir, la domination, l'antagonisme ou l'autonomie, ce qu'il explique par une observation liminaire fondamentale :

Cette difficulté, notre embarras à trouver les formes de lutte adéquates, vient-elle de ce que nous ignorons encore ce que c'est que le pouvoir. Après tout, il a fallu attendre le XIXe siècle pour savoir ce qu'était l'exploitation, mais on ne sait peut-être toujours ce qu'est le pouvoir. Et Marx et Freud ne sont peut-être pas suffisants pour nous aider à connaître cette chose si énigmatique, à la fois visible et invisible, présente et cachée, investie partout, qu'on appelle le pouvoir. La théorie de l'État, l'analyse traditionnelle des appareils d'État n'épuisent sans doute pas le champ d'exercice et de fonctionnement du pouvoir¹⁵⁴.

Selon Foucault, sur la nature du pouvoir, il faut écarter d'emblée l'équivoque de la conception classique. Le pouvoir n'est ni une réalité ontologique ni une propriété quelconque des rapports sociaux. Le pouvoir est, et sur ce point tous les auteurs du pouvoir populaire s'accordent avec lui, une relation sociale. Il fait référence toujours à la relation inégale qui s'établit entre individus, groupes, classes et mêmes nations, des rapports dans lesquels une partie aspire à déterminer la conduite d'une autre, en fonction de ses propres objectifs, ou essaye d'influer sur le comportement de l'autre en ajustant stratégiquement sa conduite en fonction de ses réactions.

Foucault a longuement développé cette conception relationnelle du pouvoir. Pour lui, les relations de pouvoir apparaissent chaque fois qu'il y a « une action sur les actions » d'autres individus¹⁵⁵. Mais Foucault va encore plus loin. Il est convaincu que toutes les relations sociales sont forcément et inévitablement des relations de pouvoir, une conviction qu'on rencontre aussi dans la théologie de la libération, fortement influencée par ses idées et, à travers elle, dans le pouvoir populaire. Selon Foucault, il n'y a pas de champ social qui n'échappe au pouvoir ni aucune forme d'interaction interpersonnelle qui ne soit pas elle-même une relation de pouvoir. En société, on agit toujours les uns sur les autres.

¹⁵⁴ Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir. Entretien de Michel Foucault avec Gilles Deleuze, » in *Dits et écrits. 1954 - 1988. Tome II. 1970 — 1975.*, Bibliothèque des sciences humaines (Paris : Gallimard, 1994). Texte 106.

¹⁵⁵ Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir, » in *Dits et écrits II 1954 - 1988. Tome IV*, Bibliothèque des Sciences Humaines (Paris: Gallimard, 1994), 1041–62.

Cette affirmation est difficilement discutable, les hommes vivent toujours en société et, dans cette mesure, leur activité influence forcément l'activité des autres, en agissant sur leurs actions possibles. On peut dire par conséquent que chaque individu exerce un pouvoir sur les autres et subit le pouvoir des autres. Mais cette forme de pouvoir, inévitable et neutre, résultat normal de l'interaction sociale, est sans intérêt majeur pour notre sujet. On peut même contester sa qualification de pouvoir. En effet, même quand il s'agit, du fait du caractère asymétrique de la relation, d'un vrai pouvoir de détermination de la conduite d'autrui, rien ne dit à ce niveau d'analyse qu'il s'exerce systématiquement au détriment des intérêts de cet autre. Au contraire, ce pouvoir peut parfaitement être exercé avec une intention de solidarité ou de coopération ou au profit de l'autre. Il suffit de penser à la relation pédagogique pour comprendre que l'influence exercée sur la condition de l'élève ne peut pas être assimilée à la domination.

Néanmoins, de cette première idée du pouvoir comme action sur le champ d'action des autres, Foucault extrait une conclusion importante : le pouvoir n'est jamais une pure contrainte, un pur rapport de forces, comme on pourrait le déduire du sens commun du mot pouvoir. Il est ainsi parce que, dans les faits :

(...) ce qui définit une relation de pouvoir, c'est un mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais qui agit sur leur action propre, une action sur l'action, sur des actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes¹⁵⁶.

On comprend immédiatement l'intérêt d'une telle conception du pouvoir pour le pouvoir populaire. L'action de celui qui exerce le pouvoir n'agit pas sur l'autre de façon immédiate, mais à travers une double médiation : il doit d'abord régler *sa propre action* en fonction de l'influence qu'il veut exercer sur *l'action de l'autre*, présente ou future. L'idée de pouvoir comme relation sert aussi à expliquer l'autre sens du mot pouvoir, le pouvoir comme capacité d'être ou de faire certaines choses, un pouvoir qui dépend, en même temps, pour l'individu, de ses capacités et des relations sociales au sein desquelles il agit. Ce genre de pouvoir est à la base du concept de pouvoir faire, mais aussi de l'idée d'autonomie et du pouvoir social nécessaire à la transformation.

¹⁵⁶ Ibid. Page 1054.

Le pouvoir conçu comme un ensemble d'actions d'une partie sur l'ensemble d'actions possibles d'une autre, suppose une multiplicité d'actions possibles de la part de celui qui l'exerce, mais aussi une multiplicité de réponses de la partie sur laquelle le pouvoir est appliqué. Il en est ainsi parce qu'il s'applique toujours, avec des moyens divers, sur un champ qui comprend les multiples possibilités d'agir d'un sujet qui est aussi, pour sa part, un sujet de pouvoir. Il peut autant inciter à certaines conduites que les interdire, les induire ou les limiter, les faciliter ou les détourner, les rendre presque certaines ou seulement probables. Seulement dans des cas limites, proches de la pure contrainte, il peut interdire ou obliger de façon absolue, mais même dans ces cas, le pouvoir reste toujours une action sur des actions.

Ce caractère relationnel du pouvoir est fondamental du point de vue de la stratégie du pouvoir populaire, une stratégie politique qui exclut la violence et qui suppose que la construction du pouvoir populaire passe d'abord par une action du peuple sur soi-même. Le pouvoir commence effectivement, comme le dit Foucault, par une action sur sa propre action, mais cette démarche ne concerne pas seulement celui qui l'exerce, elle s'applique aussi, au moins potentiellement, à l'action de celui qui subit le pouvoir, qui doit aussi agir sur sa propre action, pour l'adapter aux exigences du pouvoir.

Une stratégie de libération ne doit pas, par conséquent, se limiter à examiner les actions de celui qui exerce le pouvoir pour déceler les failles qui permettent d'en échapper, elle se doit aussi d'examiner sa propre conduite de dominé et les possibilités de refuser le plus banal argument du pouvoir qui consiste à convaincre le subordonné qu'il n'a pas d'autre option que l'obéissance. Pour le pouvoir populaire, trouver la façon de désobéir le pouvoir est la question individuelle et collective qu'il faut toujours se poser face à la domination et la voie pour la construction de son propre pouvoir. Comme le pouvoir évite toujours, dans la mesure du possible, la violence physique et préfère se limiter, presque systématiquement, à la violence symbolique, le fait pour les subordonnés de ne pas accepter l'inéluctabilité du pouvoir est le premier pas pour la construction d'un mouvement de résistance, qui pourra ensuite utiliser toutes les fissures du système, pour se consolider et se renforcer. En somme, c'est l'existence de multiples sujets de pouvoir, doués de capacités différentes et contradictoires d'action ou intérêts (dans un sens très large), qui explique les relations conflictuelles entre eux. Ces conflits rendent les relations et le champ du pouvoir

potentiellement instable, la résistance étant une possibilité toujours ouverte, même dans les pires situations d'oppression.

La nature relationnelle du pouvoir permet aussi de dépasser la simplicité de ce lieu commun de la pensée révolutionnaire qui a toujours été l'accumulation des forces pour l'assaut au « Pouvoir ». Le pouvoir en tant que relation s'exerce, il n'est pas une propriété qu'on « possède », ni les individus, ni les groupes, ni l'État, et il se présente, comme le dit Foucault, sous la forme :

(...) des dispositions, des manœuvres, des tactiques, des techniques, des fonctionnements ; qu'on déchiffre en lui, plutôt comme un réseau de relations toujours tendues, toujours en activité plutôt qu'un privilège qu'on pourrait détenir ; qu'on lui donne pour modèle la bataille perpétuelle plutôt que le contrat qui opère une cession ou la conquête qui s'empare d'un domaine. Il faut en somme admettre que ce pouvoir s'exerce plutôt qu'il se possède, qu'il n'est pas le « privilège » acquis ou conservé de la classe dominante, mais l'effet de l'ensemble de ses positions stratégiques – effet que manifeste et parfois reconduit la position de ceux qui sont dominés. (...) Cela veut dire que ces relations descendent loin dans l'épaisseur de la société, qu'elles ne se localisent pas dans les relations de l'État aux citoyens ou à la frontière des classes et qu'elles ne se contentent pas de reproduire au niveau des individus, des corps, des gestes et des comportements, la forme générale de la loi ou du gouvernement¹⁵⁷.

Le pouvoir dans la société n'est pas, par conséquent, l'ensemble d'institutions et d'appareils qui garantissent la sujétion des citoyens à un État donné, le pouvoir est partout. Il n'est ni une institution, ni une structure, ni la puissance de certaines personnes ou certains groupes, il n'est que le nom d'une situation stratégique complexe. Il s'exerce dans de multiples points ou dans des situations qui sont certes toujours inégalitaires, mais changeantes. Les différents groupes en concurrence tentent de fixer institutionnellement ces stratégies dans des appareils étatiques, des lois ou des hégémonies sociales, sans réussir, néanmoins, à éliminer complètement le caractère mobile et susceptible de changement, des relations de pouvoir.

¹⁵⁷ Michel Foucault, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Collection Tel (Paris : Gallimard, 1993). Page 35.

Mais l'analyse du caractère relationnel du pouvoir ne serait pas complète sans quelques précisions sur deux caractéristiques de la relation de pouvoir, que nous avons évoquée : son ubiquité et son intentionnalité.

Les relations de pouvoir se trouvent, on l'a dit, à tous les niveaux des relations sociales, mais à l'égard d'autres types de rapports (économiques, de connaissance ou même sexuelles) elles ne se trouvent pas, comme le pouvoir politique, en position d'extériorité, elles sont immanentes. Tous les genres de rapports sociaux qu'on peut distinguer analytiquement sont aussi des rapports de pouvoir et contiennent forcément un composant de pouvoir, d'action sur l'action des autres dans des positions asymétriques. Cela explique autant la centralité que le problème du pouvoir revêt pour le pouvoir populaire, que la possibilité d'articuler les multiples luttes d'émancipation apparemment dissemblables, dans une lutte commune contre toutes les structures de domination. L'ubiquité du pouvoir explique aussi toute la complexité d'une véritable émancipation qui doit toucher tous les aspects de la société.

D'autre part, les relations de pouvoir sont toujours intentionnelles. Il n'y a pas des relations de pouvoir qui puissent s'exercer sans une série de visées et d'objectifs, sans calcul. Sur ce point, les analyses du pouvoir populaire s'écartent de celles de Foucault dont la notion d'intentionnalité semble trop limitée. Pour Foucault l'intentionnalité ne concerne que les tactiques appliquées au niveau local dans différentes situations concrètes. Ce sont ces tactiques locales qui, en se propageant, finissent par construire des dispositifs d'ensemble, dans un processus qui a quelque chose de mécanique et qui rappelle la main invisible du libéralisme (que Foucault va finir par défendre) ou les théories de l'émergence. Pour lui les relations de pouvoir ne sont pas subjectives dans le sens où elles seraient le résultat d'un choix ou d'une décision individuelle ou collective.

Cette position de Foucault, qui fait apparaître les rapports de pouvoir comme purement abstraits, est vivement critiquée par le pouvoir populaire. En effet, elle aboutit à considérer la domination, c'est-à-dire le système de relations de pouvoir asymétriques et stables, comme un résultat secondaire et au fond aléatoire, des relations entre sujets de pouvoir. Elle aboutit ainsi à un concept de domination qui n'est qu'un pur rapport de forces impersonnelles et ne tient aucun compte des objectifs du pouvoir qui s'exerce. Or, les

objectifs du pouvoir, qui existent toujours, même pour Foucault, sont essentiels pour sa caractérisation.

Certains auteurs comprenant la difficulté prétendent néanmoins défendre la pensée de Foucault en arguant qu'elle a évolué graduellement vers l'acceptation de l'importance de l'éthique dans la catégorie de pouvoir. Ainsi, Bruno Karsenti soutient qu'on peut retrouver un tournant « éthique », dans la pensée de Foucault, quand celui-ci aborde le pouvoir en termes de gouvernement.

Gouverner est agir, non pas sur le réel, mais sur le possible. Les pratiques subjectives ne sont donc pas, dans une telle perspective, dissoutes par un réseau plus ou moins complexe et fin de déterminations objectives. Au contraire, elles sont maintenues et activées et c'est à partir d'elles que les processus d'assujettissement deviennent intelligibles dans leur pleine effectivité. L'importance primordiale accordée au plan éthique, plus encore, le « tournant » éthique de l'œuvre de Foucault trouvent ici une explication dans le cadre même de l'investigation critique du pouvoir entamée dès son commencement. C'est que la conduite des sujets, la manière de se conduire, les formes au travers desquelles le sujet se problématise lui-même et conçoit son action sont des résultats, mais aussi des causes efficaces de l'assujettissement. Ce dernier devant alors être entendu, non pas dans le sens négatif de l'obéissance à une norme, mais dans celui, positif, d'un certain positionnement des individus par lequel ils se constituent eux-mêmes comme sujets¹⁵⁸.

Il s'agit à notre avis, sous une terminologie foucauldienne, de l'idée que nous évoquions précédemment c'est-à-dire de la possibilité de trouver toujours, dans la conduite des dominés, des éléments leur permettant de résister à la domination. Nous reviendrons plus longuement sur cette idée et sur l'effet du pouvoir dans la constitution des sujets quand nous aborderons, plus loin, la question du sujet révolutionnaire.

Poulantzas, qui est un autre auteur de référence pour le pouvoir populaire, partage dans ses grandes lignes l'idée du pouvoir comme une relation sociale.

¹⁵⁸ Bruno Karsenti, "Pouvoir, assujettissement, subjectivation," *Futur antérieur*, no. 10 (Février 1992), <http://multitudes.samizdat.net/Pouvoir-assujettissement>.

Les analyses que j'ai faites jusqu'ici montrent que le pouvoir lui-même n'est pas une quantité ou une chose que l'on possède *ni une qualité liée à une essence de classe*, à une classe sujet (la classe dominante)¹⁵⁹.

Par contre il considère que l'idée d'un pouvoir dont l'objet ne ferait pas partie de sa définition et où la résistance au pouvoir serait une pure affirmation de principe « il ne peut pas y avoir de pouvoir sans résistance »¹⁶⁰, comme le dit Foucault, est inacceptable. L'explication de Foucault sur la résistance, comme résultat des capacités d'action distinctes dans les relations conflictuelles, laisse dans l'ombre les motifs de la résistance et de son apparition seulement dans certains cas et non systématiquement. Cela montre à l'évidence, pour Poulantzas, qu'on ne peut pas comprendre la résistance au pouvoir sans faire référence à son intentionnalité. Les relations conflictuelles entre les dominants et les dominés, qui peuvent aller de la résistance et la non-obéissance à l'antagonisme et à la tentation d'inverser les rôles, prennent toujours son origine dans les objectifs différents des conduites de l'opresseur et des opprimés.

C'est également à partir de l'intentionnalité du pouvoir que Poulantzas établit le lien entre le pouvoir, considéré comme une relation sociale, et la lutte des classes. Pour lui, on doit entendre par pouvoir, appliqué aux classes sociales, « la capacité d'une ou de certaines classes à réaliser leurs intérêts spécifiques »¹⁶¹, c'est-à-dire à réaliser les objectifs spécifiques de son pouvoir.

À partir de cette base théorique, le pouvoir populaire, en tant que construction autonome et pôle antagonique dans le cadre de la société capitaliste va essayer de réunir ces trois dimensions instables du pouvoir, le pouvoir de faire, la résistance et la domination, en vue d'un objectif bien précis : créer des rapports entre les hommes et avec la nature qui préfigurent l'horizon communiste qu'il souhaite. Cette fin recherchée est l'élément incitatif de l'exercice du pouvoir, son intentionnalité, une intentionnalité qui doit se trouver toujours, au moins de façon tendancielle, dans les moyens même. Pour le pouvoir populaire, le pouvoir doit toujours contenir, au moins en puissance, le sens de l'émancipation, critère essentiel pour juger son caractère libérateur. La forme de pouvoir à laquelle aspire le

¹⁵⁹ Nicos Poulantzas, *L'État, Le Pouvoir, Le Socialisme*, Politiques (Paris : Presses universitaires de France, 1978). Page 161.

¹⁶⁰ Foucault, « Le sujet et le pouvoir. » Page 1061.

¹⁶¹ Poulantzas, *L'État, Le Pouvoir, Le Socialisme*. Page 161.

pouvoir populaire exige par conséquent que soient essayés, dans la construction même d'un pouvoir alternatif, la démocratie directe, la fin de la séparation entre dirigeants et dirigés, la socialisation croissante et l'échange de savoirs. Nous y reviendrons plus longuement, quand nous analyserons, dans le prochain chapitre, les buts du pouvoir populaire.

Mais les rapports interpersonnels de pouvoir, que nous avons évoqué jusqu'au présent, changent complètement avec le développement, au niveau social, des mécanismes stables qui assurent la possibilité de conduire avec certitude l'action des autres. C'est sous cette condition qu'apparaît la relation de domination, une relation où le pouvoir devient relativement figé et bloqué, le dominé n'étant plus en mesure de changer la situation. La relation de domination devient ainsi non seulement asymétrique, mais stable, même si, selon Foucault, sa nature ne change pas et reste toujours un rapport de pouvoir. Or, si la situation de domination est une condition qui permet un contrôle plus ou moins prévisible des actions des autres, elle n'est pas systématiquement indésirable comme le prétend l'autonomisme à condition toutefois qu'elle ne s'étende pas indéfiniment dans le temps. Depuis Aristote on sait que la relation parents-enfants qui peut être caractérisée comme une relation de domination n'est pas une situation d'oppression, ni d'exploitation, ni éthiquement condamnable tant qu'elle reste limitée à l'enfance.

Il faut donc, encore une fois, faire référence aux objectifs du pouvoir institutionnel si on veut caractériser correctement des situations d'apparente domination et cette caractérisation revêt encore plus d'importance devant les multiples visages qu'elle peut présenter. Certes, l'objectif de la domination sera souvent, pour celui qui l'exerce, d'obtenir un avantage de cette activité sous contrôle, un avantage qui sera souvent économique, dérivé de l'exploitation de l'activité des dominés. Une définition plus complète du pouvoir comme domination doit par conséquent le caractériser comme une situation asymétrique, stable, qui permet un contrôle et une prévisibilité de la conduite des dominés, mais qui s'exerce pour obtenir un avantage de cette activité sous contrôle. Pour les classes populaires, les dominés, cette asymétrie est toute à leur désavantage. Elle leur impose en permanence des conduites contraires à leurs intérêts et aspirations, en particulier en matière de reconnaissance et de dignité.

Si l'idée de Foucault selon laquelle une domination ne devient inacceptable que quand elle provoque une résistance généralisée est banale, on doit retenir, par contre, son affirmation de la résistance comme le signe de la nécessité d'établir ce qu'il appelle une « nouvelle économie des relations de pouvoir »¹⁶². En effet, ce concept « d'économie des relations de pouvoir » peut être utile pour la définition d'un type de pouvoir, comme celui proposé par le pouvoir populaire, qui échappe à la domination.

Il s'agit pour le pouvoir populaire de construire cette « nouvelle économie des relations de pouvoir », c'est-à-dire un pouvoir symétriquement opposé à la domination, non coercitif, réversible et inspiré par des objectifs d'émancipation. Pour lui c'est à cette condition que la stabilisation des rapports de pouvoir que provoque toute institutionnalisation ne deviendra pas une nouvelle domination. Deux conditions sont nécessaires pour construire un tel pouvoir : des formes non figées et démocratiques du pouvoir et des objectifs excluant toute idée de domination ou d'exploitation.

On ne peut pas omettre finalement, en se référant aux théories du pouvoir, qui ont inspiré plus ou moins les courants du pouvoir populaire, de faire mention de la position de Holloway, dans son livre « Changer le monde sans prendre le pouvoir ». Cette position, censée être inspirée par celle des zapatistes, a connu une certaine notoriété en Amérique latine, mais surtout a provoqué de vives polémiques dans les mouvements populaires.

Pour Holloway, les êtres humains sont doués d'un pouvoir fondamental, le *pouvoir faire*, qui exprime une capacité qui leur est essentielle, la capacité de nier ce qui existe et de créer quelque chose qui n'existe pas encore, c'est-à-dire d'être sujet, au sens fort du mot, l'élément actif de la transformation du monde. Ce pouvoir faire est, néanmoins, social dans la mesure où chaque pouvoir faire individuel intègre ce qu'il appelle le flux social du faire. Or, quand certains individus s'approprient en exclusivité de cette fonction de projeter ce qui n'existe pas encore et ordonnent aux autres d'exécuter ce qu'ils ont conçu, le flux social du faire se fragmente entre dominants, ceux qui décident, et dominés. Le pouvoir faire se transforme ainsi en *pouvoir sur*, c'est-à-dire en domination.

¹⁶² Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault : un parcours philosophique au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, trad. Fabienne Durand-Bogaert, Collection Folio 204 (Paris: Gallimard, 1992). Page 319.

Nous pensons que, si comme le pense Holloway ce *pouvoir sur* est un pouvoir qu'il faut systématiquement contester, la distinction qu'il fait n'est ni pertinente ni utile. Certes, comme le dit Holloway, l'action humaine suppose une projection consciente au-delà de ce qui existe et le projet de créer quelque chose qui n'existe pas encore¹⁶³. Marx d'ailleurs ne disait pas autre chose. Mais cette caractéristique du faire humain est toujours médiatisée par la conduite des autres, par le faire des autres, qui peuvent collaborer à cette activité où l'empêcher. Le faire de chaque individu suppose, forcément, on la verra, une influence sur le faire des autres, et par conséquent l'exercice d'une forme de pouvoir sur le faire des autres. Ainsi, rester dans le faire, même en affirmant que le faire de chacun fait partie du flux social du faire ne nous apprend rien sur le faire social. La question n'est pas de savoir que le faire des autres est la condition de mon propre faire, ce qui est une pure abstraction intemporelle et a-historique, mais de comprendre le rapport aux autres qui me permet ou non, concrètement, de faire. Je fais, non pas parce que le faire est inscrit dans une nature humaine éternelle, mais parce que je suis un être de besoins et je dois faire avec les autres pour les satisfaire y compris en changeant le monde et la conduite des autres, c'est-à-dire en exerçant un *pouvoir sur*.

La position d'Holloway est donc une autre forme d'individualisme. Le pouvoir faire qu'il affirme social,¹⁶⁴ est une pure abstraction ontologisée dont on ne voit pas le rapport avec son point de départ. On ne comprend pas non plus son explication de la domination à partir de la rupture du flux social du faire¹⁶⁵, qui n'est autre chose qu'un nom différent pour la bien connue division sociale du travail entre le travail intellectuel et manuel, élément important, sans doute, mais qui n'est qu'une conséquence de la domination et qui ne concerne que la sphère de la production, la sphère du faire. Or, le problème du pouvoir est autrement plus complexe et ne peut se réduire, comme le prétend Holloway, à une domination, un *pouvoir sur*, qui est au fond, selon lui, un pur rapport de force¹⁶⁶.

Également faible est son explication de la résistance qui reste encore tributaire de la dialectique idéaliste hégélienne, l'esclave résiste parce qu'il est la négation du maître qui s'affirme dans sa négativité. La position d'Holloway relève au fond de la même idée

¹⁶³ Holloway, *Changer Le Monde sans Prendre Le Pouvoir. Le Sens de La Révolution Aujourd'hui*. Page 49.

¹⁶⁴ Ibid. Page 52.

¹⁶⁵ Ibid. Page 53.

¹⁶⁶ Ibid. Page 55.

anarchisante d'une société auto régulée sans institutions de pouvoir, une société du pur *pouvoir faire*. C'est l'idée erronée à la base de toutes les positions autonomistes, que nous avons déjà évoquée, de supposer que le social possède un ordre propre, qui rend toute instance politique juridique ou institutionnelle superflue. La confusion de l'autonomisme vient peut-être de son ancrage dans une référence superficielle à certaines formes sociales pré capitalistes, telles que les communautés rurales autosuffisantes économiquement, qu'on supposait complètement dénouées de relations de pouvoir, dans la mesure où on ne considérait comme pouvoir que celui de l'État. Nous verrons plus loin, néanmoins, que la position d'Holloway sur le pouvoir entraîne des conséquences politiques bien précises, contradictoires avec la stratégie du pouvoir populaire. Il ne s'agit pas en somme de préconiser l'absence de pouvoir, mais l'absence de situations de domination. Dans la mesure où les institutions ne sont pas systématiquement des instruments de domination, l'objectif n'est pas de les anéantir, mais de développer des institutions de pouvoir qui permettent au peuple de vivre en liberté.

Le pouvoir populaire partage par contre, complètement, certaines idées de Poulantzas à propos du pouvoir, qui fondent son explication du concept de sujet révolutionnaire. Pour Poulantzas, on l'a vu, les rapports qu'il appelle politico-idéologiques, c'est-à-dire les rapports de pouvoir, sont toujours présents dans la constitution des rapports de production et jouent un rôle essentiel dans leur reproduction. De ce fait, tous les processus de production et d'exploitations sont, en même temps, des procès de reproduction des rapports de domination/subordination politique et idéologique. Il s'ensuit qu'on ne peut pas soutenir que les classes sociales sont posées « en soi » dans les seuls rapports de production, pour entrer en lutte et devenir classes « pour soi » après ou ailleurs. Pour Poulantzas, comme pour le Marx de l'« *Ideologie allemande* »¹⁶⁷, il n'existe pas des classes sociales préalables à leur opposition, c'est-à-dire à leur lutte pour ou contre la domination. Dans la lutte de classes (qui pour le pouvoir populaire est l'ensemble des luttes des classes populaires), comme dans la relation individuelle de pouvoir, la position de classe et donc leur pouvoir dépend de la place qu'elles occupent dans les différents mécanismes de pouvoir sociaux, dont l'État, qui n'est qu'un dispositif parmi d'autres.

¹⁶⁷ Marx and Engels, *L'idéologie Allemande*. Page 61.

Conséquence logique de cette analyse, pour Poulantzas les stratégies de masses populaires doivent être fondées sur l'autonomie de leurs organisations leur permettant de lutter pour ses propres intérêts, sans croire pour autant que cette autonomie puisse leur permettre d'échapper complètement aux dispositifs de pouvoir des classes dominantes. Cela ne signifie pas pour autant que dans l'action politique, les masses populaires doivent s'insérer directement dans l'espace physique des institutions existantes, en particulier les institutions politiques. Au contraire, selon lui, les masses populaires doivent « maintenir et déployer en permanence des foyers et des réseaux, à distance de ces appareils : mouvements de démocratie directe à la base et réseau auto gestionnaire »¹⁶⁸.

C'est donc à partir des analyses, relativement abstraites, de Foucault et Poulantzas que le pouvoir populaire va étudier les formes de pouvoir institué dans la société.

Le caractère éthique du pouvoir du peuple

Le pouvoir du peuple d'accomplir la transformation sociale, un pouvoir qui refuse toute forme de domination est ce que Mazzeo appelle le pouvoir social populaire. Il est un pouvoir qui :

(...) n'est pas essentiellement celui de l'État, même si par certains moments le pouvoir populaire peut s'articuler avec des espaces étatiques. Cette caractéristique sociale du pouvoir suppose qu'il n'est pas conçu en son origine, comme un exercice de contrôle ou de domination et qui s'oppose forcément aux artifices de la politique traditionnelle bourgeoise centrée sur les individus et la quête du pouvoir pour le pouvoir¹⁶⁹.

Mais, si le pouvoir du peuple, le pouvoir social, n'est pas, dans son intention, un exercice de domination, il ne peut pas se passer pour autant des institutions. Pour le pouvoir populaire, on l'a vu, il s'agit de réinventer le politique à partir du social et ce politique doit être subordonné aux organisations populaires qui sont les institutions capables de développer un ordre de reproduction sociale alternatif. Par conséquent les organisations sociales constituent le véritable pouvoir que Mazzeo appelle « matériel ». Elles ont le pouvoir parce qu'elles réunissent les victimes de la domination, celles dont l'acceptation de la domination est essentielle pour la maintenir. Sans acceptation de la domination, quelles

¹⁶⁸ Poulantzas, *L'État, Le Pouvoir, Le Socialisme*. Page 169.

¹⁶⁹ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Pages 157-158.

que soient les raisons de cette acceptation, le pouvoir des dominants, qui sont toujours minoritaires par rapport au peuple, s'effondre. Les multiples mécanismes et institutions que la domination conçoit pour se défendre partent de cette peur fondamentale.

Par contre, le pouvoir d'en bas, celui du peuple ne peut avoir autre objectif qu'une société sans domination. Le rapport de pouvoir dans la société doit donc s'inverser. Ceux qui doivent commander ne sont ni les organisations politiques, ni l'État, mais les organisations d'émancipation du peuple, les organisations porteuses d'une éthique différente de celle du pouvoir dominant qui refuse toute domination. Cette supériorité éthique d'un pouvoir dont l'objet n'est ni la domination ni l'exploitation est pour Dussel une explication suffisante de la légitimité supérieure du pouvoir du peuple.

Dans sa justification, Dussel part de deux principes fondamentaux : l'être humain est originairement communautaire et tous les êtres humains veulent rester en vie. Il y a ainsi une puissance première de la communauté dont la raison d'existence est de maintenir en vie ses composants. Mais cette puissance de la communauté est-elle un pouvoir ? Pour la philosophie de la libération, la difficulté pour le concevoir en tant que telle, vient du fait que la modernité eurocentrique a toujours théorisé le pouvoir politique comme domination. Or, cette façon de concevoir le pouvoir n'est pas utile pour les mouvements sociaux actuels qui ont besoin d'un fondement positif du pouvoir politique. Ce fondement positif est justement la volonté de vivre, une force, une puissance qui pousse vers la vie, qui est « la détermination matérielle fondamentale de la définition du pouvoir politique ». Sans cette volonté de vivre qui se trouve à son origine, le pouvoir politique légitime ne peut pas exister.

On peut s'accorder sur cette idée du pouvoir populaire, souvent passée sous silence, qui vient de la théologie de la libération : aucun pouvoir, ni social ni politique, ne peut aller à l'encontre de la vie. Il ne serait pas toléré et ne manquerait pas de provoquer la rébellion. Tous les hommes défendent leur vie, veulent vivre. Mais, en aucun cas il faut sous-estimer le pouvoir politique, le respect de la vie est un critère de moralité du pouvoir et non une caractéristique qui lui soit intrinsèque.

Cette volonté de vivre peut même être impuissante devant le pouvoir politique si les membres de la communauté sont incapables de se mettre d'accord sur les objectifs à atteindre en commun pour l'assurer. C'est la fonction, dit Dussel, de la raison

pratico/discursive, de se donner des raisons aux uns et aux autres afin d'arriver à des accords, moyennant l'utilisation d'arguments de différentes natures, autant mythiques ou affectifs que scientifiques. Si tous les membres de la communauté participent, de façon symétrique, à cet échange, on peut arriver à des consensus et faire converger les volontés vers le bien commun, un bien commun qui se définit toujours comme celui qui sert à la promotion de la vie. Le véritable et légitime « pouvoir politique » doit réunir, pour Dussel, ces deux conditions.

Mais encore, pour décrire complètement le pouvoir politique idéal, il ajoute, une dernière détermination qu'il appelle sa faisabilité stratégique. Elle est la possibilité d'accomplir, avec la raison instrumentale et dans la pratique, les buts de vie définis de façon consensuelle, en utilisant pour cela les médiations nécessaires, technico-instrumentaux ou stratégiques. En effet, il ne sert à rien que la société considère certaines pratiques comme susceptibles de développer le bien commun, si elle n'a pas les moyens de les mettre en œuvre.

Pour Dussel, toute autre forme de pouvoir différente de celle qui vient d'être décrite est, une forme fétichisée et donc corrompue du pouvoir politique. Ce fétichisme du pouvoir se caractérise par l'affirmation de sa propre subjectivité ou de celle de l'institution dans laquelle elle s'exerce, comme le siège et la source du pouvoir politique. Or, l'autoréférentialité du pouvoir ne peut pas être une source de légitimité. Un pouvoir qui n'est pas de la domination doit s'appuyer sur une éthique et seule une éthique de la vie peut fonder un pouvoir légitime.

On revient ainsi, dans la philosophie de la libération, par un autre cheminement, à la notion de pouvoir de la communauté que défend le pouvoir populaire, mais, cette fois-ci, comme la capacité inhérente au peuple, en tant que seule instance légitime de souveraineté, d'exercer le gouvernement. Il s'agit d'un concept plus large de légitimité qui considère que celui qui exerce le pouvoir au moyen de rapports de force, même s'il a les apparences de la légitimité, ne dispose que d'un pouvoir fétichisé qui n'est, au fond, que de la pure violence destructrice du vrai pouvoir politique. Pour cette vision éthique, le pouvoir appartient toujours à la communauté politique, au peuple et, dans cette mesure, il ne peut pas être « pris ».

Dans cette description normative de Dussel nous trouvons les principaux éléments de ce que nous avons développé comme caractéristiques du pouvoir du peuple, un objectif de vie, de dignité et de liberté, une méthode démocratique de construction du consensus sur le bien commun et une capacité de réaliser les objectifs que son autonomie lui permet de définir. Mais, si on veut avoir la possibilité de construire ce pouvoir, il faut comprendre aussi les caractéristiques du pouvoir fétichisé qu'il dénonce et qu'on doit combattre. Connaître et comprendre en profondeur la nature du pouvoir fétichisé est, non seulement nécessaire pour le détruire, mais c'est aussi la garantie contre le principal risque de tout pouvoir d'émancipation, celui de retomber à un moment ou l'autre dans la domination.

Le pouvoir populaire et les institutions

Il est aisé de constater que la principale force des dominants, toujours minoritaires, réside, outre son acceptation par les dominés, dans l'existence de structures et d'institutions qui garantissent la permanence et l'accumulation des acquis, tant matériels que symboliques utilisées pour la domination, de façon qu'ils puissent subsister sans que ses agents aient à les recréer à chaque fois par une action expresse. Ces institutions, dans les sociétés modernes, prennent souvent des formes de domination dépersonnalisée, sans changer pour autant leur nature. Simplement, dans ce genre de situation, pour être dominants, ses agents doivent au préalable apporter la preuve de son aptitude personnelle à occuper des positions institutionnelles qui n'apparaissent pas, en principe, comme liées aux caractéristiques, différentes ou supérieures des dominants.

Ce versant institutionnel du pouvoir de domination est l'objet d'étude des courants structuralistes depuis la position d'Althusser, jusqu'à celle de l'infra pouvoir de Castoriadis. L'idée centrale de ces courants est que les institutions de la société permettent d'exercer un pouvoir de détermination sur tous les sujets individuels et collectifs, parce qu'elles-mêmes les produisent. Ce sont les institutions qui déterminent la conduite de l'ensemble des individus qui composent la société et pas uniquement celle des classes subordonnées, elles inculquent la domination des uns et l'obéissance des autres.

On aurait tort néanmoins de considérer que d'autres formes anciennes, non institutionnelles de domination, comme celles des formes charismatiques ou traditionnelles ont disparu ou constituent de simples archaïsmes. De même, on ne peut pas présumer que

le premier et le plus évident moyen de domination, la contrainte par la force, soit aussi complètement disparue. Certes, il est difficile de parler de pouvoir, en tout cas de pouvoir politique, quand il s'agit d'un maintien de la domination seulement par la force. Depuis Rousseau, il est de sens commun que « la force ne fait pas droit ». Malgré cette évidence certains auteurs n'hésitent pas à définir comme une des caractéristiques de l'État moderne le fait de détenir le monopole de la « contrainte légitime »¹⁷⁰, c'est-à-dire de la force, appliquée au maintien des structures de la société. Et cela est loin d'être le seul cas d'utilisation de la force pour maintenir la domination. La menace de priver les hommes de moyens de vivre, qu'utilise le système capitaliste pour les exploiter, en est une autre.

Plus importante néanmoins, comme mécanisme « politique » de maintien de la domination, est l'idéologie, c'est-à-dire le discours qui présente cette situation asymétrique comme nécessaire et éternelle. Dans le mécanisme de l'idéologie, il s'agit de cacher les rapports réels qui gouvernent l'existence des individus sous des rapports imaginaires qu'on présente comme éternels. L'idéologie est décrite, crûment, par Mannheim comme une pensée dans laquelle :

Ceux qui sont satisfaits de l'ordre de choses existantes ne sont que trop portés à poser une situation passagère comme absolue et éternelle, afin d'avoir quelque chose de stable à quoi s'attacher et de diminuer les hasards de l'existence. Ceci ne peut être fait toutefois sans recourir à toutes sortes de notions romantiques et de mythes¹⁷¹.

Or, l'idéologie, pour atteindre l'ensemble de la société et ainsi remplir son rôle, a aussi besoin d'institutions. Ces institutions sont ce qu'Althusser appelle les Appareils idéologiques d'État (AIE). À partir de l'intuition de Gramsci, pour lequel l'État ne se réduisait pas à son appareil répressif, mais s'appuyait sur les institutions de la société civile, Althusser¹⁷² énumère toute une série de ses institutions, religieuses, scolaires, familiales, juridiques, syndicales, de l'information ou culturelles. Chacune d'entre elles concourt, de la manière qui

¹⁷⁰ Max Weber, *Le savant et le politique*, Bibliothèques 10/18 No.134 (Paris : Editions 10/18, 1963). Page 125.

¹⁷¹ Karl Mannheim, *Idéologie et utopie* (Paris : Marcel Rivière, 1956), http://aleph-app.uquebec.ca/F/7B1TR69QUKY7S1PGH5E7H8XI2RK6QPIMIBKFUR9JI8HST2YK3V-12576?func=full-set-set&set_number=008092&set_entry=000001&format=999. Page 47.

¹⁷² Louis Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche)," in *Positions (1964-1975)* (Paris: Editions Sociales, 1976), 67–125., http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE.html.

lui est propre, à l'assujettissement des individus à l'idéologie dominante de la société, qui est toujours l'idéologie des groupes dominants.

Pour remplir leur rôle, selon Althusser, l'idéologie et les Appareils idéologiques d'État utilisent un mécanisme fondamental, celui de constituer les sujets sociaux, une constitution personnelle et collective qui reproduit en eux les structures de domination. Même si les analyses sur le mécanisme peuvent varier, tous les auteurs sont d'accord sur l'importance centrale de cette action des institutions de domination, la construction des sujets ou plutôt des assujettis par inculcation de l'idéologie dominante.

Ainsi, pour Althusser, la catégorie de sujet est même constitutive de toute idéologie. En même temps, si la catégorie de sujet constitue toute idéologie, ce n'est que parce que l'idéologie a justement pour fonction de « constituer », de transformer, des individus concrets, en sujets. C'est le propre, selon Althusser, de toute idéologie. L'idéologie « recrute » des sujets parmi les individus (et elle les recrute tous) et transforme tous les individus en sujets à travers une opération que Althusser appelle l'interpellation. Ainsi, tous les individus sont, toujours déjà, dans la société, des sujets de la domination.

Certains auteurs, défenseurs de l'autonomie, vont encore plus loin et considèrent que c'est l'ensemble des institutions sociales, la structure même de la société, sans discrimination de leur fonction, qui contribue à la production d'une subjectivité subordonnée. Par exemple, Castoriadis, affirme que :

Si nous définissons comme pouvoir la capacité, pour une instance quelconque (personnelle ou impersonnelle), d'amener quelqu'un (ou quelques-uns) à faire (ou à ne pas faire) ce que, laissé à lui-même, il n'aurait pas nécessairement fait (ou aurait peut-être fait), il est immédiatement perceptible que le plus grand pouvoir concevable est celui de préformer quelqu'un de sorte qu'*il fasse de lui-même* ce qu'on voudrait qu'il fasse sans aucun besoin de domination ou de pouvoir explicite pour *l'amener à...* Il est tout aussi immédiat que cela crée, pour le sujet assujetti à cette formation, à la fois corps social, l'apparence de la « spontanéité » la plus complète et la réalité de l'hétéronomie la plus totale possible. (...)

Avant tout pouvoir explicite, et, beaucoup plus, avant toute « domination », l'institution de la société exerce un *infra pouvoir radical* sur tous les individus qu'elle produit¹⁷³.

On constate dans cette position de Castoriadis, la tendance commune, de la gauche autonome d'inspiration anarchiste, à considérer que toute institutionnalisation amène inexorablement au commandement et à l'oppression.

En somme, pour Althusser, pour Castoriadis, mais aussi pour Foucault, le pouvoir des institutions et des structures sociales constitue, d'une certaine façon, les sujets sociaux et cette constitution personnelle et collective reproduit en eux, en les internalisant, les structures de domination. C'est cela la violence symbolique de la domination, une violence qui structure la personnalité individuelle et collective et neutralise les potentialités, les désirs de liberté et la créativité collective. Le pouvoir apparaît, après cette opération, comme naturel et même quand il est perçu comme négatif, ses victimes ne le perçoivent pas comme une catégorie construite qui peut, par conséquent, se reconstruire différemment dans un processus de transformation sociale.

Le pouvoir populaire pour sa part, tout en reconnaissant la justesse de certains aspects de ces analyses sur les moyens de la domination, estime que, si l'on veut dépasser les difficultés des théories qui présentent la domination, structurelle et institutionnelle, comme un fait difficilement surmontable il faut approfondir la compréhension du rôle exact des institutions (sans tomber pour autant dans le prêche stérile de l'individualisme méthodologique).

Pour cet approfondissement, les analyses de C. Offe peuvent donner quelques pistes. Offe conteste avant tout, la validité de toute ontologie qui viserait à expliquer de façon unidimensionnelle le fonctionnement des sociétés à partir d'un seul schéma de rationalité. Pour lui, on doit dépasser la contradiction entre une explication étiologique (par les causes objectives et une explication herméneutique (par le sens que les acteurs donnent au monde dans lequel ils vivent). Il postule à la place, pour la compréhension des phénomènes sociaux, une tripartition qui articule différents niveaux de rationalité.

¹⁷³ Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours Du Labyrinthe III. Le monde morcelé*. (Paris : Editions du Seuil, 1978). Page 118.

Ainsi, au lieu d'un modèle théorique qui impliquerait un conditionnement strict des individus par les structures à travers l'intériorisation de leurs exigences, disent Yves Sintomer et Didier Le Saout¹⁷⁴, C. Offe propose une analyse fondée sur un structuralisme « faible » qui met l'accent sur un troisième niveau, intermédiaire, de détermination, celui des institutions qui soutiennent l'action collective. Pour lui, les structures et systèmes sociaux ne transmettent jamais directement aux individus des exigences auxquelles ceux-ci se conformeraient automatiquement. La relation de détermination, dont l'existence est incontestable, n'est jamais absolue. Elle passe au contraire par la médiation de formes institutionnelles diverses et changeantes, qui peuvent autant entrer en contradiction que conforter les exigences systémiques et structurelles, en favorisant chez les individus et les groupes certains comportements.

C'est l'existence d'un tel niveau qui permet d'expliquer les traits particuliers qui différencient entre elles des sociétés, structurées néanmoins par un même système économique capitaliste. Ces formes institutionnelles constituent un ensemble hétérogène qui inclut aussi bien les associations civiques, culturelles et religieuses, que les partis, les syndicats, et les organisations professionnelles. Mais, contrairement à la position d'Althusser, elles ne conditionnent pas de façon automatique les comportements individuels et collectifs, mais les sollicitent. Ils formatent ainsi les individus, en appelant de façon sélective à leurs différentes ressources culturelles, normatives et cognitives. Or, dans la mesure où ce niveau de détermination est composé d'instances très diverses les rapports existants peuvent aller de l'antagonisme et la tension jusqu'à la complémentarité. Ce niveau est ainsi, davantage que le niveau structurel, le terrain de la contingence historique, beaucoup plus sensible aux actions des acteurs individuels et aux stratégies déployées par les acteurs collectifs que le niveau proprement structurel.

Cette idée de C. Offe, de la coexistence au sein de la société d'institutions de différente nature pouvant entrer en contradiction, permet de comprendre les distinctions que le pouvoir populaire opère entre elles. Pour le pouvoir populaire, dans l'institutionnalisation de tout pouvoir, ce qu'il faut dépasser ce sont les limitations qu'impose le type d'institution le plus répandue, celui des institutions que Mazzeo appelle

¹⁷⁴ Yves Sintomer and Didier Le Saout, "Rôles et limites des institutions politiques dans les sociétés modernes. Une introduction à Claus Offe," in *Les démocraties modernes à l'épreuve*, Logiques sociales (Paris: l'Harmattan, 2007), 350. Pages 25 et suiv.

« prévisibles ». Ces institutions dont on connaît toujours ce qu'elles vont faire et leur façon de réagir sont effectivement des instruments de dépolitisation populaire et de reproduction de l'hétéronomie des classes subalternes. Elles sont en général basées sur des relations verticales et/ou sur la représentation et, par conséquent, impropres à la rébellion. Cela ne signifie pas que, a contrario, les institutions à petite échelle, les sanctuaires politico sociaux avec des sujets homogènes, un système de significations partagées et un fonctionnement démocratique ne puissent pas être aussi un type limité d'institution. Ces petits espaces qui présentant ce qui existe comme la totalité, peuvent être aussi incapables, parce que réducteurs, d'interpeller de façon critique les institutions dominantes.

Les formes de fonctionnement les plus traditionnelles des institutions « prévisibles » sont, dit Mazzeo :

(...) l'autoritarisme, la verticalité, l'utilitarisme, la concurrence et, plus généralement, considérer ceux qui n'en font pas partie d'elles comme des moyens. Mais, il en existe d'autres formes moins évidentes : la gestion des micros problèmes des régions marginales du système, la non-distinction entre le moment de dépassement (le projet) et les conditions (les circonstances), la non-reconnaissance et la non-formalisation des structures qui existent pourtant de fait (les structures invisibles) ou le fait de croire dans les solitudes abstraites sans effet sur l'objectivité¹⁷⁵.

Le pouvoir populaire ne refuse pas, par conséquent, toutes les institutions. Il considère qu'elles sont aussi nécessaires pour l'autonomie des mouvements sociaux et les organisations populaires que pour la lutte antagonique avec les institutions dominantes. Par contre, il estime qu'on doit abandonner définitivement les habitudes des organisations politiques de la gauche traditionnelle de s'assumer comme la garantie du processus révolutionnaire et de se poser au-dessus des sujets collectifs qui naissent dans les luttes populaires. Ce genre de partis de gauche sont aussi des organisations « prévisibles » et leur attitude surplombante est la source de la bureaucratisation et de l'auto-référentialité du pouvoir. Elles annulent la dialectique nécessaire entre le mouvement populaire et la construction révolutionnaire, à tel point que leur existence, dans leur forme classique, est aujourd'hui difficile à justifier.

¹⁷⁵ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Page 179.

Mais, si l'on peut montrer des mouvements populaires détournés par les institutions, en particulier par les partis, on peut aussi affirmer que l'absence d'une instance d'organisation, l'absence d'espaces d'organisation permanents peut aussi les détruire. Ils peuvent tomber alors victimes de l'intermittence des luttes et de la discontinuité de l'histoire des classes subalternes où le reflux alterne régulièrement avec des périodes de grande mobilisation.

La construction de nouvelles institutions du pouvoir du peuple est donc une partie essentielle de la perspective stratégique du pouvoir populaire. C'est l'institutionnalisation qui permet à la puissance du peuple, de devenir un pouvoir réel avec une efficacité empirique, de devenir, dans la terminologie et la pensée de Dussel, *potestas*. Pour lui, un niveau important d'institutionnalisation du pouvoir est nécessaire et inévitable, même si, en même temps, elles sont le danger le plus important et l'origine de toutes les injustices et dominations.

Le problème de l'institutionnalisation du pouvoir populaire pose aussi un autre problème classique. Faut-il considérer que seules les institutions créées dans les périodes révolutionnaires (conseils, soviets, assemblées) sont les formes appropriées des institutions populaires (ou de classe) ou, au contraire, accepter que la complexité sociale exige des instances multiples d'intervention populaire ? La réponse à cette question est cruciale et l'histoire, jusqu'à présent, a tranché. Les institutions nées de l'effervescence révolutionnaire ont disparu ou ont été systématiquement éliminées par une nouvelle domination. Le pouvoir populaire se propose de dépasser cette fatalité historique. Pour le faire il faut envisager l'hypothèse d'une institutionnalisation plus complexe et solide permettant aux organisations populaires de base de perdurer et d'exercer vraiment le pouvoir dont elles disposent. Les organisations de base du peuple doivent devenir une partie permanente et centrale de l'organisation du pouvoir dans la société.

À cette première raison de la nécessité de l'institutionnalisation, la nature de la transformation sociale, proposée par le pouvoir populaire, ajoute une raison supplémentaire. Pour le pouvoir populaire, c'est la transformation des rapports sociaux qui définit un processus comme socialiste et non les formes juridiques, telles que la propriété individuelle ou collective, que ces rapports peuvent adopter. Or, cette transformation est un processus

long et complexe dans lequel de nouveaux rapports sociaux coexisteront longtemps avec les anciens. Le risque existe, du fait de cette coexistence, que, en confondant le pouvoir avec les formes qu'il assume, on préserve les institutions naturalisées et chosifiées du capitalisme, telles que l'entreprise hiérarchique. Mais le pouvoir faire, la capacité (le pouvoir) de transformer le monde, a besoin de disposer du temps suffisant pour changer en profondeur les rapports sociaux sans être entravé par les institutions. Il faut par conséquent que ce changement puisse à leur tour induire des transformations permanentes sur la forme et l'objet des institutions politiques qui doivent par conséquent être suffisamment flexibles pour le permettre.

En conclusion, malgré toutes ces réserves et précisions, le pouvoir populaire considère que des institutions authentiquement populaires, capables de lutter pour la transformation sociale et le changement des rapports entre les hommes, sont nécessaires. Ces organisations populaires avec leurs combats et leurs constructions préfiguratives sont la seule garantie d'un véritable processus de changement, un changement social et non simplement politique dont elles auront aussi la charge de définir le sens. Contrairement à son caractère historique oppressif, il faut que ces nouvelles institutions puissent aider à l'expression des capacités d'auto émancipation des classes subalternes. Les institutions sont essentielles pour un pouvoir populaire qui doit être, comme le dit Mazzeo en rejoignant les thèses de la théologie et de la philosophie de la libération, un pouvoir : « qui permet au peuple de profiter de ses accords, de sa condition et de sa réalisation, en somme, un pouvoir qui lui permet de « vivre »¹⁷⁶.

Nous en reviendrons plus concrètement sur les caractéristiques des institutions populaires, quand il s'agira dans la troisième partie de ce travail, de la stratégie du peuple.

Les bases des institutions populaires : horizontalité et commandement

S'il est impossible pour le pouvoir populaire de déterminer, en dehors de la praxis populaire, les structures concrètes de ses institutions, il considère, à partir des expériences historiques, que certains principes doivent présider à leur construction. Ainsi, on peut

¹⁷⁶ Mazzeo et Stratta, "Introducción." Page 17.

comprendre, à partir de la critique aux institutions « prévisibles », que celles du pouvoir populaire doivent être solides, mais flexibles et, comme dit encore Mazzeo, « biodégradables »¹⁷⁷. Leur solidité devra assurer la continuité, l'accumulation d'expériences et le protagonisme des sujets populaires, en systématisant la praxis des différentes organisations, et sa flexibilité la mobilité et la créativité nécessaires pour utiliser les avantages et les ressources, toujours limitées, du peuple. Or, pour construire les institutions populaires, il est essentiel de combattre certaines croyances erronées, qui empêchent de concevoir de nouvelles formes d'organisation du peuple. Il faut par exemple contester l'idée qu'une structure et des normes plus ou moins définies aillent à l'encontre de l'horizontalité, c'est-à-dire de l'égalité entre les participants, ou que des méthodes comme la division du travail, la spécialisation ou la délégation soient néfastes, automatiquement, pour l'autonomie et puissent faire retomber le pouvoir dans la domination.

Tous les auteurs du pouvoir populaire sont d'accord pour affirmer qu'un des grands principes qui doit inspirer la construction des organisations populaires est celui de l'horizontalité. Ce principe, qui suppose la parfaite égalité des participants, apparaît comme la procédure la plus adéquate pour finir avec la division du travail, au sein des organisations populaires, entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent. Il est aussi utile pour combattre la bureaucratie que pour socialiser et étendre le pouvoir populaire. Dans les organisations populaires, tous les participants doivent être effectivement ou potentiellement égaux.

Or, il ne s'agit pas, pour le pouvoir populaire, de proposer une horizontalité naïve, conçue comme une simple procédure destinée à donner à toutes les voix la même valeur. Le concept d'horizontalité comprend d'autres dimensions et, en particulier, il n'est valable que quand il contribue à la construction de l'autonomie et du pouvoir populaire. L'horizontalité n'est pas une simple dimension organisationnelle, elle concerne des aspects plus substantifs d'un projet populaire qui préfigure la nouvelle société.

Ainsi, elle doit inclure non seulement la critique de la représentation et de la division entre les dirigeants et les exécutants, mais aussi la critique des positions qui conçoivent la théorie révolutionnaire comme un ensemble de savoirs relevant du domaine des spécialistes

¹⁷⁷ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Page 178.

ou encore la critique de l'idée du socialisme considéré comme une simple transformation de l'économie. Si on ne tient pas compte de ces autres dimensions de l'horizontalité, la possibilité pour tout le monde d'intervenir dans les assemblées est un leurre et l'horizontalité peut même se convertir en fétiche supplémentaire.

Le pouvoir populaire prône donc une horizontalité substantive (qui ne doit pas être confondue avec l'endoctrinement), appuyée sur des structures qui soient elles-mêmes formatrices et sur une éducation populaire libératrice capable de faire prendre conscience aux classes populaires du fait qu'elles sont porteuses de stratégies de transformation sociale, et capable de transmettre massivement des éléments politiques et des valeurs alternatives au capitalisme. Seule cette pédagogie populaire, dont la pédagogie des opprimés de Paulo Freire est le paradigme, peut permettre aux classes populaires de développer une véritable égalité, fondamentale pour l'action politique émancipatrice.

Le consensus démocratique, qui est un aspect de l'hégémonie, tel que la conçoit le pouvoir populaire, ne peut se construire qu'entre égaux, entre sujets qui se reconnaissent mutuellement en tant que tels. Bien sûr, l'horizontalité totale est utopique, le plein consensus ne sera jamais atteint, mais cette utopie indique la direction à suivre au sein des organisations de base. Ce chemin doit forcément être parcouru par les organisations populaires, sur lesquelles repose le projet de transformation sociale, avant la prise du pouvoir. Les principes égalitaires de l'horizontalité doivent être appliqués à tous les niveaux des organisations construites par le peuple, mouvements, front de masses, articulation d'organisations diverses, etc.. Toutes doivent fonctionner démocratiquement, ce qui signifie fonctionner en régime d'assemblée, expression la plus pure de la démocratie directe. La démocratie directe et les décisions par consensus restent l'avenir du pouvoir populaire, de même que la rotation des tâches en son sein, et la mise en commun du savoir.

Néanmoins, pour une application réaliste de ces principes on ne peut pas ignorer les différences d'échelle. À petite échelle, la répartition des tâches, qui implique un certain degré de représentation, peut encore se faire de façon informelle. Mais, dès que l'organisation dépasse certaines dimensions, des règles impersonnelles de fonctionnement, des formes définies et centralisées de contrôle, de délégation et de répartition des tâches sont nécessaires. On peut même considérer, au fond, que les organisations horizontales ont

encore plus besoin d'institutionnalisation que celles hiérarchiques. En effet, ce genre d'organisations ne peut pas compter sur les arbitrages et la volonté des dirigeants en cas de conflit.

Il faut par conséquent, pour le pouvoir populaire, donner des réponses, cohérentes avec l'horizontalité, aux principaux problèmes qu'elles rencontrent : ceux de la division du travail, de la représentation et de la délégation, les droits des individus et des minorités, les procédures de résolution des conflits et surtout le problème de l'harmonisation entre les décisions collectives et leur exécution quand elle n'est pas l'objet de l'action directe du collectif.

Pour ce qui est de la division du travail, le premier et le plus important objectif est de finir avec la division entre dirigeants et dirigés, l'objectif tacite de l'idée même d'horizontalité. Le mécanisme idoine pour éviter la reproduction de cette division est de toute évidence la rotation des tâches. Elle permet de contrer la tendance à la concentration des tâches les plus qualifiées, sur un petit nombre que risque à terme de rééditer la séparation entre les niveaux de décision et d'exécution. Mais, ce mécanisme doit être complété par une définition formelle et explicite des différents niveaux de décision, individuelle, des groupes, ou de l'ensemble de l'organisation et des moyens pour assurer que toutes ces décisions puissent en dernier ressort être contrôlées par le collectif.

Il faut également accepter que, contre toute prétention d'horizontalité radicale, aucune organisation ne puisse fonctionner sans un certain niveau de délégation et donc de représentation. La délégation en soi ne devrait pas poser de problèmes, à condition que les représentants ne deviennent pas, comme dans la société capitaliste, un groupe spécialisé, permanent et différent du collectif qui les a élus. Les mécanismes capables d'entraver ce genre de dérives sont bien connus, la limitation temporelle de ce genre de fonctions, la rotation ou encore la possibilité de révocation par le collectif, à n'importe quel moment, des représentants défaillants, en somme un ensemble des mesures aussi vieilles que la Commune de Paris. D'ailleurs, tout doit être fait pour limiter leur nombre et pour confier un maximum de décisions au collectif dans son ensemble.

D'autre part, il est clair que dans les organisations populaires les conflits du collectif avec les individus ou les groupes minoritaires qui le composent sont inévitables. Demander à chaque membre de perdre son identité au sein du collectif et accepter par principe ses décisions est, non seulement une position autoritaire, mais, de surcroît, pas réaliste. Il s'agit

donc de délimiter les espaces respectifs, en définissant jusqu'où les collectifs peuvent imposer ses décisions et jusqu'où chaque participant dispose d'un droit à la dissidence, sans être pour autant exclu. Ces conflits exigent aussi des mécanismes justes de résolution, avec des règles claires, qui assurent, par exemple, que dans ces cas personne ne sera, en même temps, juge et partie.

Mais les problèmes de l'institutionnalisation du pouvoir populaire ne se réduisent pas aux quelques règles d'organisation, bien connues, du mouvement populaire et des collectifs, même si elles sont importantes pour leur vie quotidienne. Il existe, partout dans le monde, des mouvements sociaux de toutes sortes, appliquant ces règles, qui luttent à différents niveaux contre le système capitaliste. Ils sont même capables non seulement de lutter, mais aussi de créer, à un niveau restreint, local, des rapports humains d'un genre différent, solidaires, non mercantiles, autonomes, horizontaux. Mais, le pouvoir populaire prétend aller au-delà et diffuser ces valeurs et formes de vie en les faisant devenir hégémoniques dans l'ensemble de la société. Pour que ces changements, en devenant généralisés, soient aussi perdurables, il est nécessaire comme le dit Adamovsky de développer d'autres instruments :

(...) je crois donc qu'aucune politique libératrice ne pourra réussir si elle contient une stratégie qui, implicitement ou explicitement, reste extérieure à la question de la gestion (réelle et concrète) de la vie en société. Il ne peut y avoir de politique autonome, ou d'autonomie, sans la prise de responsabilité dans la gestion globale de la société réelle et actuelle. En d'autres mots, il n'y a pas de futur pour une stratégie qui refuse de réfléchir à la création de formes alternatives de gestion ici et maintenant, ou qui résout ce problème au moyen d'un artifice autoritaire (comme dans le cas de la Gauche léniniste) ou par une échappée vers une rêverie utopiste ou magicienne telle que le « primitivisme », la croyance aux « hommes nouveaux » angéliques et altruistes, ou la confiance au recours à des « assemblées chaque fois qu'on doit prendre une décision ou par des plans abstraits de démocratie directe, etc.)¹⁷⁸.

L'exemple de la façon dont s'est imposé le capitalisme est, pour Adamovsky, important. Pour imposer ses valeurs et ses formes de vie à l'ensemble de la société, son hégémonie en somme, le capitalisme a eu besoin de développer ce qu'Adamovsky appelle

¹⁷⁸ Ezequiel Adamovsky, *Más allá de la vieja izquierda. Seis ensayos para un nuevo anticapitalismo* (Buenos Aires: Prometeo libros, 2007). Page 136.

une interface, c'est-à-dire un ensemble d'institutions qui relie le social, l'économie et la vie quotidienne, aux politiques étatiques qui s'occupent de la gestion globale de la société. Cette interface est constituée par les institutions représentatives, les partis politiques, les élections et les institutions de gouvernement. À travers ces mécanismes (qu'on assimile couramment à la « démocratie » on légitime l'autorité d'une minorité pour diriger la société. Cette interface mise en place par le capitalisme est forcément pour les classes populaires, une interface hétéronome. Elle ne fonctionne pas au bénéfice de l'ensemble social, mais seulement du groupe restreint des classes dominantes. Elle ne sert, en définitive, qu'à diffuser les valeurs et la forme de vie des classes dominantes. Pour la contrer, il faut, selon Adamovsky :

(...) développer une interface d'un autre type, une interface autonome qui nous permette d'articuler des formes de coopération politique à une plus grande échelle, et ainsi de relier nos mouvements, collectifs et luttes au niveau politique, là où la gestion globale de la société est impliquée.¹⁷⁹.

Le mouvement populaire a fait historiquement de multiples expériences de construction de cette interface autonome, des tentatives qu'on a souvent évoquées, les conseils, les soviets, le parti d'avant-garde, les zones libérées de la révolution chinoise ou de Cuba, des organisations supposées être l'embryon d'une organisation globale de la société, différente de celle des dominants. Or, elles n'ont jamais réussi à construire et consolider de véritables interfaces politiques autonomes, sans qu'il soit nécessaire ici de développer les raisons, que nous avons déjà évoquées, de leur échec.

Mais la recherche ne s'est jamais arrêté et de nouvelles idées d'organisation autonome ont été proposées et explorées par les mouvements d'émancipation. À un moment du développement des mouvements populaires, les réseaux sociaux ont donné l'impression d'être la solution pour une organisation efficace de la coopération sociale entre égaux, à grande échelle. Cette théorie des réseaux sociaux était une dérivation, sur le terrain social, de la théorie générale de la complexité développée entre autres par Edgar Morin. La théorie de la complexité essaye de définir et de comprendre le phénomène de *l'émergence*. Elle part du postulat que des actions autonomes des agents locaux peuvent générer

¹⁷⁹ Ibid. Page 138.

spontanément, sans que personne ne la dirige, une structure de comportement global parfaitement rationnelle et efficace. L'*émergence* ferait ainsi apparaître des formes d'action collective imprévues, qui peuvent apprendre, évoluer et s'adapter au milieu, sans aucune coordination centrale. L'exemple paradigmatique, toujours évoqué, de ce genre de phénomène, est Internet. Le réseau semblait donc présenter un modèle d'interface politique, non hiérarchique, ni centralisée, flexible et capable d'instaurer une coopération non compétitive.

Or, un tel espoir, outre ses similitudes évidentes (et pas toujours reconnues) avec la « main invisible » du libéralisme et donc passible des mêmes critiques, s'est avéré, avec l'expérience, décevant. S'il pouvait être un modèle pour régler la vie quotidienne et même pour le développement des politiques de résistance, sur le plan politique, il ne réussit pas à éliminer, dans un environnement hostile, le besoin de disposer d'institutions capables d'impulser et de protéger les phénomènes d'auto organisation populaire. D'ailleurs, les propres réseaux présentent des dangers. En effet, il est facile de constater que dans tous les réseaux on rencontre des points nodaux (Google par exemple sur Internet), qui assurent à ceux qui les occupent une influence démesurée sur l'ensemble. Une stratégie autonome, qui entend préserver l'autonomie populaire, ne peut pas ignorer leur existence de même que les larges possibilités de manipulation que la structure en réseau offre. Il sera par conséquent nécessaire de superposer aux réseaux des institutions avec un pouvoir suffisant pour les contrôler, des institutions qui ne naissent pas spontanément, mais qui sont toujours le produit d'une intervention « intelligente ».

Ainsi, dans les expériences historiques de construction d'institutions révolutionnaires, de même que dans celles plus récentes de réseaux, il apparaît toujours la nécessité d'un certain niveau de commandement et, simultanément, des institutions qui empêchent ce commandement de devenir une nouvelle forme d'oppression. Or, le problème du commandement est fortement marqué par ses méthodes et son histoire. Le pouvoir populaire ne peut ignorer le dilemme classique de tout pouvoir révolutionnaire, être condamné à répéter l'histoire de la domination s'il emploie, pour la transformation sociale, les méthodes de la domination. Il s'agit donc, pour lui, de concevoir un commandement qui soit tout à fait autre et étranger à celui de l'ordre existant, et non sa répétition. Pour construire un tel commandement, il faut, selon Mazzeo, parier sur la rupture :

Nous pensons que le recours à ce type de pouvoir (celui du système de domination) doit être limité à ses aspects formels. Pour l'essentiel il faut parier sur la rupture : le commandement doit être légitime (sur le principe de commander en obéissant), subordonné à une communauté consensuelle et critique et, en tout état de cause, transitoire. Le commandement doit être conçu fondamentalement comme une direction décentralisée (des commandements multiples qui peuvent être articulés dans certaines circonstances), comme une tâche non externe au sujet collectif de la transformation et comme une fonction non différenciée. Il ne doit pas être vu comme une fonction spécialisée qui serait exercée par ceux qui détiennent un supposé savoir révolutionnaire¹⁸⁰.

Néanmoins, à côté de cette position, plutôt réservée sur la forme de commandement, d'autres auteurs du pouvoir populaire envisagent sans complexe sa nécessité et même l'exigence d'un certain niveau d'imposition. On trouve ce genre de positions, en général, parmi les auteurs de la théologie de la libération, mais nous préférons nous référer à celle de Omar Acha qui en parlant du commandement s'en prend violemment à ce qu'il appelle l'immanentisme de l'organisation populaire :

En ces temps de désenchantement, il existe une conviction étendue sur les vertus de l'immanence : on ne doit rien imposer de l'extérieur aux mouvements populaires, à la démocratie de base. Les sujets sont capables de créer leur propre définition à travers l'exercice de leur puissance émancipatrice. Il y a dans cette croyance beaucoup d'idéalisme universitaire autocentré et des définitions dogmatiques. Il n'existe pas quelque chose comme l'expression authentique, sans médiation, d'un sujet souverain. Cela est un rêve philosophique. La politique apparaît chaque fois que ce rêve est déçu¹⁸¹.

On perçoit, dans ces deux citations de Mazzeo et d'Acha, la tension qui marque en permanence le pouvoir populaire, une tension à notre avis impossible à éliminer, entre la nécessaire autonomie du peuple pour décider de son destin et la tout aussi nécessaire accumulation de pouvoir (la politique) requis pour envisager sérieusement la lutte pour l'hégémonie, le contrôle de l'appareil d'État et la réforme intellectuelle et morale que proposait Gramsci.

¹⁸⁰ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Page 54.

¹⁸¹ Omar Acha, "Poder popular y socialismo desde abajo," in *Reflexiones sobre el poder popular.*, Colección Alfredo Maneiro (Caracas: El Colectivo. Fundación Editorial el perro y la rana., 2007). Page 33.

Historiquement cette tension n'est pas nouvelle. Par exemple, dans le cas du mouvement ouvrier, il y a eu, on a pu le constater, une opposition persistante entre la recherche d'une construction autonome du pouvoir ouvrier et la perspective du socialisme incarnée dans le parti. Pour cette dernière perspective, une certaine dose de manipulation ou d'illustration apparaissait comme nécessaire pour imposer des changements, théoriquement destinés à bénéficier à la classe ouvrière et à l'ensemble de la société. L'autre tendance, par contre, faisait du peuple et de la classe ouvrière la source du pouvoir social et de la légitimité de tout pouvoir. Cette autre voie, socialiste et démocratique, exigeait toujours une organisation de base, plébéienne, capable de neutraliser la bureaucratie et de garantir les procédures démocratiques et la vocation participative du peuple travailleur. C'est Rosa Luxembourg et la démocratie des conseils qui représentent le mieux cette tradition du socialisme d'en bas, une tradition revendiquée aujourd'hui par un pouvoir populaire, qui se propose à son tour de la mener encore plus loin.

En effet, le pouvoir populaire ne nie pas la nécessité d'un certain commandement, mais il considère qu'on doit respecter le pouvoir exercé par le peuple, en fonctionnant sur le principe, popularisé par les zapatistes, de « commander en obéissant », un principe qui ne peut pas cacher son origine chrétienne. Il n'est pas étonnant par conséquent que la théologie de la libération défende le même principe, qu'elle appelle la loi du service, un commandement dont le but n'est pas d'obtenir l'obéissance, mais de faire respecter la parole de l'opprimé et concrétiser son utopie, un pouvoir, en somme, qui ne trouve pas, en soi-même, sa propre finalité (comme le pouvoir fétichisé que critique Dussel). Pour la théologie de la libération, celui qui est élu pour exercer le commandement ne doit pas le faire en son nom propre, mais comme représentant de la communauté et en vue des exigences, revendications et besoins de la communauté dont il doit toujours être à l'écoute, ce qui est aussi la vieille idée du prince chrétien. C'est cela la position d'obéissance du commandement dont il est difficile de contester la pertinence.

Mais, si le principe du « commander en obéissant » est accepté de façon unanime par les défenseurs du pouvoir populaire, les avis diffèrent quant à la nécessité d'une organisation permanente et centralisée de ce pouvoir. Certains mouvements, inspirés par la théologie de la libération, comme le MST brésilien, ont effectivement des structures permanentes d'organisation et de commandement. À l'opposé, certains auteurs comme

Mazzeo considèrent, on l'a vu, que la centralisation permanente n'est pas nécessaire. On peut avoir d'autres solutions comme le propre réseau qui, dans des circonstances déterminées, peut agir de façon centralisée et imposer ses décisions collectives en articulant et concentrant ses efforts dans certains de ses nœuds. En tout cas, quelle que soit la forme qu'il adopte, réseau ou centralisation transitoire, le pouvoir populaire prétend que, s'agissant du pouvoir politique, d'autres structures de commandement sont possibles, un commandement horizontal, démocratique et hétérarchique, qu'il faut construire. Cette construction suppose surtout que cette institutionnalisation différente doit aussi préfigurer la société à venir. La lutte contre la domination, pour la détruire ou la déstructurer (et non pas la tempérer), exige toujours une « autorité ».

Le pouvoir populaire en Amérique latine. Réalité et réalisations.

Nos développements précédents nous ont permis de constater que le pouvoir populaire ne se propose pas d'édifier à son sujet une quelconque « théorie » unifiée. Nous pouvons ajouter qu'il se prétend, moins encore, une nouvelle recette pour la transformation de la société, qui soit valable en tout temps, lieux et circonstances. Les constructions des organisations de base du pouvoir populaire sont essentiellement le produit des multiples expériences de lutte, un peu partout en Amérique latine, et des théorisations correspondantes. Les idées et les constructions concrètes du pouvoir populaire portent, par conséquent, les traces des pratiques qui les ont engendrées, même s'il existe un accord assez général sur l'ensemble des notions que nous venons d'évoquer. Aucun des mouvements concrets se réclamant du pouvoir populaire ne considère, néanmoins, ces idées générales comme un dogme, ce qui serait d'ailleurs parfaitement contradictoire avec sa démarche. D'ailleurs, ils ne s'interdisent pas de les adapter aux conditions concrètes des sociétés dans lesquelles ils essayent de les appliquer, ce qui fait qu'on trouve parfois, dans les expériences de pouvoir populaire, des aspects déconcertants. On verra par exemple que, dans certains cas, ce qui pourrait être supposé comme un principe n'est pas appliqué rigoureusement, par des mouvements qui pour autant s'en réclament.

Il est bien entendu impossible d'analyser en détail ces différentes expériences et leurs interprétations respectives. Nous nous limiterons donc ici à un rapide survol des

mouvements politiques les plus significatifs de ce courant, et nous nous attacherons particulièrement à signaler les particularités qui les distinguent des notions très générales du pouvoir populaire, que nous venons de développer.

Les processus les plus avancés parmi ceux qui adhèrent spécifiquement à l'idée de construction d'un pouvoir populaire sont sans doute ceux du Venezuela et de la Bolivie, des pays où la construction et la reconnaissance d'organismes de pouvoir populaire font partie de la politique de l'État. Mais, on trouve partout en Amérique latine d'importants mouvements sociaux qui s'en réclament : le mouvement indigène en Équateur, le mouvement zapatiste au Chiapas, le mouvement de Sans Terre au Brésil, le mouvement à l'origine de la commune d'Oaxaca, des mouvements divers en Amérique centrale, héritiers de la révolution nicaraguayenne et, bien entendue, les mouvements piqueteros argentins, en particulier ceux regroupés dans le Frente Populaire Dario Santillan (FPDS).

Logiquement, les caractéristiques spécifiques des sociétés dans lesquelles ils se développent influent sur leur organisation et leurs objectifs. Ainsi l'expérience vénézuélienne, sans doute la plus développée au niveau de l'institutionnalisation des organes du pouvoir populaire, porte les traces du fait que la révolution bolivarienne détient, depuis une longue période, le contrôle du pouvoir d'État, un contrôle qu'elle a pu maintenir grâce à la fidélité des forces armées et au prestige de son dirigeant. L'expérience vénézuélienne est ainsi la seule tentative, jusqu'au présent, de construction d'un pouvoir populaire à partir des initiatives qui ne viennent pas de leur base sociale, mais d'un groupe politique et surtout d'un leader, qui disposent du contrôle de l'État.

Les organisations populaires comme les coopératives, les syndicats, les organisations des travailleurs, le mouvement étudiant, le mouvement ou les organisations non gouvernementales (O.N.G.) existent depuis longtemps au Venezuela, mais c'est dans la dernière décennie, avec le mouvement de la révolution bolivarienne, que s'est produite une véritable explosion dans l'organisation et l'articulation des communautés. Ce foisonnement est le résultat d'une politique volontariste, d'institutionnalisation, ou dans certains cas de création, de différentes organisations populaires, en particulier territoriales, pour qu'elles deviennent les véritables instruments du pouvoir populaire.

La révolution bolivarienne croit à cette stratégie et donne par conséquent une aide décisive à la consolidation des groupes organisés avec une base territoriale, les incluant dans l'ordre juridique national. Elle cherche aussi à intégrer les principales forces sociales existantes, dans de nouveaux organes de pouvoir populaire, les conseils communaux. « Le but recherché étant de structurer la population dans des organisations autonomes, capables de s'autogérer de façon démocratique et de gérer une partie importante de ressources locales. En même temps, on dote ces organisations de capacités techniques et juridiques pour contrôler l'action des organismes gouvernementaux »¹⁸².

Malgré les difficultés qu'il rencontre, le processus de développement de ces conseils communaux est, au Venezuela, en pleine évolution. Ces organisations de base territoriales décident de tous les aspects qui touchent la vie de la commune (comprenant de 200 à 400 familles en zone urbaine), des limites de celles-ci, ainsi que des différentes activités sectorielles qui peuvent être créées, santé, logement, eau potable, terrain urbain, radios communautaires, culture, etc.. Leur organe supérieur de décision est l'assemblée de voisins, composée par tous les membres de la commune, mais ils ont aussi un exécutif, élu pour deux ans par l'assemblée et révocable, qui s'occupe de la gestion financière et du contrôle social. Les responsables de la gestion financière administrent la Banque Communale, qui octroie des crédits aux membres de la communauté en fonction des priorités qu'elle-même décide. Finalement, sur le problème délicat de l'autonomie financière, les Conseils Communaux reçoivent des ressources de l'État par transfert direct, ceux provenant de l'administration des services publics qui lui sont confiés par l'État et des ressources générées par leurs activités propres.

Ainsi, l'originalité du projet bolivarien est l'idée volontariste que le peuple peut acquérir l'expérience de l'exercice du pouvoir par la participation dans ces organisations spécifiques, les conseils communaux, où s'exerce une démocratie protagonique. Bien entendu, les multiples expressions autonomes, existantes, du mouvement populaire peuvent aussi s'intégrer à ces conseils. Les principales difficultés que rencontre cette expérience viennent du caractère inédit, de l'objectif que le mouvement bolivarien prétend

¹⁸² Massimo Modonesi, *Una Década En Movimiento. Luchas Populares En América Latina En El Amanecer Del Siglo XXI.*, ed. Marco Antonio Ponce, Colección Perspectivas (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2011).

assigner aux Conseils Communaux, celui de la construction d'un État Communal capable de se substituer à l'État bourgeois et de vaincre la bureaucratie et la corruption.

La réussite de ce projet suppose deux conditions, d'une part un véritable transfert des facultés de l'État vers des organismes du pouvoir communal et, d'autre part la mobilisation populaire pour faire vivre ces organismes. Si la première condition semble être plus facile à remplir, à partir d'une réforme constitutionnelle qui le prévoit expressément, la deuxième continue à poser des problèmes redoutables.

Pour la révolution bolivarienne, il est néanmoins possible, en réformant de façon progressive le fonctionnement et l'organisation des institutions étatiques, de créer les conditions pour que ce processus d'appropriation par les forces populaires de leur propre destin puisse se développer. Or, en général le pouvoir populaire considère qu'un projet révolutionnaire, porteur d'un projet socialiste, ne peut pas se construire « d'en haut », mais dans l'expérience même du pouvoir exercé « d'en bas ». Le processus vénézuélien semble donc échapper à la règle, ce qui n'empêche que la révolution bolivarienne soit considérée, par les auteurs du pouvoir populaire, comme une expérience intéressante et originale, même si difficilement reproductible.

La particularité du pouvoir populaire en Bolivie est, pour sa part, qu'il n'a pas été nécessaire, dans ce pays, de construire, dans les processus révolutionnaires, la totalité des nouvelles organisations de base. Ces organisations de base territoriales existaient déjà partiellement. Certaines d'entre elles, les plus anciennes, comme les communautés indigènes, subsistaient depuis bien avant la colonisation. Néanmoins, pour ces communautés, l'année 2000 est la date fondamentale. Elle marque le début de la mobilisation sociopolitique de l'ensemble des mouvements sociaux boliviens, particulièrement indigènes. À ce moment, apparaissent de nouvelles structures, de type territorial ou non territorial, qui s'appliquent à défendre les ressources de leur espace, telles que la terre où l'eau. Simultanément, dans le monde du travail, l'activité syndicale ou simplement amicale a créé des réseaux de mobilisation collective capables de mettre sur pied des actions et parfois de nouveaux organes d'articulation autant des mouvements existants que des nouveaux mouvements sociaux. On trouve parmi ces réseaux : la « Coordinadora del Agua y la Vida » (Coordination de l'eau et de la vie), les « Sin Tierra »

(Sans Terre), le « Consejo nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (ConaMaQ) (Conseil national des communautés indigènes) », agissant de concert avec d'anciennes organisations telles que la « Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CsutCb) » (Confédération syndicale unique des travailleurs paysans de Bolivie), la « Confederación de Colonizadores » (Confédération des colonisateurs), les organisations paysannes des producteurs de coca « Cocaleros », la « Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CpEsC) » (Coordinatrice des peuples ethniques de Santa Cruz) ou les « Juntas de Vecinos » (Assemblées de voisins).

L'importance historique de ces nouvelles organisations sociales réside dans la capacité qu'elles ont montrée de reconstruire le tissu social et leur autonomie face à l'État, en même temps qu'elles redéfinissaient radicalement ce qu'on entend par action politique et démocratie. Du point de vue de l'organisation, ces mouvements sociaux ont créé des mécanismes de participation, flexibles, essentiellement territoriaux, et parfaitement adaptés à la nature hybride et en pleine transformation des classes sociales et des identités en Bolivie. À la différence de l'ancien mouvement ouvrier construit autour des centres de travail, le noyau organisé de ces nouveaux mouvements est la communauté indigène/paysanne/rurale ou la communauté des voisins dans les zones urbaines, autour desquelles se regroupent les syndicats de travailleurs, les corporations des petits entrepreneurs, les associations des étudiants, etc. La communauté indigène urbaine et rurale est la colonne vertébrale des autres groupes sociaux et son action est, comme le dit Garcia Linera, « plus qu'un mouvement social un mouvement sociétal »¹⁸³.

En effet, les mouvements indigènes actuels en Bolivie ne sont plus des mouvements de protestation, mais de véritables structures sociopolitiques. Les cibles de leurs actions sont nettement politiques, en premier lieu l'État, mais aussi le système d'institutions supra-étatiques qui définit souvent les politiques publiques (FMI, Banque Mondiale, investisseurs étrangers). Les mouvements indigènes et populaires ont ainsi défini, au début du XXI^e siècle, une véritable stratégie de pouvoir, dont l'idéologie, l'indigénisme, apparaît à ce moment comme une conception du monde proto hégémonique qui veut disputer la direction culturelle et politique de la société. « Cette nouvelle conception émancipatrice du monde

¹⁸³ Álvaro García Linera, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (Bogotá; Colombia.: Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 2009), <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/linera/linera.pdf>. Pages 460-461.

d'origine indigène est devenue en Bolivie tellement importante qu'on peut dire, aujourd'hui, qu'elle constitue le noyau de la pensée de la "nouvelle gauche" au pouvoir »¹⁸⁴.

On reconnaît, dans cette expérience bolivienne, malgré certaines particularités, les axes stratégiques du pouvoir populaire. Face à l'importance des organisations sociales indigènes, les partis et les instruments politiques apparaissent comme de simples coalitions, négociées entre les syndicats paysans ou urbains populaires, qui ne se constituent que pour obtenir une représentation parlementaire. Le mouvement populaire, en Bolivie, a abandonné la triade traditionnelle, animatrice des luttes politiques, syndicats, masses et parti, et l'a remplacé par un « parti » qui n'est que le prolongement parlementaire des syndicats indigènes et paysans¹⁸⁵. C'est dans le cadre de cette stratégie que s'inscrit le MAS, organisation politique créée (ou plutôt investie) ad hoc pour disputer la conduite de l'État aux classes dominantes. La victoire de ce parti politique a permis d'imposer la reconnaissance constitutionnelle des communautés indigènes dans le cadre d'un État multinational, ainsi que l'élection d'un président, issu de ses rangs, qui répond fondamentalement à ces organisations indigènes et populaires.

Une situation similaire a été vécue en Équateur où, dans un premier temps la même stratégie de mobilisations disruptives, couplées avec la participation politique ont amené le mouvement indigène regroupé dans la « Confederacion de nacionalidades indigenas del Ecuador » (CONAIE) au gouvernement. Or, par la suite, le candidat de l'organisation, empêtré dans une profonde crise politique, a été obligé de démissionner. Il fut remplacé par un nouveau leader politique porteur, lui aussi, d'un projet de transformation sociale. Ce leader, le président Rafael Correa, même s'il a repris en lignes générales le programme de la CONAIE, n'a pas incorporé la plupart des organisations indigènes au bloc politique qui propulse aujourd'hui le processus de changement en Équateur¹⁸⁶. La construction concrète du pouvoir populaire en Équateur se rapproche ainsi, plutôt des expériences vénézuéliennes, de construction d'un pouvoir populaire d'en haut, que de celle bolivienne, ce qui pose des questions sur son avenir, trop lié, comme au Venezuela, avec son leader.

¹⁸⁴ Ibid. Page 495.

¹⁸⁵ Ibid. Page 499.

¹⁸⁶ Modonesi, *Una Década En Movimiento. Luchas Populares En América Latina En El Amanecer Del Siglo XXI*.

Un cas particulier où, au moins formellement, existent des organismes de pouvoir populaire institutionnalisés est celui de Cuba, particulier par l'ancienneté du processus révolutionnaire cubain et aussi par celle de ses institutions de pouvoir populaire. Cuba a joué, on l'a vu, un rôle important non seulement pour son rayonnement politique indiscutable, mais aussi, au niveau théorique, dans l'élaboration d'une nouvelle conception de la transformation révolutionnaire. Elle collabore aussi actuellement, de différentes façons, avec le projet de la révolution bolivarienne. Par contre Cuba a toujours évité soigneusement de proposer son modèle de pouvoir populaire.

Il est facile de comprendre, à ce sujet, que ce que Cuba entend par pouvoir populaire est profondément marqué aussi par les circonstances de son histoire. Ces circonstances ont fait que le pouvoir populaire à Cuba, outre sa construction « d'en haut », a toujours été limité par deux phénomènes spécifiques de la situation cubaine : sa condition de pays assiégé par l'impérialisme et obligé de ce fait à militariser sa société, et sa persistance à maintenir un régime de parti unique de gouvernement. Ces deux phénomènes ont forcément limité les possibilités d'existence de formes de pouvoir populaire tel qu'on l'entende ailleurs en Amérique latine. Comme l'affirme Helio Gallardo avec lucidité :

Politique et culturellement, Cuba a développé une expérience de « socialisme carentiel », inévitablement autoritaire et sélectivement répressive, parce qu'elle a toujours été la cible des conspirations et des guerres. Les sociétés auxquelles leurs ennemis souhaitent la pire des destinées et subissent la guerre, ne font pas ce qu'elles veulent, mais ce qu'elles peuvent pour survivre. En survivant, avec ses pénuries et ses réussites, Cuba a fait beaucoup pour toutes les gauches latino-américaines¹⁸⁷.

D'autre part, une déjà vieille et vieillissante économie socialiste, venue du socialisme réel, pose au gouvernement cubain le problème politique et économique d'une réforme profonde du système existant, un problème d'une tout autre nature que ceux du développement des organisations populaires.

Mis à part ces expériences, les plus avancées en matière d'institutionnalisation et de reconnaissance, on trouve partout en Amérique latine, on l'a dit, des mouvements qui se

¹⁸⁷ Helio Gallardo, "El lugar de la izquierda en América Latina" (Pensar América Latina - Siglo XX, 2005), http://www.heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&view=article&id=26%3Asiglo-xxi-el-lugar-de-la-izquierda-en-america-latina&catid=9&Itemid=104.

réclament du pouvoir populaire. Une expérience, sans doute la plus importante après l'expérience piquetera de 2001, est celle de la commune d'Oaxaca, au Mexique, en 2006. Ce mouvement a éclaté suite à une grève de maîtres d'école, organisés par un syndicat puissant et durement réprimé par le gouverneur de l'État. En réponse à la répression, plus de 360 organisations différentes, d'indigènes, de femmes, d'écologistes, de petits commerçants et même d'universitaires, ont créé une espèce de parlement populaire, connue par ses sigles APPO (Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca). Le mouvement, qui s'est prolongé pendant plus de trois mois, est devenu le véritable gouvernement de la ville d'Oaxaca et des municipalités environnantes. Il réclamait ouvertement la constitution d'un pouvoir populaire comme l'exprime clairement son manifeste :

Lors des moments de crise profonde du vieux régime apparaissent les nouvelles institutions, construites par le peuple dans le processus de résistance. Elles naissent sous des formes distinctes d'organisation et de gouvernement indépendant du peuple, formes qui sont la préfiguration du Nouveau Pouvoir Populaire et la garantie de l'érosion et la destruction du pouvoir des riches.

(...) Le pouvoir populaire, est constitué par toutes les instances de pouvoir du peuple qui préfigurent la structure du nouvel État et permettent d'organiser, de diriger et de définir la direction de tout le processus de changement profond d'en bas, conformément au nouveau projet de la société qu'on veut construire. Ces instances sont les formes embryonnaires de représentation et de participation démocratique du peuple dans l'exercice du pouvoir. Le pouvoir populaire signifie : poser de nouvelles valeurs de solidarité, liberté et égalité au sein des organisations du peuple ; développer des méthodes démocratiques de représentation et d'exercice de l'autorité au sein du peuple ; construire de nouvelles institutions politiques et judiciaires, formuler des lois populaires qui permettent d'exercer le contrôle social sur le territoire, la production, la distribution et la consommation ; développer l'organisation et la conscience des différents secteurs populaires pour qu'ils puissent rompre effectivement avec la domination du capital en dépassant le cadre étroit de la légalité institutionnelle et imposer, dans la lutte, leurs propres temps et rythmes jusqu'à façonner une force sociale anticapitaliste inclinée vers la transformation totale de la société¹⁸⁸.

¹⁸⁸ CODEP APPO Regeneración Magisterial, "Poder Popular," consulté 24 septembre 2013, <http://codepappo.wordpress.com/poder-popular/>.

Cette caractérisation du pouvoir populaire de la commune d'Oaxaca, décidément politique et orienté vers la construction d'un pouvoir antagonique au pouvoir du capital, peut être retrouvée aussi dans la plupart des mouvements sociaux en Amérique centrale, en particulier ceux influencés par la théologie de la libération comme ce fut le cas de la révolution nicaraguayenne.

Un exemple, parmi d'autres, est le document élaboré lors des rencontres pour l'éducation populaire organisées, en 2011, par la Red Alforja¹⁸⁹, une organisation qui regroupe de nombreuses organisations d'éducation populaire en Amérique centrale, et à laquelle participent de nombreux mouvements sociaux de la région. Dans ce document, les participants affirment que :

(...) le pouvoir est la capacité que nous avons d'intervenir sur la réalité et de la transformer conformément à nos intérêts. Pouvoir prendre des décisions est une affirmation d'identité et d'auto estime. Au contraire, quand nous sommes impuissants nous perdons espoir et nous nous anéantissons. (...) Le pouvoir naît dans les rapports sociaux et il est présent dans la reproduction des sujets sociaux, dans le public et dans le privé. Ainsi toutes les pratiques sociales et culturelles sont des espaces du pouvoir : le travail, les activités reproductives, la connaissance, la sexualité, les émotions, les qualités, les biens et les propriétés, le corps et la subjectivité, les êtres humains mêmes et leurs créations. Les hommes sont puissants quand ils disposent des éléments de pouvoir, du fait de leur classe, de leur genre de leur richesse économique, sociale ou culturelle, de leur nationalité, de leur sexe, race, âge, etc.. Le pouvoir, en tant qu'auto affirmation des individus et des classes sociales, doit être défini de façon positive, il ne signifie pas l'oppression de quiconque. *C'est le genre de pouvoir auquel doivent aspirer les classes opprimées.* Ainsi, le défi permanent sera pour elles de coordonner sans autoritarisme, de conduire sans manipulation, de diriger en partageant le pouvoir en vue de la réussite collective au-delà des vanités et fantaisies individuelles¹⁹⁰.

Mais aussi, les participants n'ignorent que ce pouvoir que construisent les classes populaires doit être utilisé dans la lutte politique à laquelle elles doivent participer.

¹⁸⁹ Encuentro de Educación Popular 2011, "Como abordamos y releemos el poder desde los procesos de formación política" (Red Mesoamericana de educación popular, 2011), <http://www.redalforja.net/index.php/educacion-popular/234-encuentro-educadores-as-populares-honduras-2011>.

¹⁹⁰ Ibid.

Aujourd'hui, l'État est toujours la propriété privée de la classe dominante. Néanmoins, la lutte populaire a compris que l'espace public peut-être un espace de lutte contre l'oppression quand on dispose d'un projet clair et on peut garantir le caractère indépendant des mouvements populaires. La résistance populaire peut occuper des espaces dans les institutions pour autant qu'elle ne perde pas de vue la nécessaire rupture.

(...) La destruction du pouvoir bourgeois et le contrôle de l'appareil d'État ainsi que la victoire du pouvoir populaire est un chemin long et difficile. Cette transformation radicale ne se limite pas aux moments décisifs de la lutte populaire, mais passe par l'élaboration d'un projet, une stratégie de lutte et des outils pour la conquête du pouvoir.

(...) L'exercice de l'auto organisation, la solution des problèmes quotidiens, le processus de formation des militants, aident à développer des exemples pédagogiques et les expériences concrètes de démocratie. Il y a un rapport étroit entre la conquête du pouvoir d'État et la construction quotidienne du pouvoir populaire, quand l'objectif est de sortir de la domination du capital, de promouvoir la participation démocratique et la souveraineté populaire. Mais, on ne doit pas perdre de vue la centralité du pouvoir concentré dans l'État et la nécessité d'un instrument politique pour conduire le processus de prise du pouvoir¹⁹¹.

Pour sa part, en Amérique du Sud, il existe, dans tous les pays de la région, des mouvements qui se réclament des idées du pouvoir populaire. Mais celui, sans doute, qui a le plus élaboré les principales idées de cette nouvelle stratégie est le Frente Popular Dario Santillan (FPDS). Sa principale base sociale est le mouvement *piquetero* de travailleurs sans emploi, mais il inclut d'autres organisations sociales qui ont participé à sa construction à partir des coïncidences sur des positions anti-impérialistes, anticapitalistes et sur l'objectif de construction d'un pouvoir populaire.

Profondément marqué par les expériences de lutte lors de la crise de 2001/2002 en Argentine, le FPDS considère que le sujet de la transformation sociale nécessaire doit comprendre toutes les victimes directes ou indirectes du capitalisme. Ces victimes deviennent des sujets actifs d'un nouveau pouvoir quand elles sont protagonistes du changement révolutionnaire. Le FPDS appelle, indistinctement cet ensemble de sujets, les opprimés, le peuple travailleur, ou ceux « d'en bas ».

¹⁹¹ Ibid.

Il s'agit donc d'un mouvement comprenant de multiples secteurs sociaux qui, partant des organisations territoriales essentiellement urbaines, réunissent aussi les organisations des étudiants, syndicales, des écologistes, de résistance culturelle, de peuples indigènes, de paysans, de jeunes, de femmes et d'intellectuels, sa composition lui permettant d'avoir, sur chaque terrain de lutte, des lignes d'action spécifiques.

Le FPDS se définit lui-même comme un mouvement sociopolitique. Il considère que toutes les luttes présentent ce caractère. Il refuse de distinguer les luttes revendicatives de celles politiques considérant qu'autant les unes que les autres servent à générer une conscience de classe. Il revendique aussi son caractère autonome par rapport à l'État, aux partis politiques, aux églises, aux organisations non gouvernementales, et même vis-à-vis des centrales syndicales. Pour le FPDS la politique se génère et se définit exclusivement dans les assemblées des mouvements populaires de base, dont la vocation première est la promotion de l'autonomie politique et organisationnelle des travailleurs. Si le FPDS comprend le changement social comme une pratique qui doit être promue quotidiennement, à travers des constructions politiques et sociales qui préfigurent la nouvelle société, il vise aussi un objectif à plus long terme qu'il appelle l'écosocialisme, une société sans exploitation et respectueuse de la nature. Mais il s'agit « d'un objectif à long terme dont le contenu concret devra être défini par le peuple lui-même »¹⁹².

En même temps, comprenant que la fragmentation du champ populaire est la principale source de sa faiblesse, le FPDS impulse toutes les instances possibles d'unification, autant sur le plan national que sur le plan international, associé, à ce niveau, avec des mouvements comme le MST brésilien ou le FNCEZ¹⁹³ du Venezuela.

À partir de cette rapide description, on peut deviner sans problème d'où viennent les particularités du FPDS. Elles se trouvent dans les caractéristiques sociologiques de l'Argentine, c'est-à-dire un pays essentiellement urbain, avec une métropole géante et une classe ouvrière ancienne qui, pour des raisons historiques, possède la plus longue expérience

¹⁹² Frente Popular Darío Santillán, « ¿Que es el Frente Popular Darío Santillán?, » 2010, http://www.frentedariosantillan.org/fpds/index.php?option=com_content&view=article&id=86&Itemid=4.

¹⁹³ Né au début des années 2000, le « Frente Nacional Campesino Ezequiel Zamora (FNCEZ) » est un des mouvements sociaux le plus intéressant du Venezuela. Autonome, mais loyal envers le président Chavez, il essaye de construire « d'en bas » le socialisme du XXI^e siècle. Il fait partie de « Via campesina » et propose que la politique soit définie à partir des discussions en assemblées.

de lutte en Amérique latine. De même, l'absence de communautés indigènes et paysannes importantes (même si elles existent), contrairement au reste de l'Amérique latine, pose au pouvoir populaire en Argentine, avec une acuité qui est moins évidente ailleurs, le problème de la définition et la construction du sujet révolutionnaire. Ce sujet, contrairement aux pays des Andes, ne peut être la population indigène ni un mouvement ouvrier sérieusement atteint par les politiques néolibérales et profondément divisé par les politiques populistes. Plus que nulle part ailleurs, en Argentine l'unification de multiples organisations sociales semble être le seul chemin possible pour la construction d'un tel sujet.

Par conséquent, il n'est pas étonnant que ce soit parmi des auteurs argentins qu'on trouve le plus d'analyses et d'idées autour de la question du sujet historique et révolutionnaire. Le thème du sujet révolutionnaire vient ainsi constituer, avec l'hégémonie et le pouvoir d'État, un des points névralgiques de la stratégie politique du pouvoir populaire, objet de notre travail.

Il existe encore, en Amérique latine, des expériences de lutte très importantes et de mouvements sociaux massifs que, néanmoins, on ne peut pas assimiler strictement au courant du pouvoir populaire. L'un d'entre eux, que nous avons déjà évoqué, est le mouvement brésilien de « Sans terre », sans doute le mouvement paysan le plus puissant du continent et aussi le plus combatif. Héritier d'une longue tradition de lutte pour la terre de paysans brésiliens, dans un pays où le latifundium agraire est la forme normale de la propriété, il impulse, depuis sa création, une lutte sans relâche pour la récupération de la terre par ceux qui la travaillent, avec des méthodes d'action directe, d'occupation des propriétés improductives. Même si le MST déclare vouloir construire le socialisme, il est obligé en permanence de négocier avec le système politique existant pour continuer son expansion basée sur l'expropriation des terres improductives.

Ainsi, malgré ses tentatives de construire, avec d'autres mouvements sociaux, nombreux et puissants au Brésil, un instrument politique autonome (dont peut-être le plus proche du pouvoir populaire est celui de *Consulta Popular*)¹⁹⁴, le MST reste relativement isolé politiquement. La gauche et le mouvement populaire brésilien ne se sont pas encore remis de l'échec de leur première tentative de construction d'un organisme politique

¹⁹⁴ Osvaldo León, "Sin prisa, pero sin pausa. El movimiento de la Consulta Popular en Brasil" (ALAI, América Latina en Movimiento No. 317, July 25, 2000), <http://alainet.org/active/875&lang=es>.

populaire, le Parti des travailleurs, devenu, au fil de son évolution, un parti « progressiste » de gouvernement comme tant d'autres en Amérique latine. Ce n'est qu'aujourd'hui, dans l'année du mondial de football brésilien, qu'on assiste peut-être à la renaissance d'un mouvement populaire autonome au Brésil et à sa montée en puissance.

L'autre cas, encore plus complexe, est sans doute celui de l'armée zapatiste de libération nationale (EZLN) du Chiapas, un mouvement plus adulé que vraiment connu. On a surtout retenu de ses presque 20 ans d'activité sociopolitique son mot d'ordre-choc, « changer le monde sans prendre le pouvoir ». Or, le EZLN n'est pas l'auteur de cette consigne, apparue bien avant le mouvement zapatiste, dans les années 60, parmi les syndicats de chemin de fer et les enseignants en lutte. Elle correspond, encore une fois, aux caractéristiques particulières du Mexique, où le pouvoir de l'État prend ses racines dans la révolution de 1910 et la création du PRI (Parti révolutionnaire institutionnel). Ce pouvoir, détenu par le Parti révolutionnaire, a intégré de façon corporative les organisations ouvrières, paysannes et populaires à la structure de contrôle du parti d'État, ce qui explique la centralité acquise par l'État dans la construction du social et de la culture politique. C'est en réaction à cette situation, que l'affirmation de l'autonomie des organisations populaires par rapport à l'État et aux partis politiques, prend une importance particulière. En effet, au Mexique, toutes les tentatives de participation populaire dans les processus politiques ont été récupérées par le pouvoir ou ont conduit, inmanquablement, à la destruction des organisations populaires. On comprend dans ces conditions l'importance pour elles d'affirmer et de défendre leur autonomie et leur éloignement de l'État.

D'ailleurs, on ne peut pas soutenir sérieusement que le mouvement zapatiste puisse croire que cette transformation sociale est possible sans participation dans la lutte politique. L'intention de la Sixième déclaration de la forêt Lacandone est, à ce sujet, claire. Il ne s'agit pas de s'éloigner de la politique et donc de tout pouvoir, mais de faire une autre politique, « l'autre campagne ».

Et peut-être que nous allons trouver un accord nous tous qui sommes simples et modestes et, ensemble, nous organiser dans tout le pays et faire concorder nos luttes qui sont isolées pour le moment, éloignées les unes des autres, et trouver une sorte programme

qui comporte ce que nous voulons tous, et un plan disant comment nous allons faire pour que ce programme, qui s'appelle « programme national de lutte », se réalise¹⁹⁵.

Ce projet n'est pas autre chose que la tentative d'articuler et compléter, à partir de la résistance et de la construction d'alternatives, les multiples projets concrets qui, au Mexique, dans chaque situation et dans chaque mouvement social, s'opposent aux relations de domination existantes. C'est le cas qu'on a analysé de la commune d'Oaxaca.

Mazzeo a donc raison d'affirmer que le FPDS et le EZLN sont similaires parce que :

(...) ils partagent le même idéal universel d'avance vers l'homogénéisation des expressions de résistance, sans institutions totalitaires ni dirigistes. Cette position est le noyau de leur convergence par rapport aux idées de peuple, de nation, de sujet, d'autonomie et de pouvoir populaire. Cette réunion dans l'universel (et non dans une universalisation des particuliers ou un universalisme abstrait) est possible parce que, dans les deux cas, on part d'une praxis et d'une géopolitique située, enracinée dans l'histoire et engagée dans la libération concrète des peuples¹⁹⁶.

Ainsi, comme on peut le constater, on ne peut pas parler, dans la réalité latino-américaine, de LA création du pouvoir populaire comme point de départ d'une nouvelle construction politique, mais de diverses pratiques, parfois contradictoires, basées sur une expérimentation constante et renouvelée, dont l'horizon utopique est l'autonomie intégrale. Mais surtout, on ne doit pas considérer le pouvoir populaire et l'autonomie comme des nouveaux dogmes applicables n'importe où, ou n'importe quand, indépendamment de la situation concrète. L'analyse des expériences concrètes nous montre qu'on doit le comprendre plutôt comme un ensemble de processus sociaux ouverts, complexes et multiples, pariant sur l'émancipation nationale et sociale, mais dont l'issue n'est jamais certaine.

Malgré cette réserve on peut dire que partout en Amérique latine on trouve des mouvements qui, malgré leurs particularités et tensions, ont avancé ces dernières années vers la conformation d'espaces publics non étatiques et ont développé des logiques qui ne

¹⁹⁵ Armée Zapatiste de Libération Nationale. Mexique., "Sixième Déclaration de la Forêt Lacandone," 2006, <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/11/13/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>.

¹⁹⁶ Miguel Mazzeo, "El fracaso del Dr. Frankenstein" (lahaine.org, 22 mars, 2007), <http://www.lahaine.org/index.php?blog=3&p=21324>.

correspondent ni à celle du pouvoir étatique ni à celle mercantile. Ces mouvements, malgré les tentatives de récupération, refusent de devenir, comme cela a été le cas des partis politiques de gauche tel que le PT brésilien, un simple gestionnaire de l'État et un défenseur du marché. Au contraire, ils sont toujours potentiellement, par leurs activités économiques et sociales, la négation des médiations qui organisent la vie en fonction du processus de l'accumulation capitaliste.

Il faut également souligner le caractère toujours pluriel des sujets engagés dans la création de ces espaces en Amérique latine. Ce caractère exige, on le verra, de revoir l'axiome supra historique de la classe ouvrière comme l'acteur privilégié d'une altérité non capitaliste. Les acteurs du pouvoir populaire en Amérique latine représentent, au contraire, un large éventail de mouvements et acteurs de la société civile qui fonctionnent comme catalyseurs de la massification et de l'implantation territoriale des forces populaires. Leur unification ne vient pas, essentiellement, d'une conscience révolutionnaire commune, mais de la complicité engendrée par les affinités pratiques. Le renforcement interne de chacun de ces mouvements et espaces de résistance contribue à la consolidation d'une tendance à l'articulation des luttes, au-delà des temps électoraux, même s'il faut reconnaître que ces articulations ne seront pas complètes ni suffisantes tant qu'on n'atteindra pas, dans la société, une conviction générale sur l'impératif de dépassement du capitalisme comme système économique et social global et donc sur la nécessité de l'engagement politique.

Chapitre 4

Les buts ultimes. Utopie, communisme et politique préfigurative

Or, le but du socialisme est le seul élément décisif distinguant le mouvement socialiste de la démocratie bourgeoise et du radicalisme bourgeois, le seul élément qui, plutôt que de donner au mouvement ouvrier la vaine tâche de replâtrer le régime capitaliste pour le sauver, en fait une lutte de classe contre ce régime, pour l'abolition de ce régime (...).

*Rosa Luxemburg*¹⁹⁷

Le pouvoir populaire est, son nom même l'indique, vertébré par la politique et par la perspective de construction d'un pouvoir du peuple avec vocation hégémonique. Mais, comme le rappelle Rosa Luxemburg, ce qui est décisif ce sont les buts que poursuit ce pouvoir. On ne peut pas argumenter sur l'horizontalité, la démocratie ou le pouvoir obédientiel sans inclure le débat sur l'horizon politique et social du pouvoir dont on parle. À son tour, la définition de ce critère politique, c'est-à-dire du contenu souhaitable du pouvoir populaire, n'est possible sans une idée de la société alternative imaginable à partir de la situation actuelle.

Or, pour le pouvoir populaire, il n'est pas possible de concevoir une société différente par simple extrapolation des tendances de la société capitaliste existante, il faut *imaginer* une autre société. Les sociétés capitalistes ne peuvent faire autre chose que produire et

¹⁹⁷ Rosa Luxemburg, *Réforme sociale ou révolution ?* (MIA, section française, Archive Internet des marxistes, 1898), <http://www.marxists.org/francais/luxembur/livres.htm>. Préface.

reproduire le système du capital. Ce point de départ explique sa revendication du rôle de l'utopie dans la politique, revendication apparemment incongrue, après le déclin de l'idée d'utopie au XIXe siècle. Mais il ne s'agit pas de n'importe quelle utopie. Le pouvoir populaire propose, à partir d'une révision en profondeur, l'idée de communisme comme la destination finale de la transformation sociale. Mais, le pouvoir populaire considère que la tâche de construction d'un monde nouveau, libéré du capitalisme est aussi une tâche du présent. Il prétend que cet horizon idéal doit aussi orienter les constructions concrètes, préfiguratives, d'une nouvelle société.

Nous allons donc aborder, dans ce chapitre, ces trois grands sujets, utopie, communisme et préfiguration qui, en rapport intime entre eux, définissent ensemble un des aspects les plus originaux de la vision de la transformation du pouvoir populaire, l'idée que la nouvelle société doit commencer à être édiflée ici et maintenant. Ces trois aspects marquent aussi sa différence avec toute forme de réformisme ou de révisionnisme.

L'utopie

Le concept d'utopie, si discrédité à la fin du XIXe siècle, est à nouveau revendiqué, par tous les courants de pensée qui, en Amérique latine, ont contribué aux idées du pouvoir populaire. Ces courants expriment tous, de différentes façons, ce qui est l'idée principale de l'utopie concrète de Mannheim ou de Bloch, la conviction que des propositions alternatives à la société existante sont, non seulement pensables, mais nécessaires et réalisables. Le slogan altermondialiste « un autre monde est possible » est l'expression la plus connue de cette idée.

Or, si tous ces courants de pensée parlent d'utopie, il faut, comme le dit Mazzeo : « bien définir de quoi on parle quand on se réfère à l'utopie »¹⁹⁸. En effet, il constate qu'un ensemble, parfois disparate, d'expériences historiques concrètes qualifiées d'utopies, est affilié au pouvoir populaire. Or, s'il existe dans l'histoire des moments de lumière où apparaît une façon de vivre ensemble juste et convenable, il y a aussi des paradis artificiels, des projections mythologiques, des propositions détaillées d'organisations sociales, des états idéaux ou des expériences partielles hypostasiées. L'utopie réunit, sous un seul mot,

¹⁹⁸ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*.

des choses très différentes, la volonté qui désire ou rêve, une tendance ou la réalité d'un processus, un rêve collectif (le mythe de l'âge d'or) ou encore un genre littéraire ou un phénomène social.

Néanmoins, si on examine de plus près l'idée d'utopie que la plupart des courants du pouvoir populaire revendiquent, on constate que, au-delà de leurs différences, tous s'accordent sur les deux propositions classiques de Mannheim pour définir ce que cet auteur appelle un « état d'esprit utopique ».

Un état d'esprit est utopique, quand il est en désaccord avec l'état de réalité dans lequel il se produit. (...) Ces orientations qui dépassent la réalité seront désignées par nous comme utopiques quand, passant à l'action, elles tendent à ébranler, partiellement ou totalement, l'ordre de choses qui règne à ce moment¹⁹⁹.

L'utopie n'est pas le rêve irréalisable d'une société parfaite. L'utopie, dans le sens où la comprend le pouvoir populaire, doit être autant réalisable que capable d'ébranler l'ordre établi. Il s'agit donc de « l'utopisme réflexif » de Max Bloch, qui se propose d'anticiper la transformation possible de la société à partir de la reconnaissance consciente des tendances objectives, une utopie qui consiste à anticiper psychologiquement la réalité possible, sans que cela suppose ni l'illusion, ni l'automatisme objectiviste ou le déterminisme. Or, l'ancrage de l'utopie dans la réalité suppose toujours la création, comme le dit Jameson, d'un « espace révolutionnaire émergent »²⁰⁰, dans le monde réel, qui préfigure à petite échelle la transformation révolutionnaire de ce même monde. Cette implantation de l'utopie va s'exprimer, pour le pouvoir populaire, dans la politique et les constructions sociales préfiguratives.

Mais l'utopie n'est pas seulement un ensemble d'idées sur une nouvelle organisation sociale, elle est aussi un état d'esprit, une mentalité, un ensemble qui réunit en même temps des idées, des sentiments et des symboles et qui imprègne tous les aspects de l'existence. Mannheim parle, à propos de cet aspect, de désir dominant. « La pensée au service du désir a toujours eu sa place dans les affaires humaines, dit-il »²⁰¹. L'imagination

¹⁹⁹ Mannheim, *Idéologie et utopie*. Page 63.

²⁰⁰ Fredric Jameson, *Archéologies du futur*, trad. Nicolas Vieillescazes and Fabien Ollier, L'inconnu (Paris: M. Milo, 2007).

²⁰¹ Mannheim, *Idéologie et utopie*. Page 63.

qui ne trouve pas sa place dans la réalité existante se projette vers des lieux et des époques construites par le désir. Les différents produits de l'imagination, le mythe, le paradis des religions, les contes de fées, sont des expressions diverses, selon Mannheim, de ce qui manque à notre désir dans la vie réelle.

En Amérique latine, le mérite d'avoir mis à nouveau en avant l'importance de l'utopie dans les processus révolutionnaires revient sans doute à la théologie de la libération. La revendication de l'utopie qu'elle a développée, héritière de la vieille idée chrétienne de royaume, s'est étendue rapidement à tous les courants participant à l'idée du pouvoir populaire : la philosophie de la libération, les courants radicaux du mouvement féministe ou écologiste, les mouvements altermondialistes, la pensée critique latino-américaine et même les courants marxistes gramsciens. Chacun de ces mouvements de pensée revendique, d'une façon ou d'une autre, l'importance d'une vision utopique pour la transformation sociale. C'est ainsi qu'en Amérique latine, la référence, omniprésente dans les années 60 à l'idéologie du prolétariat, comme inspiration des combats porteurs de l'avenir, a presque complètement disparu, remplacée par le concept, plus vague certainement, mais plus compréhensif et fécond, d'utopie. Examiner la façon de concevoir l'utopie dans ces différents courants nous permettra d'approfondir son contenu en explorant les diverses facettes que chacun d'entre eux développe.

Théologie de la libération et utopie

On a vu que la théologie de la libération considère que l'idée chrétienne de construction du royaume de Dieu doit se traduire par la construction d'un nouveau monde humain. Cette démarche renoue, explicitement, avec une longue tradition du christianisme, celle du christianisme primitif et ses premières communautés d'égaux. Le retour vers la communauté primitive est l'élément central des utopies quiliastiques qui considèrent que la communauté des croyants doit s'organiser à partir du modèle du futur royaume. Il s'agissait, pour ces premiers chrétiens, de construire, à petite échelle, le monde idéal de l'avenir, une idée recueillie par certaines formes historiques actuelles, comme les communautés chrétiennes de base.

Cette idée première des utopies quiliastiques est complétée par une nouveauté, essentielle pour l'avenir du concept d'utopie, apportée par le mouvement des anabaptistes

de Müntzer. Ce mouvement est l'exemple le plus achevé d'une première tentative de réalisation du rêve utopique à l'échelle d'une société concrète. Il donne ainsi, aux révolutions sociales, un point de départ et une finalité transcendante, même s'il s'agit en l'espèce d'une finalité religieuse. Les auteurs qui traitent de l'utopie sont unanimes dans la reconnaissance de l'importance du mouvement anabaptiste. Ainsi, ce n'est pas un hasard, comme le signale Ricœur²⁰², si Mannheim commence son exposé sur l'utopie avec Müntzer et non avec Tomas More et que, à la même époque, Ernst Bloch écrit un livre sur Thomas Müntzer comme théologien de la révolution. L'utopie chrétienne moderne, celle revendiquée par la théologie de la libération, se définit justement par cette conjonction entre un idéal transcendant et la rébellion d'une classe opprimée.

Mais son rôle va bien au-delà de l'inspiration des luttes sociales. Pour Gustavo Gutierrez, l'utopie joue un rôle central dans le rapport entre la foi et la politique. La théologie de la libération conçoit, en effet, le processus de libération comme un processus unique, mais complexe et différencié. La libération comprend différents aspects qu'il importe de ne pas confondre : libération économique sociale et politique, formation d'un homme nouveau et une société solidaire et libération du péché avec la communion avec Dieu et entre les hommes.

Ce dernier aspect de la libération est l'utopie absolue, celle de la rédemption pleine qui se réalisera au-delà de l'histoire. Mais cette croyance dans le temps eschatologique ne s'oppose pas à l'engagement éthique et révolutionnaire. Au contraire, la théologie de la libération voit dans l'égalité substantive ou la fraternité, des réalisations partielles de l'utopie qui sont autant de pas vers elle, que des conditions de sa réalisation. L'utopie absolue est le moteur du perfectionnement indéfini et du développement permanent des médiations nécessaires pour la création d'un ordre de justice. Ainsi, l'utopie politique ou sociale est, du point de vue religieux, toujours relative par rapport à la rédemption. Mais cette utopie, même relative, est essentielle pour transformer l'utopie religieuse en hypothèse historique et pouvoir ainsi identifier les tendances vers une société émancipée.

La théologie de la libération considère donc qu'entre la réalité présente et l'utopie absolue existe un large territoire ouvert, en même temps, à la lutte pour une société plus

²⁰² Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Points (Paris: Editions du Seuil, 1997). Page 363.

juste et aux expériences concrètes de réalisation de l'utopie d'une vie pleine. Mais cette relation entre la foi et la politique ne peut être une relation directe. Un tel rapport, qui est celui des utopies quiliastiques, aboutit au messianisme politique et religieux et à une position qui nie, un même temps, le champ autonome de la politique et celui d'une foi authentique. Or, l'absence de rapport direct ne signifie pas pour autant l'absence de tout rapport entre la foi et la politique. Une telle hypothèse est incompatible avec le thème central de la théologie de la libération, c'est-à-dire, la raison pour laquelle la foi doit se concrétiser dans l'option pour les pauvres et l'engagement pour une société plus juste. D'ailleurs, l'absence de rapport rendrait la foi conciliable, comme c'est le cas pour la doctrine officielle de l'église, avec n'importe quelle option politique.

Pour la théologie de la libération, c'est justement l'utopie qui établit le rapport entre la foi et la politique. Si le message évangélique en soi-même n'a pas pour vocation d'être la source d'un programme d'action politique ou sociale, par contre, indirectement, en tant que message inspirant l'utopie, il est plein de significations sur ces deux plans. Le projet utopique qui est la base et le moteur de la lutte pour de meilleures conditions de vie et pour la création d'hommes plus libres, plus humains et acteurs de leur propre histoire est, par conséquent, l'instrument de réalisation des aspirations de la foi.

En même temps, l'utopie est le moyen de construction de nouveaux êtres humains. En se projetant sur le plan politique, elle radicalise le compromis du combattant politique et l'aide à éviter que son œuvre trahisse l'objectif de construire cette société libre, fraternelle et sans inégalités sociales. Aucun processus ne peut être libérateur sans la double utopie d'un homme nouveau et d'une société libre. Ainsi, pour la théologie de la libération, l'utopie est, en même temps, un élément de dynamisme historique, d'imagination créatrice, de critique rationnelle et de pédagogie radicale. Par conséquent, sans la composante utopique, tout processus de libération est condamné à retomber dans le dogmatisme et l'idéologie.

En approfondissant l'idée d'utopie de la théologie de la libération, Gutierrez souligne les trois caractéristiques qui, selon lui, définissent la véritable utopie : son rapport avec les réalités historiques, la nécessité de sa vérification par la praxis et sa nature rationnelle.

En premier lieu, contrairement aux apparences, toutes les utopies gardent une relation étroite avec la réalité historique de leur époque. Même l'utopie de Thomas More, si

on laisse de côté certains éléments anecdotiques, reflète, en négatif, l'Angleterre de son époque en proposant une société sans propriété privée, argent ou privilèges. Mais cette relation entre l'utopie et la réalité n'est pas une relation statique, mais complexe et dynamique. Ainsi on peut distinguer dans ce rapport, comme le fait Paulo Freire, des aspects de dénonciation de la réalité, mais aussi d'annonce d'une réalité nouvelle²⁰³.

L'utopie n'est pas réformiste, elle se prétend toujours révolutionnaire même si parfois elle peut avoir des aspects réformistes. Son caractère révolutionnaire apparaît justement quand la contestation, déçue du réformisme, prend la forme d'un refus généralisé. À ce moment, la dénonciation de l'ordre existant, dont les carences sont souvent à l'origine de la contestation, se transforme en refus global de la société existante. Cela constitue, dit Freire, l'aspect rétrospectif de l'utopie. Le réel est nié, mais il n'est pas nié d'une façon arbitraire. Il est nié d'un point de vue précis, la négation de ce qui est absent dans le réel existant.

Mais, l'utopie est aussi une annonce de ce qui n'est pas encore, mais qui le sera. Elle est l'annonce d'une nouvelle société et d'un ordre différent, le champ de développement de l'imagination créatrice qui propose de nouvelles valeurs en opposition complète à celles existantes. L'annonce, en dépassant ce qu'on ne veut pas, détermine, d'une certaine façon, la dénonciation, en précisant exactement ce qu'on refuse de la société existante. C'est ainsi que l'utopie pousse vers l'avant et ce caractère de projet d'avenir, de facteur dynamique de l'histoire, est son versant prospectif.

En deuxième lieu, affirme Gutierrez, toute utopie doit être validée par la praxis. Une utopie qui ne mène pas à l'action n'est pas une véritable utopie, elle est seulement une forme d'évasion de la réalité. Mais, pour qu'elle remplisse pleinement ce rôle, l'utopie doit, en retour, être vérifiée par la praxis sociale et être revue et concrétisée en permanence. Par conséquent, pour Gutierrez, ce sont les expériences révolutionnaires de notre époque qui donnent vraiment vigueur et fécondité à cette idée²⁰⁴. Sans cette expérience, sans la lutte des hommes qui refusent un ordre social injuste et aliénant, la discussion sur l'utopie ne serait qu'un sujet académique de plus. Ce rapport nécessaire entre l'utopie et la praxis

²⁰³ Paulo Freire, *Pédagogie des opprimés suivi de Conscientisation et révolution*, trad. Martial Lefay and Lucille Lefay, Re découverte (Paris: La Découverte, 2001). Note en pied de page 66.

²⁰⁴ Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*. Page 310.

explique d'ailleurs que souvent les revendications théoriques de l'utopie, celle de l'anarchiste Gustav Landauer en 1907 ou celles de Mannheim et Bloch, soient restées marginales dans la pensée de leur époque, une époque caractérisée par le reflux révolutionnaire. Au contraire, avec la renaissance des aspirations à la libération en Amérique latine, portée par la lutte des mouvements sociaux, l'utopie reprend son sens originel de force subversive et mobilisatrice de l'histoire.

Finalement, la troisième caractéristique de l'utopie est sa rationalité. Comme l'affirment de multiples auteurs, dont Paul Blanquart, longuement cité par Gutierrez²⁰⁵, l'utopie peut apparaître comme irrationnelle pour une raison conservatrice qui représente justement un état dépassé de la raison, mais c'est en réalité l'utopie qui représente la véritable raison. Dans les moments de transition et de crise, les explications de la réalité sociale, censées être scientifiques, montrent leur insuffisance et il revient à l'utopie d'ouvrir de nouvelles perspectives de praxis historique. L'utopie est, dans ces périodes, le moteur de la créativité et du dynamisme, non seulement du mouvement social, mais aussi de la science.

On peut même affirmer qu'aucune théorie de la réalité sociale permettant une action politique efficace ne peut se développer sans la médiation de cette imagination créatrice que la théologie de la libération appelle l'utopie. Le passage de l'expérience, sociale ou scientifique, à la théorie est toujours un saut, une rupture qui demande le concours de l'imagination. Sans ce concours, il ne peut avoir de théorie. Pour cette raison, en suivant Mannheim, Gutierrez affirme que la différence entre l'idéologie et l'utopie réside dans cet aspect. L'idéologie ne représente pas une connaissance adéquate et scientifique de la réalité dans la mesure où elle occulte cette même réalité en restant dans l'empirique et le rationnel instrumental. Automatiquement, elle remplit ainsi une fonction de conservation de l'ordre établi. Par contre, de façon paradoxale pour le sens qu'on donne habituellement au concept d'utopie, c'est elle qui conduit à la connaissance scientifique de la société et à la praxis révolutionnaire. Si l'utopie se distingue de la science, elle ne cesse pas pour autant d'être l'élément dynamique, à l'intérieur même de la science.

L'utopie émancipatrice est non seulement le moteur de la recherche scientifique, qu'elle stimule en permanence, mais aussi celui de l'action quotidienne où elle constitue une

²⁰⁵ Ibid. Page 313.

source d'activité et de créativité. Le pari existentiel, pour une société sans classes ni dominations, est toujours une hypothèse qui suscite des énergies et des potentialités pour un projet de transformation. Comme l'affirme Girardi : « Il est possible de vivre, d'agir, de lutter et même de mourir pour une utopie. Utopie ne signifie pas un projet irréalisable ou absurde, mais un projet dont la possibilité d'aboutir n'est pas certaine, un projet qui fonctionne comme une hypothèse historique féconde, comme un pari »²⁰⁶.

En somme, l'utopie, par son rapport à la vérité, par son influence sur la praxis et par sa rationalité est, en même temps, un élément de mobilisation historique et de radicalité de la transformation. Elle agit à l'intérieur de toute révolution culturelle qui se propose comme objectif de développer un homme nouveau. Mais, l'élaboration des utopies révolutionnaires et non d'idéologies conservatrices ou réformistes n'est possible que par les hommes, les classes et les pays opprimés. Ce sont eux seulement qui peuvent annoncer et dénoncer.

En résumé, l'opération faite par la théologie de la libération est claire. On prend le mot utopie à ses détracteurs, mais on le redéfinit en lui donnant un sens différent, celui de l'« utopie nécessaire ». Dans cette perspective l'utopie est, certes, un objectif à atteindre dans un temps imprécis, mais elle est aussi la synthèse des aspirations collectives, ce qui explique l'inclusion d'autres éléments pour la caractériser complètement. Pour que l'utopie soit un projet vraiment mobilisateur, elle doit avoir aussi une dimension éthique, une base plurielle, et incorporer les contributions de différentes traditions historiques, philosophiques ou religieuses, incluant celle de l'expérience socialiste. En tout cas, aujourd'hui, elle doit être post-capitaliste et ne pas se limiter à un simple arrangement humaniste des relations sociales existantes ou à la correction des politiques néolibérales.

L'utopie et le marxisme latino-américain

Le marxisme latino-américain adopte en général l'analyse de la théologie de la libération, même si son auteur de référence est Ernst Bloch et son utopisme réflexif, un utopisme qui anticipe, par la pensée, la transformation sociale à venir à partir de la reconnaissance consciente des tendances objectives. Les courants du marxisme latino-américain que nous avons analysés opposent cette anticipation psychologique d'une réalité

²⁰⁶ Cité dans *José Luis Rebellato intelectual radical*. (Montevideo : Extension-Nordan-EPPAL, 2008). Page 195.

possible différente à la naturalisation sociale réaliste des classes dominantes, qui ne voient pas l'utopie parce qu'elles vivent leur domination comme sa réalisation ou contre le cynisme aussi « réaliste » des staliniens ou des sociaux-démocrates. Mais, pour eux, cette anticipation utopique doit rester à égale distance de l'illusion et du déterminisme. L'utopie, pour le marxisme latino-américain comme pour la théologie de la libération, doit être ancrée dans la réalité.

Pour le marxisme latino-américain, reprenant la position de Bloch, l'utopie est, en même temps, un principe régulateur de la réalité, une méthode pour penser le nouveau et une partie substantielle de la pensée humaine. Elle est la tendance vers ce qui n'est pas encore. Une pensée ne peut pas être authentique que si elle essaye de dépasser le présent, ce qui existe. Sans cette tension vers le futur qui crée l'utopie, la pensée critique n'est pas possible. L'utopie est la référence à ce qui n'est pas présent, mais qui donne à la pensée la capacité de concevoir la transformation de l'existant.

Pour Bloch, le savoir est une conscience théorico pratique, un savoir qui relie l'anticipation de l'avenir avec la fantaisie et le désir. Ce savoir est ce qu'il appelle une utopie concrète. Une telle utopie n'évite pas les structures objectives de la réalité ni les médiations nécessaires entre la conscience, qui anticipe l'avenir et les projets. Par contre, la conscience utopique ne vise pas à se réconcilier avec la réalité, mais à déceler les nouvelles nécessités humaines qui se manifestent en elle pour les promouvoir.

L'utopie concrète d'Ernst Bloch joue en somme le rôle d'un transcendant sans transcendance. Elle est une croyance laïque d'anticipation d'une société meilleure. Mais elle est aussi l'affirmation de l'espérance contre le nihilisme contemporain, qui est son véritable adversaire théorico pratique. De façon lucide Bloch a vu que l'espérance est la condition de possibilité de l'utopie. La raison ne peut pas se développer sans espérance ni l'espérance parler sans raison. Même si les urgences de la lutte empêchent de développer complètement cette utopie concrète, il faut au moins avoir une idée de ce que peut être un bon usage du principe espérance. Il ne faut pas, par conséquent, condamner le bonheur dont rêvent les utopies en condamnant, avec l'utopie, l'espérance. L'espérance est essentielle pour l'avenir, sans elle, simplement, il ne peut avoir d'avenir.

Sur ce point, Bloch est allé au centre du problème, c'est l'espérance qui donne sa fécondité émancipatrice à l'utopie conçue comme une simulation opérationnelle différente du simulacre littéraire ou de l'expérience proprement dite. Pour le marxisme latino-américain, cet élément commun de l'espérance oblige à revenir sur la diversité du mouvement socialiste et à le percevoir, comme autant de manifestations de cette espérance, et donc, à inclure dans ce mouvement des courants hétérodoxes et même certaines utopies.

Il écarte par contre, dans cette opération, deux sens du mot utopie qui ne font pas partie d'elle : d'une part celui de l'utopie comme projet détaillé d'une société future tel qu'il est présenté en général dans les utopies littéraires et, d'autre part, l'utopie absolue de la pensée eschatologique à laquelle souvent les forces révolutionnaires succombent. Cette dernière est sans doute le principal risque pour la transformation révolutionnaire. La pensée eschatologique, qui vise un temps à venir parfait et inéluctable et conçoit la révolution comme la rédemption, une rédemption qui n'est pas, cette fois-ci, œuvre de Dieu, mais du parti ou du marché. Expression de cette utopie eschatologique, le socialisme réel, postulant pour l'existence d'un stade final qui résoudrait toutes les contradictions, est tombé ainsi dans le travers que Marx reprochait au socialisme utopique de son époque.

Contre toute idée de rédemption, la pensée utopique affirme, au contraire, l'existence possible d'espaces perfectibles. Elle n'a rien à voir avec la catégorie de rédemption, mais avec celle de construction, une construction forcément collective. La pensée eschatologique annule l'initiative de l'individu, celle utopique la totalise dans la perspective d'une construction nouvelle. La pensée utopique n'impose pas la recherche d'autres mondes, mais essaye de dessiner à partir de la situation existante la façon de résoudre ses différents antagonismes et discerner les contours des mondes possibles. Mais encore, au-delà du simple tracé d'une perspective, l'utopie est, plus profondément, « ce trajet qui va d'un but à un autre, qui le dépasse ; c'est marcher en imaginant », dit Mazzeo²⁰⁷. C'est la même idée développée par Mannheim dans son ouvrage classique « Idéologie et utopie », d'une dialectique permanente de dépassement des utopies devenues idéologies, par une nouvelle utopie. Les utopies sont faites pour dépasser le présent et pour être à leur tour dépassées.

²⁰⁷ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Page 64.

Dans l'utopie ce n'est pas seulement le passé, mais aussi bien l'avenir, comme utopie, qui a une existence virtuelle dans le présent. Il n'est possible d'évaluer la force de chacun des facteurs de transformation existant dans le présent, ni de déceler les tendances latentes en ces forces, que si on comprend le présent à la lumière de son accomplissement concret dans l'avenir. Cet effort d'imagination d'aller au-delà de l'existant se déploie, dit Kouvelakis²⁰⁸ dans l'espace et le temps. Bloch ne dit pas autre chose quand il affirme que : « Aussi longtemps que la réalité n'est pas complètement déterminée, elle découvre dans les germes, tout comme dans les espaces nouveaux de son expression, des possibilités non encore accomplies »²⁰⁹.

On est, par conséquent, dans une démarche très éloignée de l'utopie symétrique (qui inverse simplement ce qui existe), uniforme, hyper rationnelle, dirigée de façon centralisée. L'utopie telle que la conçoit le marxisme latino-américain cesse d'être un ordre externe et devient une construction alimentée par la qualité des rapports sociaux et par le mythe révolutionnaire de ceux qui veulent changer le présent d'oppression et d'injustices et construire un futur de liberté et égalité.

Il est essentiel pour l'utopie ainsi conçue de réfléchir sur ses rapports avec les stratégies révolutionnaires. Sur ce terrain, comme l'affirme Maler :

Une dialectique de l'utopie et de la stratégie reste alors à inventer. Les conditions et les contradictions n'abolissent pas pour autant la nécessité d'une rupture dont elles ne délivrent pas la promesse : leurs concepts sont autant de concepts stratégiques disponibles pour une pratique transformatrice, et non des concepts téléologiques qui délivrent de son invention.

Le possible utopique n'est pas un tournesol tourné vers l'avenir radieux. Ce n'est pas non plus, contrairement à une métaphore insistante de Marx, un rejeton qui attend dans les flancs du capitalisme l'heure de sa délivrance. L'actualité insistante des bifurcations de l'histoire place périodiquement les acteurs au bord du gouffre. La stratégie est le nom de son franchissement, incertain, aventureux et indispensable. Une dialectique utopique ainsi

²⁰⁸ Stathis Kouvelakis, "Après le capitalisme, la vie !" (Marx au XXIe Siècle. L'esprit et la lettre, 21 mars, 2010), http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=96:s-kouvelakis--apres-le-capitalisme-la-vie-&catid=60:marx-en-politiques&Itemid=96.

²⁰⁹ Ernst Bloch, *Le principe espérance*, trad. Françoise Wuilmar, Bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1976). Page 238.

comprise permettrait de faire droit aux possibles réels qui minent l'ordre social existant et de redécouvrir, sous le temps linéaire des nécessités, le temps des virtualités disruptives, qui appellent leur détection et leur actualisation²¹⁰.

Nous pouvons ajouter à ces considérations, que le pouvoir populaire partage entièrement, une seule précision. À notre avis, ce n'est pas une dialectique qui resterait à inventer, ce qui pourrait laisser penser qu'après, d'une certaine façon, le problème serait résolu ; elle est *toujours* à inventer.

Le pouvoir populaire réhabilite ainsi une certaine forme d'utopie positive, celle qui trouve son point de départ non pas dans la déduction abstraite, mais dans les tendances cachées de la réalité présente. La projection utopique est essentielle pour éprouver les normes et trouver les formes et les valeurs d'un changement. À son tour, la dialectique utopique se doit d'explorer toutes les virtualités disruptives présentes dans une situation donnée. Il s'agit en somme, pour le pouvoir populaire, de développer l'utopie en même temps comme méthode théorique et comme projet politique d'émancipation.

Atilio Boron ajoute au concept d'utopie une propriété supplémentaire. C'est ce qu'il appelle le caractère utopique des hommes engagés dans une transformation révolutionnaire, une subjectivité nécessaire qui s'exprime par une attitude politique de refus du capitalisme, qui est un ordre injuste, et la conviction qu'il est possible de construire une société meilleure, sans jamais renoncer ni capituler. Pour lui, le réalisme de l'utopie vient de la nécessité de tenter toujours l'impossible et même de refuser d'accepter d'emblée ce qualificatif. Cette attitude a été pour lui la raison de la victoire de la pensée utopique néolibérale, avec son affirmation opiniâtre, pendant des décennies, de ses « principes » et le refus obstiné de toute compromission avec les idées « socialistes ». Pour Boron, un programme capable d'affronter la politique néolibérale « ne sera jamais aussi irréel et utopique que la propre politique néolibérale. Revendiquer l'utopie pour construire un socialisme du XXe siècle exige

²¹⁰ Henri Maler, "De l'utopie chimérique à l'utopie stratégique," in *Utopie. Théologie de la libération. Philosophie de l'émancipation*, Actuel Marx Confrontation (Paris: Presses universitaires de France, 1996), Page 149.

aussi de reconstruire une pensée critique de l'hégémonie existante et son "réalisme" politique et social »²¹¹.

Utopie et pensée critique latino-américaine.

Pour la pensée critique latino-américaine, l'affirmation de l'utopie est aussi la réponse, sur le plan culturel et théorique, à la diffusion du nihilisme postmoderne, qui postule la fin de toutes les universalités, qu'elles soient idéologies ou utopies. Pour elle, seule l'utopie, éloignée du rationalisme classique et du positivisme des sciences sociales, permet de réfléchir aux alternatives au capitalisme.

Dans la mesure où, comme on l'a vu, la pensée critique latino-américaine donne aux composants culturels de la vie sociale un rôle central, elle se propose de récupérer l'importance que les mythes et l'utopie ont toujours eue, comme le montre sa littérature, dans l'imaginaire latino-américain. On trouve cette démarche, en premier lieu, dans la philosophie de la libération qui a fait de longues études historiques sur les mythes et les utopies du continent. Pour cette philosophie, la réalité des Amériques lors de la conquête, telle que la voyaient les conquistadors, a même été la principale source d'inspiration des utopies de la renaissance, des utopies qui, d'ailleurs, se situaient souvent sur le continent américain. Les mythes et l'utopie sont ainsi profondément enracinés dans la pensée de l'Amérique latine, depuis l'époque de la conquête. Les mythes autour des Indiens, mais aussi les mythes indigènes ont pénétré profondément la pensée latino-américaine et ils ont gardé à travers des siècles toute leur vigueur.

Aux utopies des peuples indigènes se sont ajoutées pendant la période des luttes pour l'indépendance de nouvelles utopies comme celle de l'unité de l'Amérique latine, rêvée par Bolivar ou Marti. On peut considérer aussi comme utopie, celle proposée par la philosophie de la libération, de recherche d'une place originale à l'Amérique latine, dans la pensée mondiale, à partir de l'affirmation d'une identité, et d'une culture propre. C'est par exemple la position de Cerruti²¹², pour lequel l'exercice propre de la rationalité de la région est l'exercice utopique. Pour lui, c'est cette utopie latino-américaine de la libération qui se

²¹¹ Atilio A Boron, "Sobre mercados y utopías." (Rebellion, 10 Février, 2007), <http://www.rebellion.org/noticias/2007/10/57053.pdf>.

²¹² Horacio Cerutti-Guldberg, *Ensayos de utopía (I y II)* (Toluca: U.A. del Estado de Mexico, 1989).

concrétise à la fin du XXe siècle dans la philosophie, la théologie et la pédagogie de la libération.

On trouve la même idée, mais de façon encore plus radicale, dans la pensée de l'argentin Arturo Roig²¹³, pour lequel l'utopie est un discours libérateur prononcé à partir de la conscience pour soi de l'être latino-américain. Pour lui, il existe, dans la pensée, une utopie de base, celle de la libération de l'homme de toutes les formes d'aliénation et la naissance d'un homme nouveau, une utopie remodelée et reformulée à chaque fois qu'elle émerge. Cette utopie de base s'exprime ainsi dans les formes spécifiques de chaque culture, de chaque groupe humain et de chaque époque.

Mais, à propos de l'utopie dans la pensée latino-américaine, on ne peut pas omettre une des réflexions, la plus profonde à son sujet, celle d'Hinkelammert dans son livre « *Critica de la razón utópica* » (Critique de la raison utopique)²¹⁴. Comme son nom l'indique, sa thématique n'est pas la formulation d'une nouvelle utopie de la libération, mais celle d'une critique radicale de ce qu'il appelle l'« ingénuité utopique » qui infecte selon lui la perception de la réalité sociale. Il applique cette critique aussi bien à la prétendue utopie libérale, comme à celles d'autres courants idéologiques, en particulier au socialisme réel.

Hinkelammert ne nie pas l'utopie, mais affirme la nécessité de trouver une relation rationnelle avec ce monde utopique qui accompagne, de différentes façons, toute l'histoire humaine. Il présente, par conséquent, son travail comme étant explicitement une critique transcendantale de la raison utopique, au même titre que celle de Kant, à la raison. On peut donc dire que, plus qu'à l'utopie, son travail se réfère au rapport entre l'utopie, entendue comme imagination transcendantale, et la réalité sociale. Hinkelammert préfère effectivement parler toujours d'imagination de l'avenir et non d'utopie. Or, si le terme imagination est plus large et moins précis, pour la plupart des auteurs latino-américains, l'utopie est égale à imagination de l'avenir.

Quand il s'agit de penser la transformation sociale, en fonction d'un projet de société à construire, affirme Hinkelammert, le premier problème qui se pose est celui de sa possibilité. La volonté pure, sans considération de faisabilité aspire toujours à l'impossible,

²¹³ Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1981).

²¹⁴ Hinkelammert, *Critica a la razón utópica*.

quel qu'il soit. Mais, c'est à travers la conceptualisation de cet impossible qu'on peut découvrir le cadre du possible. Celui qui n'ose pas concevoir l'impossible ne pourra jamais découvrir ce qui est possible. Le possible résulte ainsi de la soumission de l'impossible au critère de la faisabilité. On conçoit l'impossible pour connaître à travers l'expérience et l'analyse de sa faisabilité ce qui est possible.

« Mais, la réalisation de ce possible peut-être dévoyée par l'illusion de poursuivre et réaliser le concept impossible d'où on est parti »²¹⁵. Quand on croit faire quelque chose de différent de ce qu'on fait, on fait mal ce qu'on fait. Ce qu'on fait n'est jamais impossible (puisqu'on le fait), mais ce qu'on croit faire peut l'être et cette croyance déforme et paralyse la capacité de faire. L'illusion de pouvoir réaliser des sociétés parfaites est donc une illusion transcendante qui empêche le réalisme politique. Une telle illusion transcendante ne peut être dépassée que par une critique dévoilant son caractère transcendantal, par exemple, quand il s'agit du concept de perfection, impossible à atteindre.

Que la perfection soit impossible ne signifie pas, pour autant, qu'il faut renoncer à un tel concept. Pour résoudre des problèmes concrets, il faut toujours penser, en termes d'une solution parfaite, pour pouvoir ensuite concevoir de façon réaliste dans quelle mesure, il est possible de s'en approcher. Une solution empirique qui ne se mesure pas avec la solution parfaite n'arrive pas à déterminer les limites du possible. Ainsi, la politique en tant qu'art du possible est forcément une critique de la raison utopique et cela malgré le fait que, sans utopie, il n'est pas possible d'établir une politique. La critique d'Hinkelammert ne refuse pas, par conséquent, l'utopie nécessaire, mais l'ingénuité utopique que lui attribue un caractère transcendantal.

L'origine de cette ingénuité utopique se trouve, selon lui, dans deux genres d'expériences : celle de la reconnaissance et l'identification mutuelle entre sujets et celle de la fête, en tant qu'identification entre sujets dans la joie. Le noyau de ces deux situations est la reconnaissance, sans médiation, entre sujets ; une reconnaissance qui n'exclut personne et qui s'adresse aux sujets en tant que sujets. Dans ces situations, les médiations et les réductions sont détruites et on partage, selon les goûts ou les nécessités, tout ce qui existe. Dans la reconnaissance tout devient fluide. Ces situations, pensées à la limite, constituent la

²¹⁵ Ibid. Page 26.

représentation du bonheur humain dans sa plénitude. Dans sa radicalité, cette imagination, transcendante (et par conséquent impossible, mais néanmoins utile pour un usage régulateur), est à la base de l'utopie. C'est l'idée de Marx du travail comme « libre jeu des forces physiques et spirituelles », à laquelle la théologie de la libération ajoute l'amour du prochain et la reconnaissance festive entre les sujets. Ce monde est le monde de l'imagination transcendante, l'opposé des concepts transcendants. Dans ces expériences on vit, ou on croit vivre, l'identité entre les sujets et le monde sensuel dans lequel se produit la rencontre²¹⁶.

À partir de cette imagination transcendante, on peut découvrir deux catégories de mondes impossibles, ceux qui sont impossibles pour être logiquement contradictoires et ceux impossibles du fait d'une impossibilité humaine. Les deux, ensemble, constituent le monde de ce qui est possible seulement de façon imaginaire. Dans ce monde imaginaire existent les hommes omniscients, la productivité illimitée du travail humain, un temps non successif et un espace non discret. La construction de ces mondes est le résultat d'un processus d'idéalisation progressive infinie à partir de l'expérience subjective de la relation libre entre sujets se reconnaissant mutuellement.

Cette analyse permet à Hinkelammert de déceler les éléments utopiques, c'est-à-dire impossibles, contenus dans les idéologies historiques. Pour lui, dans toutes les idéologies, depuis le libéralisme jusqu'au socialisme réel, en passant par l'anarchisme, il existe, malgré leurs prétentions de réalisme, des éléments utopiques. Ainsi, il va les dénoncer, avec un objectif précis : démontrer le caractère infondé de la prétention de réalisme de ces idéologies, en particulier celle néolibérale. Le noyau utopique (dans le sens d'idéal impossible à atteindre) existe, pour lui, dans toutes les théories modernes de la société, y compris dans la théorie marxiste.

Mais, son opération vise aussi un autre objectif, réfuter à l'accusation d'utopisme que le système prononce contre toutes les idées de transformation sociale. Pour cela il s'attache sérieusement à répondre aux accusations du libéralisme contre le socialisme, accusations qui sont autant de justifications de la supériorité du capitalisme. Pour lui, l'utopie néolibérale est en réalité une utopie qui s'oriente, depuis toujours, vers un projet de

²¹⁶ Ibid. Page 257.

société non viable. La pensée néolibérale part de l'idée que le marché est une réalité précaire, toujours menacé par des interventions externes à sa logique, des interventions qui peuvent le faire sombrer dans le chaos. Pour empêcher ces interventions, elle construit un concept limite du marché, la concurrence parfaite, et assure que seule cette concurrence permet de maintenir son équilibre. Ensuite elle affirme, de façon dogmatique, que les conditions qu'elle retrouve sur le marché empirique, liberté des contrats et respect la propriété privée sont les conditions nécessaires du marché idéal. Elle tourne ainsi dans un cercle vicieux.

D'ailleurs, l'idée même de concurrence parfaite, qui suppose une information parfaite, est contradictoire. Le déséquilibre de l'information est nécessaire pour qu'il puisse exister de la compétition sur le marché. S'il n'y a pas de déséquilibre d'information, la compétition et le marché même disparaissent. C'est la même contradiction dialectique qui condamne toute théorie où la perfection formelle de l'institutionnalisation est utilisée comme critère pour la juger. Par exemple un droit qui serait appliqué spontanément sans exception nierait l'existence du processus social empirique du droit. Le droit existe précisément parce que l'obéissance à ses préceptes est précaire.

Même le supposé de la connaissance parfaite est inconsistant. Dans la mesure où, dans la vie sociale, le sujet réagit aux réactions d'un autre sujet, une connaissance parfaite des intentions de l'autre et des adaptations consécutives amène à une régression à l'infini, sans solution, de ces réactions mutuelles. Cette chaîne ne s'arrêtant jamais, toute décision devient impossible sauf si on invoque des raisons arbitraires. Il est donc faux d'affirmer comme Hayek que si on connaît tous les paramètres des équations (d'équilibre) on pourrait calculer le prix et les quantités de tous les marchandises et services vendues. Si on peut connaître parfaitement les prévisions de chacun, on arrive simplement à la paralysie.

Cela ne signifie pas que toute théorie de l'équilibre entre production et demande soit impossible. L'équilibre est impossible dans le cadre de la concurrence, du fait de la relation conflictuelle entre les participants. Si, au contraire, les participants sont d'accord, il n'y a aucun paradoxe. L'utopie de l'équilibre est inconsistante seulement parce qu'elle essaye de définir un équilibre concurrentiel.

Hinkelammert applique aussi sa critique de l'utopie à la planification absolue, telle que pratiquée dans l'économie soviétique. Dans ce cas, l'erreur n'est pas en réalité l'utopie d'une telle planification, mais la prétention d'avoir la connaissance nécessaire à sa réalisation. Le problème n'est pas, dans ce cas, la concentration du pouvoir utilisé pour construire cette société complètement planifiée, mais l'incapacité d'un pouvoir, ainsi concentré, d'agir selon des critères rationnels. Sa conduite ne pouvait être rationnelle qu'à condition de disposer d'une connaissance parfaite lui permettant de dominer tous les événements possibles. Or, à la recherche d'une telle connaissance impossible, le pouvoir risque de devenir tyrannique.

Utopie et praxis

Comme on peut le constater, en Amérique latine, les raisons pour lesquelles tous les courants de pensée défendent l'utopie sont multiples. Néanmoins, toutes sont d'accord sur son importance comme instrument politique. Certes, il est possible d'argumenter longuement sur la contradiction subjective que suppose l'utilisation, comme élan historique, d'une vision de l'histoire qui implique souvent sa fin. On peut aussi se demander comment peut être politique une vision qui se propose d'abolir les contradictions qui font la substance même du politique, ou encore comment, en définitive, la vision d'une ère de repos peut nous inciter à agir. Ces questions sont peut-être indécidables et un jugement absolu s'avère difficile, comme le prouvent les positions souvent ambiguës vis-à-vis de l'utopie, même dans le cas de Marx ou Engels. Mais, si une chose est indiscutable pour les courants du pouvoir populaire c'est qu'au-delà des ambiguïtés structurelles de toute utopie, leur fonction dans le champ de la praxis sociale politique et leur efficacité sont bien réelles. Parfois même, plus efficace que l'idéologie.

La valeur politique de l'utopie est aussi utile pour mettre en cause l'anti-utopisme méthodique de la pensée conservatrice. L'ordre dominant se méfie et se défend toujours des utopies qui, en mettant en lumière les besoins réprimés de chaque époque, peuvent le questionner. Il doit donc affirmer que toute idée qui conçoit une autre forme d'organisation sociale est une idée irréalisable. Pour le démontrer, son principal système de défense est l'effacement de la distinction entre impossibilités relatives et absolues de réalisation de l'utopie. De cette façon, en affirmant une idée vague et large d'impossibilité, ils peuvent

conclure rapidement à l'incapacité de l'utopie à dépasser les limites du statu quo. Le pouvoir cache ainsi que, si certains aspects des utopies sont irréalisables dans n'importe quel ordre social, d'autres par contre, sont parfaitement possibles dans un ordre social différent.

Pour sa part, la naturalisation des lois de la société, supposées valables dans tous les temps et conditions, est à la base de la principale ligne de défense du système existant : la non-reconnaissance du caractère transitoire et fini du capitalisme comme système historique. La pensée unique dominante, issue des courants néolibéraux, essaye d'affirmer, à travers ses concepts, libre-échange, privatisation des biens communs, monnaies fortes ou mondialisation, autant la suprématie de la vie économique sur toutes les sphères de la société que la supériorité et le caractère définitif, parce que naturel, de son mode d'organisation économique. Dès lors, la revendication de l'utopie apparaît, pour le pouvoir populaire, comme le meilleur instrument politique pour répondre au défi de l'économisme et de la « fin de l'histoire » de l'idéologie dominante. L'utopie propose en effet, contre l'économisme foncier de l'idéologie dominante, une vision globale de la vie des sociétés dans tous ses aspects, politiques, culturels, de la vie quotidienne.

Mais, l'affirmation de l'utopie est devenue encore plus urgente à partir de l'effondrement de l'Union soviétique, et, avec elle, du socialisme dit réel. Avec sa disparition, le socialisme, qui malgré les discussions sur son contenu apparaissait comme un problème résolu ou en voie de résolution, est remis en question, autant dans la pratique que dans la théorie sociale. La pensée unique du capitalisme a assimilé rapidement la fin du socialisme réel à la fin de toutes les « utopies » socialistes, en oubliant que les idéologues du socialisme réel furent eux aussi des opposants farouches des courants et des auteurs qui représentaient justement l'esprit de l'utopie socialiste (Korsh, Pannekoek, Rosa Luxembourg, Gramsci, Lukacs, Bloch, Castoriadis, Rubel, Berlinguer, ou Che Guevara).

Mais la disparition du socialisme réel, qui met en cause la vitesse supposée de la transformation sociale, conforte le rôle de l'utopie au-delà du combat spécifiquement politique et idéologique. Dans un processus de transition qui doit s'étendre longuement dans le temps, la lutte culturelle joue un rôle central dans la construction progressive des nouvelles institutions et des nouveaux rapports sociaux. Sur ce terrain, l'utopie, comme force émancipatrice, génératrice de projets historiques de libération et source d'inspiration

pour leur renouvellement, est fondamentale. Médiatisée à travers des concepts et des institutions adéquates, l'utopie devient la force principale de transformation de la réalité, dans la mesure où elle garde un potentiel et un excès de sens, capables d'alimenter une dynamique permanente de changement.

Elle pose aussi, sur le terrain culturel, avec acuité, le problème du protagonisme historique des sujets populaires, de ses mouvements et de ses organisations susceptibles de la porter. Le pouvoir populaire revendique donc l'utopie en elle-même, et non la politique utopique, comme à une partie consubstantielle de la praxis de transformation du monde. Cette revendication est le résultat de la complexité bien connue du monde social aujourd'hui, un monde où le poids du changement se déplace, de plus en plus, vers le champ de possibilités contenues, non pas dans les faits, mais dans les sujets agissants.

Rebellato constate ainsi, dans une synthèse serrée, que les utopies de libération :

(...) se présentent comme forces historiques et éthiques, comme hypothèses fécondes qui nous poussent à l'étude de la réalité, à sa transformation et à développer le protagonisme des sujets de la libération. Mais elles se présentent aussi comme source de propositions de projets politiques, viables, mais toujours ouverts à de nouvelles dimensions. L'utopie réveille en nous nos potentialités les plus inédites, nous demande un changement de vie radicale et une mystique du don de soi au nom de la solidarité, la justice et l'amour. C'est l'utopie qui, au milieu des annonces de la fin de l'utopie, permet de penser des alternatives populaires dans une société qui nie toute alternative. L'utopie articule pour cela la subjectivité, la transformation sociale politique et culturelle, la recherche d'alternatives, les résistances et la construction de la vie²¹⁷.

Ainsi conçu, l'espace de l'utopie ne doit plus être le refuge des intellectuels marginaux ou le lieu d'éthiques inopérantes. L'utopie suppose et exige la création d'un espace révolutionnaire émergent, situé en marge du monde politique social et géographique « réel », une préfiguration à petite échelle de la transformation révolutionnaire du monde réel. L'utopie comme rêve d'un système véritable, juste et agréable n'est pas en dehors de l'histoire ni du présent. Mazzeo peut ainsi affirmer que :

²¹⁷ Jose Luis Rebellato, *José Luis Rebellato, intelectual radical*, ed. Alicia Brenes (Montevideo: Extensión-EPPAL-Nordan, 2004). Page 216.

(...) l'utopie ne serve à rien si elle ne pointe pas vers « ici et maintenant », afin que le présent se transforme en rupture, en moments de gestation et d'anticipation de ce qui n'est pas encore. C'est ce présent utopique qui commence à abolir la distance entre sujet et objet²¹⁸.

Par contre, quand les utopies partielles qu'on peut construire ici et maintenant ne sont pas médiatisées dans un projet global de transformation sociale, elles sont impuissantes pour transformer la réalité. En l'absence de projet global, ces utopies deviennent des micros processus communautaires, de petits mondes isolés sans incidence sur la transformation du système. Les deux éléments sont nécessaires, l'utopie et le projet. C'est d'ailleurs la conclusion d'Abascal-Jaen :

Sans la force mobilisatrice de l'utopie, aucun projet de société viable ne saurait jamais vaincre les énormes obstacles qu'il doit surmonter pour devenir réalité. Personne ne risque sa peau pour la rationalité d'un projet de société. Le « socialisme réellement existant » est mort plus de son manque d'utopie (transformée en étape ultérieure de l'histoire, toujours postposée selon la mauvaise infinitude) que de son manque d'efficacité économique. Toutefois, l'utopie peut mourir, elle aussi, si elle ne s'incarne pas dans un projet historiquement viable et reste un pur devoir-être éthique prôné par quelques héros tragiques²¹⁹.

L'utopie communiste

Mais, une fois affirmée, l'importance de l'utopie dans l'action politique, la question subséquente, pour le pouvoir populaire, est la définition du contenu d'une telle utopie. C'est le contenu qui permet de juger le sens du mouvement « qui se développe sous nos yeux », et d'éviter le piège réformiste du pur mouvement tel que l'ont proposé, historiquement, les réformismes comme Bernstein pour lesquels : « le but final, quel qu'il soit, ne signifie rien, le mouvement est tout ».

On est donc obligé de se référer toujours au contenu concret de l'utopie en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'horizon lointain et aboutissement, même improbable, qu'il faut

²¹⁸ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Page 23.

²¹⁹ Adolfo Abascal-Jaen, "Marxisme, christianisme, utopie et projet viable.," in *Utopie. Théologie de la libération. Philosophie de l'émancipation*, Actuel Marx Confrontation (Paris: Presses universitaires de France, 1996), 9–32. Page 31.

néanmoins concevoir avant d'aborder concrètement tout programme politique et surtout le développement de politiques préfiguratives, traduisant ici et maintenant l'utopie et le programme.

Il ne s'agit pas, par conséquent, dans cette partie, des politiques concrètes qui développent, dans le domaine macro social, les différents mouvements et groupes qui se réclament du pouvoir populaire en Amérique latine. Ces politiques, beaucoup plus pragmatiques, correspondent aux conditions et aux objectifs, d'une période de transition à peine entamée, que le pouvoir populaire envisage comme relativement longue. Les situations locales jouent donc un rôle important dans la définition de ces politiques ce qui implique, on le verra à la troisième partie de ce travail, des idées et des programmes de transition différents.

Néanmoins, on peut avancer que l'objectif ultime de ces politiques de transition le plus couramment évoqué est celui du socialisme. C'est le cas de la révolution bolivarienne avec son projet du socialisme du XXI^e siècle. C'est aussi l'avis de Mazzeo :

(...) Le pouvoir populaire n'est pas différent du socialisme même s'il le conçoit et le construit de manière particulière. Nous pensons que le pouvoir populaire est le chemin le plus authentique vers cet horizon stratégique (socialiste), dans la mesure où il se présente comme une possibilité concrète, et parce qu'il s'appuie sur les tendances, réelles et actuelles, qui le construisent au sein même du mouvement des masses. Ces instances de pouvoir populaire sont les espaces privilégiés de génération des politiques de transformation et de préfiguration de la nouvelle société²²⁰.

Mais, le socialisme est-il bien le but ultime du pouvoir populaire ? Et surtout, est-il le contenu de l'utopie qu'il revendique ?

On peut constater, dans la citation de Mazzeo, qu'il précise bien que le pouvoir populaire se réfère à une manière particulière de concevoir le socialisme, une forme qui le met en rapport avec un horizon utopique beaucoup plus large. Mazzeo partage en effet, avec d'autres auteurs du pouvoir populaire, une certaine réserve par rapport au mot socialisme. Ces auteurs refusent en particulier, dans le concept de socialisme, l'enthousiasme pour l'idée de progrès qui l'a caractérisé historiquement. Ils vont donc

²²⁰ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*.

préférer se tourner vers le mot et le concept de communisme, un mot qui a une tout autre histoire, et qui représente surtout une vision différente de l'histoire. Le communisme, au contraire du socialisme, a toujours occupé une place excentrique dans le discours radical de la modernité, même s'il apparaît à partir du XIXe siècle associé avec le pur produit de ce siècle, le socialisme.

Cette position explique qu'en Amérique latine, la façon de concevoir et de donner un nom au contenu de l'utopie absolue sera ce que Mazzeo appelle la forme inchangeable du projet communiste, à laquelle s'ajoute l'idéal d'émancipation ou, comme il l'appelle, l'horizon libertaire :

(...) l'horizon libertaire et la forme inchangeable du projet communiste, qui renvoient à Éros, à ce qui est le plus substantiel des sujets, les idéaux et la foi, immunes à tout révisionnisme, constituent la barrière contre toute restauration et le fondement d'une subjectivité politique émancipatrice (...) Cette invariante (communiste) n'est pas une répétition ni un simple retour naturel ou mécanique. Chacune de ses émergences historiques — de ses résurrections — demande une actualisation. Chaque actualisation contribue à la composition collective et historique de l'utopie qui présente ainsi des plis et des strates superposés²²¹.

Le contenu communiste est pour Mazzeo à tel point important pour définir l'utopie du pouvoir populaire qu'il a donné comme titre à son essai d'introduction au pouvoir populaire « Le rêve d'une chose ». Ce titre fait référence à ce qui est peut-être la seule évocation de Marx de cette idée d'invariante communiste, une évocation de sa jeunesse et, d'ailleurs, assez allusive et marquée par l'idéalisme des jeunes hégéliens. Il s'agit d'un passage de la lettre à Ruge de septembre 1843 :

Notre devise sera donc : réforme de la conscience, non par des dogmes, mais par l'analyse de la conscience mystique, obscure à elle-même, qu'elle se manifeste dans la religion ou la politique. On verra alors que, depuis longtemps, *le monde possède le rêve d'une chose dont il lui suffirait de prendre conscience pour la posséder réellement. On s'apercevra qu'il ne s'agit pas de tirer un grand trait suspensif entre le passé et l'avenir, mais d'accomplir*

²²¹ Ibid. Page 59.

les idées du passé. On verra enfin que l'humanité ne commence pas une œuvre nouvelle, mais qu'elle réalise son œuvre ancienne avec conscience²²².

Même s'il s'agit d'une référence dont, vu son caractère hégélien (prendre conscience pour la posséder), on peut contester longuement le rapport avec les idées marxistes, il est certain qu'avec l'utopie, l'idée de communisme ou plutôt des communismes revient en force, comme un peu partout dans le monde, en Amérique latine. Elle est particulièrement portée par la revendication communautaire des peuples indiens, ou par la revendication de la propriété sociale et l'organisation politique communautaire, opposées à l'État, de la révolution bolivarienne.

Comment expliquer cette renaissance ? Pourquoi l'idée de communisme est-elle de retour ? Une première explication on peut la trouver peut-être dans l'effondrement des régimes du socialisme réel. Cet effondrement apporta un démenti cinglant à la thèse qui faisait du communisme marxiste, en tant que communisme « scientifique », la forme supérieure de développement de l'idée du communisme. Après la chute de l'Union soviétique, les idées de communisme et de communauté, autres que marxistes, qui étaient jusqu'alors considérées, dans le meilleur des cas, comme de simples anticipations ou des réalisations imparfaites du « vrai » communisme, peuvent à nouveau être revendiquées. Il n'existe plus un communisme qui puisse revendiquer une supériorité quelconque par rapport à d'autres.

Une autre explication se trouve peut-être dans les conséquences à l'échelle mondiale, et plus particulièrement en Amérique latine, de l'application de politiques néolibérales, des politiques qui sont en train de conduire le monde capitaliste directement vers une réédition de la situation du XIXe siècle. C'est, par exemple, l'opinion de Rancière, qui ne voit que cet intérêt au projet de ranimer l'hypothèse communiste. Pour lui une telle renaissance n'a de sens :

(...) que s'il remet en question les descriptions dominantes du monde dit postmoderne. Les formes contemporaines du capitalisme, l'éclatement du marché du travail, la précarité nouvelle et la destruction des systèmes de solidarité sociale créent aujourd'hui des formes de vie et des expériences du travail souvent plus proches de celles des prolétaires

²²² Karl Marx, « Une correspondance de 1843 [Karl Marx à Arnold Ruge], » consulté 15 aout, 2011, <http://www.karlmarx.fr/MEGA/1840-1850/1843-1.pdf>.

du XIXe siècle que de l'univers, décrit par tant de sociologues, des techniciens high-tech ou du règne mondial d'une petite bourgeoisie adonnée au culte frénétique de la consommation²²³.

Il s'agit donc bien de la renaissance d'une vieille idée dont il convient d'évoquer, rapidement, quelques-unes de ses expressions et de ses origines.

Cette ancienne idée, dans son rapprochement avec le commun et la communauté, rappelle ses racines chrétiennes. En effet, le communisme des communautés chrétiennes primitives a toujours hanté l'histoire de l'église. Il a connu des résurgences périodiques, plus ou moins institutionnelles comme avec Saint-François ou carrément révolutionnaires comme les anabaptistes de Münzer. Ce communisme chrétien a toujours été fondé sur des interprétations politiques des valeurs évangéliques de pauvreté et d'amour, défendues par l'église.

La théologie de la libération fait certainement partie, de ce grand courant du communisme chrétien. Pour elle aussi il s'agit de construire une société d'égaux, basée sur l'amour et la solidarité, développant une nouvelle économie solidaire appuyée sur le don et opposée à la morale capitaliste individualiste. Pour elle aussi, cette société solidaire doit se construire d'en bas par tous les pauvres et les dépossédés du monde et transférer le royaume de Dieu au sein de l'histoire. Le projet existentiel, l'utopie critique et le modèle d'institutions communistes que les communautés proposaient, à l'exemple des communautés des esséniens, restent, pour la théologie de la libération, à la base du projet communiste chrétien qui est toujours un projet communautaire.

On trouve aussi un communisme égalitaire, propre aux révolutions de l'âge classique : les niveleurs anglais, les Babouvistes français. Ce communisme, qui perdure dans les courants anarchistes de l'Amérique latine, a aussi son mot à dire, sur le contenu de l'utopie, en particulier à travers sa critique radicale de l'État et du pouvoir, comme oppression.

Ainsi, pour un auteur comme Adamovsky, le communisme n'est autre chose qu'une éthique immanente de l'égalité. Dans la mesure où la science du « socialisme scientifique » n'oriente plus la pratique politique, la seule orientation possible est celle d'une éthique radicale de l'égalité, une éthique qui est, avant tout, une éthique immanente ancrée

²²³ Jacques Rancière, « Communistes sans communisme ?, » in *L'idée du communisme*, Lignes (Paris : Nouvelles éditions lignes, 2010). Page 243.

fermement dans la réalité, à la portée d'hommes et de femmes concrètes. Le contenu de cette éthique ne peut être défini que par des accords sociaux, reconnaissant toutes les nécessités de la vie en commun, les besoins universels en rapport à l'espèce humaine en général, mais aussi d'autres, plus particulières ou historiques. Néanmoins ces règles partagées ne sont pas transcendantes parce qu'une éthique immanente se doit d'être une éthique du nous. Du point de vue éthique dit Adamovsky : « le communisme n'est, peut-être, que la réalisation du désir de vie en commun des égaux dans n'importe quel temps ou lieu »²²⁴, ce qui explique sa permanence et ses résurgences.

Il est néanmoins nécessaire, à notre avis, d'élargir encore cette typologie des communismes, dont le principal défaut est son caractère par trop eurocentrique. L'idée communiste a aussi des racines propres dans le monde « non européen », un monde qui est en train de redéfinir, et non seulement en Amérique latine, le lien entre son passé précolonial et son présent, à travers l'idée de « modernité alternative ». En Amérique latine l'expression la plus importante de cette idée est la revendication du communisme des communautés indiennes antérieures à la colonisation. Il s'agit, pour ces courants, dont Mariátegui fut un précurseur et un représentant important²²⁵, de reprendre l'expérience et l'héritage communautaire des nations et peuples indigènes originaires. Cet héritage indien inclut une économie, une politique et une culture différente, mais aussi des codes et des institutions culturelles qui privilégient le don, la réciprocité, la redistribution, le respect mutuel et la rotation des tâches., c'est-à-dire les éléments qui constituent le « bien-vivre », la société idéale des Indiens. La revendication du « bien vivre » se présente pour ces peuples comme l'équivalent du communisme, une voie alternative à la modernité, un nouvel espace-temps que la culture indigène définit comme *pachacuti*, un mot avec des sens multiples, renversement, retour, changement, nouveau cycle. Le développement de ces formes communautaires et son application à l'ensemble de la société, doit mener, par exemple, selon les courants indigènes hégémoniques dans le processus bolivien, à ce qu'elles appellent le socialisme communautaire.

Si on se réfère spécifiquement à l'idée et le mot d'invariante communiste, avancée par Mazzeo, l'origine est plus récente. C'est Badiou qui, pour la première fois, introduit une

²²⁴ Adamovsky, *Más allá de la vieja izquierda. Seis ensayos para un nuevo anticapitalismo*. Page 28/30.

²²⁵ Mariátegui, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*.

telle idée, comme un ensemble, récurrente dans l'histoire, de principes idéologiques, contre la propriété, l'autorité et la hiérarchie, dans son opuscule « De l'idéologie », publié en 1976. Cette première version de son hypothèse communiste avait, en partie, comme objectif d'appeler, tel que le fait Mazzeo, à une dialectique entre son existence, ou sa persistance, au niveau de l'idéologie et les différents acteurs de classe qui l'ont actualisé, au niveau politique, avec des degrés variables, dans différents moments de l'histoire. Cette dialectique, entre l'invariante communiste et son actualisation, est essentielle aux yeux du pouvoir populaire. L'invariante communiste ne doit pas être assimilée à l'idée régulatrice kantienne, contrairement à l'idée d'horizon libertaire qui constitue son pendant et qui est une idée vraiment transcendante.

De quoi s'agit-il, concrètement, quand on parle de l'invariante communiste ? Pour Mazzeo, elle est celle qui, à toutes les époques, « tisse l'ensemble des dispositions qu'abhorrent l'exploitation, la brutalité, la tyrannie et l'inégalité substantive »²²⁶. C'est elle qui renaît chaque fois dans les multiples rébellions qui se sont proposé de changer l'ordre social oppressif en questionnant le système hégémonique, à toutes les époques et sur tous les continents. À chacune de ces émergences historiques, il s'est produit une nouvelle actualisation de cette invariante, et chaque actualisation a apporté de nouvelles contributions à ce qui constitue la composition collective et historique de l'utopie communiste. Ce n'est qu'ainsi conçu, que la forme invariante du communisme peut s'insérer directement dans la dimension utopique de la politique.

Ces deux dimensions de l'utopie, l'horizon libertaire et la forme invariante du projet communiste s'enracinent dans les pulsions de vie, les mêmes pulsions qui, pour la théologie de la libération, sont à la base de l'éthique. Mais l'invariante communiste n'est pas une abstraction, elle existe actualisée et organisée comme « le mouvement réel qui abolit l'état actuel des choses »²²⁷ une citation récurrente dans tous les textes qui traitent du pouvoir populaire. Par contre, pour le pouvoir populaire, ce mouvement réel n'a pas seulement une dimension matérielle, sa praxis doit être harmonisée en permanence avec l'imagination, avec « le rêve d'une chose ». Le mouvement réel est la conjonction, dit Mazzeo : « du désir

²²⁶ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Page 67.

²²⁷ Marx and Engels, *L'idéologie Allemande*. Page 64. « Le communisme n'est pour nous ni un état de choses qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler ; nous appelons communisme le mouvement réel (die wirkliche Bewegung) qui abolit l'état de choses actuel ».

qui se retrouve avec l'histoire, de l'imagination et la volonté qui transforment la réalité »²²⁸. Pour lui, l'utopie, ainsi comprise, est consubstantielle au marxisme dont on ne peut pas nier les composants utopiques.

Nous pensons néanmoins que cette dernière affirmation, même si elle prétend s'appuyer directement sur Marx, correspond plutôt à l'interprétation que fait du marxisme, la théologie de la libération. Elle ne coïncide pas, de toute évidence, avec l'idée du « mouvement réel » que se faisait le marxisme orthodoxe, en s'appuyant sur le texte classique de Marx dans « Les luttes de classes en France » :

La révolution sociale du XIXe siècle ne peut puiser sa poésie dans le temps passé, mais seulement dans l'avenir. Elle ne peut commencer avec elle-même avant de s'être dépouillée de toute superstition à l'égard du passé. Les révolutions antérieures eurent besoin des réminiscences empruntées à l'histoire universelle pour s'aveugler elles-mêmes sur leur propre objet. La révolution du XIXe siècle doit laisser les morts enterrer les morts, pour atteindre son propre contenu. Dans les premières, la rhétorique dépassa le contenu, dans celle-ci, le contenu dépasse la rhétorique²²⁹.

Toute la difficulté de l'exercice visant à relier le communisme, comme mouvement réel, avec l'utopie se trouve ici. Même si l'utopie communiste n'est pas présentée comme un monde idéal, pur, achevé, non conditionné historiquement, il y a, dans l'idée de communisme, quelque chose d'anhistorique en contradiction avec l'idée de Marx du communisme comme mouvement qu'abolit l'état actuel des choses.

Cette difficulté a été l'objet de longs développements dans la polémique autour du communisme comme forme invariante, entre Badiou et ses critiques, polémique dont l'analyse nous amènerait très loin de notre propos. D'ailleurs, à ce sujet les arguments d'autorité, souvent utilisés d'un côté ou de l'autre, ne sont pas utiles. Les citations extraites des multiples travaux de Marx (lettre à Ruge, certains passages des Grundrisse) ne sont pas concluantes ni, en définitive, nécessaires parce que, même si Marx ne l'a pas affirmé dans ces termes ou l'a renié par la suite, le rêve d'une chose, dont il parle dans sa lettre à Ruge, existe. Il peut être perçu, avec un contenu presque identique, dans toutes les tentatives de ceux d'en bas de changer le cours de l'histoire.

²²⁸ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Page 61.

²²⁹ Karl Marx, *Les luttes de classes en France*, Folio histoire (Paris : Gallimard, 1994). Page 179.

Ainsi, même en reconnaissant que l'interprétation du pouvoir populaire comme toute interprétation de Marx est discutable, nous pensons que c'est une interprétation possible. La condamnation marxiste de l'utopie n'a jamais nié son existence. Elle critiquait en réalité, le caractère minimaliste d'expériences qui, faute d'avoir un point de vue totalisateur et systémique, ne contredisaient pas les structures sociales en vigueur et étaient seulement des contestations partielles de la société existante. Sans avoir compris la constitution réelle de la société bourgeoise, les utopistes critiqués par Marx tentaient la tâche impossible de concevoir idéalement une nouvelle société. Ils étaient ainsi, limités par leur idéalisme, incapables de concevoir les moyens de la construire.

Cette tension constitutive de la praxis révolutionnaire entre l'idée communiste et le mouvement réel, semble donc effectivement indépassable, ce qui est aussi l'avis de Balibar :

(...) la tension est inéluctable (ce qui ne veut pas dire improductive) entre les « mouvements réels » (au pluriel plutôt qu'au singulier) « abolissant l'état de choses existant » (Marx, *L'idéologie allemande*), en tout cas opposés à l'ordre dominant, et le processus interminable de sécularisation de l'eschatologie qui donne à cette « abolition » le caractère d'une fin d'histoire, aux deux sens du terme²³⁰.

Toutes les tentatives de construction du ciel sur la terre doivent donc partir d'une condition réaliste : le réalisme d'un futur intelligible qui est le résultat d'une synthèse entre l'espoir et une connaissance critique et profonde de la réalité et ses potentialités occultes. L'invariante communiste devient ainsi tendance, en tant que réalité et puissance, qui existe au présent, mais qui, pour exister et pour se réaliser doit s'inscrire, dans un corps concret, dans la chair et la pensée d'une subjectivité politique. Elle ne se développe ni d'elle-même ni par la seule force irrésistible du devenir historique. Elle n'est pas, non plus, en opposition absolue à la réalité et aux idéologies concrètes qui, au moyen des structures sociales et politiques, essayent de diffuser et conserver ses principes. Par contre, elle exige que ces idéologies soient toujours revues et actualisées, pour lui rester fidèles.

L'utopie communiste ainsi conçue n'a plus la forme des utopies de l'époque classique. Le pouvoir populaire différencie cette utopie communiste, autant des structures sociopolitiques d'un État déterminé que des communautés idéales ou futures, ou de toute

²³⁰ Étienne Balibar, « Remarques de Circonstance Sur Le Communisme, » *Actuel Marx* 48, no. 2 (2010) : 33, doi:10.3917/amx.048.0033. page 37.

utopie conçue comme un ordre externe. L'utopie communiste produit des expériences concrètes qui rejaillissent à leur tour sur l'utopie, qui cesse d'être un ordre artificiel, pour devenir un ordre interne, organique et vivant.

L'utopie communiste, pour le pouvoir populaire est ainsi à la fois la constatation et la condition de possibilité d'une société meilleure, à condition néanmoins de ne pas être conçue comme la construction, romantique et à petite échelle, de la société parfaite et isolée. Le désir profond qu'inspire l'utopie et la confiance dans sa réalisation ne s'obtiennent qu'en épousant la tendance de l'histoire. « C'est le pouvoir populaire qui rend possible l'utopie libertaire et les réalisations de l'invariante communiste et non l'inverse. Il est la forme assumée par la tendance présente vers la société future »²³¹.

Ainsi, le contenu de l'utopie communiste, comme le conçoit de façon plus classique, par exemple, Lucien Sève, n'est qu'une expression historique, celle d'aujourd'hui, de l'invariante communiste et de l'horizon libertaire, ce qui n'enlève rien à l'importance des objectifs qu'il propose :

Disons que c'est tout ensemble : le déploiement universel des forces productives, l'appropriation réelle par les producteurs associés de leurs puissances sociales objectives (moyens de production, mais aussi savoirs de gestion, pouvoirs de contrôle), le dépassement des régulations par l'argent-capital et des rapports marchands eux-mêmes, le passage émancipateur du travail à un au-delà du salariat capitaliste, la libre satisfaction des besoins matériels et culturels, le développement intégral de tous les individus, le dépérissement de l'État de classe, la désaliénation de la conscience sociale, l'effacement de l'hostilité entre les nations, l'universalisation des échanges et de l'humanité même, et en conséquence le point final mis à l'exploitation de l'homme par l'homme, l'élimination des inégalités et oppressions de classe, de sexe, de « race » et autres, le passage de la contingence à la liberté réelle, la fin de la préhistoire humaine²³².

Ce sont à son tour ses objectifs, en rapport étroit avec les consciences et les subjectivités révolutionnaires qui les portent, qui ont généré et modelé, historiquement, les formes organisationnelles adaptées. Ces formes organisationnelles, conseil, soviets ou certains mouvements sociaux qui contiennent déjà des éléments préfiguratifs d'une

²³¹ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Page 63/64.

²³² Lucien Sève, *Commencer Par Les Fins. La Nouvelle Question Communiste*. (Paris: La Dispute, 1999). Page 40.

nouvelle société sont, justement, les points d'intersection entre l'invariant communiste et les variables historiques. Mais, les idéologies de concrétion constituent un deuxième plan de la subjectivité révolutionnaire. Ce qui est premier : « C'est la captation de l'auto activité des masses qui donne permanence, perspective et projection à ce qui cherche à se présenter comme une totalité, comme la société communiste »²³³.

Pour le pouvoir populaire, le communisme est, d'une certaine façon, déjà là. Il est incarné et porté par la pratique politique et sociale de ceux qui œuvrent, dès maintenant, à saper l'état de choses existant et à sa complète réorganisation sur d'autres bases. Le communisme est déjà présent dans leur pratique en tant que pratique collective, consciente et volontaire. Comme le constate Fischbach : « (...) le communisme n'est pas la réalisation ou l'accomplissement du capitalisme, mais sa négation, son autre, et cette négation n'est réelle qu'en étant une négation mise en œuvre de façon consciente et volontaire au sein même du capitalisme par des communistes, c'est-à-dire par des femmes et des hommes qui mettent ici et maintenant en œuvre des formes de vie communistes caractérisées par l'association, l'usage commun des biens et des idées, l'égalité absolue, la contestation des frontières réelles et symboliques, et la résistance aux processus de privatisation des biens et des existences »²³⁴.

Le communisme a besoin de communistes qui sont, simplement, en tout moment et en tout lieu, ceux qui comprennent les limitations, les échecs et les tendances destructives de l'ordre capitaliste, ainsi que les innombrables masques idéologiques et ses fausses légitimations. Communistes sont tous ceux qui travaillent sans cesse pour produire un futur différent à celui du capitalisme. Ainsi, comme l'affirme David Harvey :

(...) Si le communisme traditionnel, institutionnalisé est mort et enterré, il y a des millions de communistes de facto, actifs disposés à agir selon leur compréhension et préparés pour assumer de façon créative les impératifs anticapitalistes. Si, comme l'affirmait le mouvement altermondialiste à la fin des années 90 « un autre monde est possible » nous

²³³ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Page 62.

²³⁴ Franck Fischbach, "Marx et Le Communisme," *Actuel Marx* 48, no. 2 (2010): 12, doi:10.3917/amx.048.0012.
Page 21

pouvons aussi dire « un autre communisme est possible ». Les circonstances actuelles de développement capitaliste l'exigent si l'on veut produire un changement fondamental²³⁵.

Or, ce changement fondamental que Harvey appelle de ses vœux demande de s'attaquer, sur tous les plans, à la longue tâche de transformation des relations sociales, une transformation qui doit être commencée dès le présent. Cette construction entraîne une façon différente de mettre en rapport le futur avec le présent, une relation où l'inertie du passé n'est plus, ou pas complètement, la condition du présent et du futur. Elle est remplacée par la définition d'objectifs et la prise de décisions conscientes que les individus prennent librement. La transformation sociale est une transformation volontaire dont l'instrument privilégié est, pour le pouvoir populaire, une politique préfigurative qui anticipe le communisme.

La politique préfigurative

L'idée de politique préfigurative, disons-le d'emblée, n'est pas une idée marxiste ou, en tout cas, elle n'appartient pas au marxisme classique. Marx conçoit le passage vers le communisme, à travers une société de transition, la dictature du prolétariat, sous un angle presque exclusivement politique. C'est la révolution, le renversement du pouvoir bourgeois et l'abolition de la propriété capitaliste, l'acte essentiel qui ouvre le processus de transformation sociale. Construire une nouvelle société suppose, pour lui aussi, un changement radical des esprits, des rapports sociaux, et des rapports économiques, mais il conçoit ces changements comme rapidement réalisables après la prise de pouvoir. Le simple geste d'abolir la propriété privée des moyens de production entraînerait, selon Marx, la disparition du marché et deviendrait le moteur du développement d'une nouvelle propriété sociale et avec elle de nouveaux rapports de production et de vie.

(...) tandis qu'une fois abolie la base, la propriété privée, et instaurée la réglementation communiste de la production, qui abolit chez l'homme le sentiment d'être devant son propre produit comme devant une chose étrangère, la puissance du rapport de

²³⁵ David Harvey, "Organizarse para la transición anticapitalista," *Crítica y Emancipación*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, Anée II N° 4 (2010): 167–193.

l'offre et de la demande est réduite à néant, et les hommes reprennent en leur pouvoir l'échange, la production, leur mode de comportement réciproque²³⁶.

On ne peut néanmoins pas reprocher à Marx cette conception sommaire de la transition, confortée sans doute par le premier processus de pouvoir populaire qu'il a connu, la Commune de Paris. On oublie souvent qu'il ne pouvait pas connaître autre chose que le capitalisme de son époque, un capitalisme industriel dans sa première phase de croissance. Or, sa conception sur la transition et sa polémique avec les courants anarchistes a déterminé, durablement, l'orientation d'un mouvement ouvrier, organisé, de plus en plus, pour s'emparer du pouvoir de l'État, que ce soit par la voie démocratique ou révolutionnaire.

Or, si des mouvements inspirés de ses idées ont réussi, au XXe siècle, cet objectif, l'État n'a pas disparu pour autant. La nature des relations sociales, en particulier celles de domination, n'a pas changé non plus. La dictature du prolétariat est devenue celle du parti, et la démocratie prolétarienne un vague simulacre. Toutes les formes démocratiques, que le mouvement populaire avait développées dans les périodes précédentes, furent rapidement sacrifiées sur l'autel de la nécessaire défense de la révolution. Mais surtout, toutes les révolutions triomphantes se sont produites dans des sociétés où les mécanismes de domination sociale étaient faibles. De ce fait, l'importance, dans d'autres sociétés, des multiples mécanismes de pouvoir de la classe dominante a été complètement sous-estimée. La façon dont elle assurait son hégémonie et son pouvoir ne sera comprise que plus tardivement par Gramsci.

La conclusion fondamentale que le mouvement populaire a extraite de ces expériences et de leurs échecs est que l'idée de propriété collective et de disparition de l'État restera un mythe, tant que les anciennes formes de contrôle social et institutionnel ne seront pas détruites. Remplacer l'administration privée par l'administration « publique » n'est qu'une solution abstraite et superficielle aux contradictions du capitalisme. Il ne peut y avoir de communisme sans communauté, sans un style de vie communiste et une culture communiste. C'est l'ensemble des relations sociales qu'il faut transformer et non pas seulement celles de propriété.

²³⁶ Marx and Engels, *L'idéologie Allemande*. Pages 69/70.

Plus grave encore, on ne peut pas fonder une société communiste sur la technologie, les institutions et la division du travail qui viennent du capitalisme. Les caractéristiques des entreprises capitalistes, qu'on présente comme nécessaires pour l'efficacité de la production, sont en réalité, essentiellement, le résultat de la nécessité de contrôle des salariés. Elles ne sont pas commandées par le développement technologique, mais par le besoin de créer une main-d'œuvre organisée et disciplinée. La hiérarchie dans l'usine et son autoritarisme, la division capitaliste du travail parcellisé, la production marchande ou la séparation du travail intellectuel et manuel sont autant de rapports sociaux, nécessaires à la reproduction élargie du capital, qu'il faut, par conséquent, profondément modifier pour construire une société différente.

Il faut aussi s'attaquer au problème, pas vraiment perçu à l'époque de Marx, de la bureaucratie. En effet, le développement exponentiel, au XXe siècle, de la sphère publique et sa convergence avec des intérêts privés a créé des structures plus centralisées et concentrées de pouvoir, des structures qu'ont diminué d'autant la participation démocratique populaire. Cette logique bureaucratique qui se répand à partir de la sphère publique diffuse une culture d'adaptation aux organisations existantes, de soumission, de pragmatisme et de routine. Elle est à la base de la transformation des problèmes politiques en simples problèmes « techniques ». La bureaucratie, une fois développée, produit dans les systèmes sociaux une rigidité qui s'oppose à tout changement fondamental. La révolution bolivarienne fait aujourd'hui, quotidiennement, l'expérience de cette affirmation.

Les deux phénomènes, l'organisation hiérarchique du travail et la bureaucratie sont peut-être les obstacles les plus importants qu'ont rencontrés les révolutions du XXe siècle et qui ont fait échouer la construction de nouveaux rapports entre les hommes et le développement d'une nouvelle culture communiste. En absence d'une base matérielle productive différente de celle du capitalisme et d'une compréhension claire des inerties des structures culturelles et politiques héritées de ce système, les révolutions sont condamnées à échouer dans la transformation sociale et à revenir vers le capitalisme.

L'échec des expériences du XXe siècle a montré, au pouvoir populaire, la nécessité d'une réponse à ce défi. Pour lui, la réponse se trouve dans l'approfondissement de ce qu'il appelle la politique préfigurative, une politique qui n'est néanmoins pas de son invention.

Les premières expériences de politique préfigurative sont celles de l'anarchisme, de l'anarcho-syndicalisme et celles des conseils ouvriers dans des périodes révolutionnaires. Elles ont toutes essayé de construire des organisations sociales en dehors des cadres du système, mais ont toujours échoué faute d'un niveau de politisation suffisant. Méprisant la politique et célébrant la spontanéité, toutes ses expériences ont été incapables de dépasser leur propre immédiateté sociale et de construire une stratégie efficace.

Pour les expériences anarchistes, à l'opposé des constructions marxistes comme les conseils, leur mépris de la théorie et de l'organisation, ont encore aggravé le problème. L'idée d'un long et patient travail de transformation idéologique et culturelle permettant de détruire les bases matérielles du capitalisme et le pouvoir bureaucratique ne s'est pas développée dans l'anarchisme. Leur hostilité à toute forme de direction et d'organisation stable a ainsi laissé le champ libre à leurs adversaires pour monopoliser le terrain politique. D'ailleurs, l'anarchisme a été souvent porteur de l'utopie d'un passé, non corrompu par l'industrialisation et l'urbanisation. Ces caractéristiques ont polarisé le conflit avec le marxisme autour de questions purement tactiques, organisation contre spontanéité, direction contre auto activité des masses, centralisme contre autonomie, etc..

C'est après la Première Guerre mondiale et la révolution bolchevique, que les stratégies préfiguratives ont commencé à développer d'autres modèles, les soviets en Russie, les luttes des Conseils d'usine en Italie, en Allemagne ou aux Pays-Bas. Ce genre d'organisations, généralement appelées les conseils, ont souvent essayé de collectiviser le travail et les fonctions d'administration en combattant ainsi la division sociale du travail. Ils ont aussi accéléré la transformation des relations sociales en incorporant un large éventail de demandes nouvelles des classes populaires et en posant la question de l'hégémonie idéologique. Ils ont fourni ainsi un contexte propice pour que les masses puissent développer leur potentiel intellectuel et politique, en leur donnant confiance dans leur propre créativité à la place du fatalisme, de la passivité et de la docilité inculquée par la culture bourgeoise.

Ce sont justement ces expériences des conseils qu'ont inspirées à Gramsci sa notion de politique préfigurative. Pour lui, le nouvel État socialiste ne peut pas s'incarner dans les institutions de l'État capitaliste, un État organisé pour protéger la propriété privée et

favoriser la libre concurrence, c'est-à-dire organisé en fonction des intérêts du capital. Il ne suffit pas, par conséquent, de changer son personnel pour qu'il puisse être orienté vers la construction d'une société nouvelle, il est nécessaire de créer un autre type d'organisation politique de la société. Pour Gramsci, cette nouvelle organisation politique de la société devait partir des conseils :

L'État socialiste existe déjà en puissance dans les organismes de vie sociale propres à la classe laborieuse exploitée. Rassembler entre eux ces organismes, les coordonner et les subordonner en une hiérarchie de compétences et de pouvoirs, les centraliser fortement tout en respectant les autonomies et les articulations indispensables revient à créer, dès à présent, une véritable et authentique démocratie ouvrière. Elle doit être une opposition efficace et active contre l'État bourgeois et se préparer, dès maintenant, à remplacer l'État bourgeois dans toutes ses fonctions essentielles de gestion et de contrôle du patrimoine national²³⁷.

Or, le mouvement des conseils comme institutions politiques préfiguratives d'une nouvelle société ne s'arrête pas à cette première tentative de théorisation de Gramsci. Sous l'inspiration de Pannekoek, il va essayer de réunir les meilleures traditions autant de courants anarchistes que du marxisme, en incorporant une structure de direction et de coordination aux processus révolutionnaires démocratiques et préfiguratifs, plus ou moins spontanés, existants.

Le conseillisme apporte ainsi trois avancées significatives. En premier lieu il propose d'articuler les organismes d'auto gouvernement du peuple, dans un réseau fédéral de conseils pour permettre la coordination et la planification d'une véritable stratégie politique. Ensuite, il cesse de considérer la lutte pour le pouvoir d'État comme le but principal et refuse par conséquent autant l'idée de parti d'avant-garde que celle de sa conquête par la voie électorale, comme des objectifs principaux. Il propose en échange, une stratégie d'affaiblissement progressif du pouvoir d'État, qui devait aboutir à son remplacement par une structure de conseils. Finalement, le conseillisme ne défend aucune utopie nostalgique de retour à un passé idéalisé. Au contraire il voit l'avenir comme le déploiement de la

²³⁷ Antonio Gramsci, "Démocratie ouvrière," *L'Ordine Nuovo*, 7, 21 juin 1919, http://www.marxists.org/francais/gramsci/works/1919/06/gramsci_19190621.htm.

puissance de la classe ouvrière et le développement technologique et économique comme la base pour l'émancipation humaine.

Malgré ces avancées, le mouvement des conseils n'a pas réussi à produire une stratégie susceptible, au-delà des épisodes révolutionnaires, de prolonger dans le temps les avancées de l'organisation populaire. Les conseils, nés en période de crise, ont rapidement disparu dès que la bourgeoisie a réussi à stabiliser la situation ou, comme ce fut le cas en Russie, ont été progressivement marginalisés par le nouveau pouvoir. Leur échec s'est répété par la suite dans d'autres lieux et latitudes, où la dimension préfigurative de la politique de création d'organisations populaires autonomes a été souvent instrumentalisée par la bureaucratie de l'État.

Le sort de ces expériences a pris ainsi l'air d'une fatalité historique. Chaque fois que se produit une fusion entre éléments jacobins et préfiguratifs, ce sont les éléments jacobins qui prédominent et dirigent le processus révolutionnaire d'en haut. Le pouvoir jacobin, essentiellement instrumental, plus préoccupé par les tâches politiques concrètes que par les objectifs culturels de changement de la vie quotidienne et l'abolition de la division capitaliste du travail, a montré toujours plus des tendances à la domination qu'à la préfiguration.

Les travers persistants des mouvements politiques préfiguratifs modernes viennent de cette histoire et on ne peut pas dire que la faute incombe seulement à la partie jacobine. En rejetant complètement l'idée d'avant-garde les mouvements préfiguratifs ont ignoré souvent les problèmes posés par le pouvoir et minimisent l'importance de l'organisation. Or, l'expérience a montré que l'instabilité et la vulnérabilité d'une véritable situation de confrontation avec le pouvoir d'État exigent d'aller rapidement vers une autorité révolutionnaire ou au moins vers certaines formes d'autorité centralisée. Sans coordination nationale, les structures locales sont incapables de transformer les énergies populaires en un mouvement suivi qui soit, en même temps, pré figuratif et politiquement efficace. C'est cela qui a manqué, jusqu'à présent, à la politique préfigurative, la capacité de fusionner la spontanéité et l'organisation, l'économie et la politique, les luttes localisées ou sectorielles et celles pour un véritable pouvoir démocratique. Nous en reviendrons sur ces difficultés quand nous aborderons le problème de l'organisation politique populaire.

Les mouvements sociaux des années 60 ont ajouté de nouveaux contenus politiques à la tradition préfigurative. Ainsi, le mouvement de mai 1968 a confirmé l'importance de généraliser les luttes pour l'autonomie individuelle au-delà de la production, pour les étendre à toutes les sphères de la vie sociale et contre toutes les structures de domination. Il a aussi cherché à intégrer la lutte pour la définition des styles de vie dans la politique, ce qui est flagrant dans le cas du féminisme, et s'est intéressé à toute une série de problèmes sociaux, la santé, la culture, l'écologie, etc. Néanmoins, ce mouvement est resté trop proche de l'anarchisme traditionnel dans sa glorification de la spontanéité et de la subjectivité, dans sa célébration de la vie quotidienne et dans son hostilité à la « politique » et à toutes les formes d'organisation. La peur du centralisme, le reflux dans le subjectivisme extrême et l'absence de compromis politiques l'ont empêché de donner une expression stratégique à sa nouvelle vision émancipatrice. Il a critiqué de façon efficace l'idéologie bourgeoise (qui a, en grande partie, évolué en fonction de ses critiques, en les assimilant et les neutralisant), mais ses méthodes d'action politique, action directe de masses ou de petits groupes isolés étaient politiquement primitifs.

Ce sont ces expériences historiques des conseils, en tant qu'organisations préfiguratives d'un nouveau pouvoir politique et leurs théorisations correspondantes qui vont être reprises, développées et complétées, par les courants du pouvoir populaire en Amérique latine pour construire la stratégie politique qui sera l'objet de la troisième partie de ce travail.

La politique préfigurative en Amérique latine

L'extension que le pouvoir populaire en Amérique latine a donnée à l'idée de politique préfigurative est sans doute une des constructions les plus originales de ce courant. Elle suppose, en substance, la construction des bases d'une nouvelle société au sein de l'ancienne, une démarche qui était considérée, par le marxisme, jusqu'à récemment, comme du réformisme utopique ou comme une pure hérésie anarchisante.

Cette évolution a été rendue possible par la conception du pouvoir comme une construction et non comme un objet en dispute, que nous avons analysé. En effet, une politique préfigurative est possible si seulement on conçoit le pouvoir comme quelque chose

qui se construit. La politique préfigurative va donc consister à créer, au sein de l'ancienne société, des nouveaux pouvoirs, rapports, institutions et sujets, ouvertement opposés à ceux du capital et capables d'exprimer, dans le présent cette utopie communiste qu'est l'horizon, le rêve du peuple. La politique préfigurative est ainsi un effort, non seulement pour penser les idées nouvelles, mais aussi pour commencer à les réaliser autant en ce qui concerne les formes d'organisation que l'éthique, la production, la culture ou la vie quotidienne. Ces éléments doivent tous refléter, avec exactitude, la nouvelle société recherchée.

Des origines anarchistes de la politique préfigurative, le pouvoir populaire revendique aussi la notion d'action directe, une notion qui peut être considérée comme une forme de politique préfigurative. En effet, le caractère essentiel de l'action directe est qu'il s'agit d'une action décidée, organisée et exécutée par les intéressés mêmes, destinée à obstruer l'action d'autres agents avec lequel on s'affronte, en utilisant tous les moyens disponibles pour réussir ses objectifs. Elles s'opposent aux actions médiatisées telles que les différentes hypothèses de représentation ou celles symboliques comme les manifestations de protestation. L'action directe n'est pas violente même si elle peut-être illégale et adopter souvent la forme de la désobéissance civile. Elle peut être considérée comme la préfiguration de certaines formes de démocratie directe auxquelles aspirent les nouveaux mouvements sociaux.

Mais, les propositions du pouvoir populaire en matière de politique préfigurative vont bien au-delà de la conception anarchiste. Pour lui, dans une optique plutôt gramscienne, le principal défi que doit relever la politique préfigurative est d'aller au-delà du plan strictement politique et viser la traduction de l'utopie communiste dans des réalisations concrètes de communisme. La vocation du pouvoir populaire avec ses aspirations universelles et hégémoniques, orientées par l'horizon libertaire et l'invariante communiste, ne peut pas se limiter à un pur travail théorique ou à la lutte politique. Elle exige une praxis, la construction, dans tous les mouvements populaires, de formes de socialisme ou de communisme pratiques qui soient autant d'anticipations de la nouvelle société.

D'ailleurs, c'est à partir de ces expériences des organisations populaires que vont surgir et s'élaborer les concepts nécessaires pour modeler la nouvelle société, une société qui se crée au jour le jour, autant dans le champ social que dans ceux économique, culturel,

moral ou politique. On doit, par conséquent, développer dans tous les champs des expériences préfiguratives, sachant que la théorie viendra toujours après, comme tentative de donner de la cohérence à ces multiples expériences populaires.

La clé d'une stratégie révolutionnaire alternative est donc, pour le pouvoir populaire, qu'une majorité du peuple fasse sa propre affaire des transformations sociales, démocratiques et communautaires, à chaque fois limitées, mais touchant au fond et réunies dans un processus de transformation global. À partir de cette perspective, il n'y a plus aucune raison de limiter l'objectif central de ces transformations progressives au mode de propriété des moyens de production et d'échange, mais il devient vital, au contraire, d'y inclure, dès le départ, toutes les abolitions et métamorphoses, toutes les innovations et conquêtes susceptibles de faire rêver et agir les plus larges forces sociales aspirant à une autre vie et un autre monde. « (...) c'est le contenu même d'un communisme de notre temps, qui en sa plénitude n'est certes pas pour demain, mais dont la visée pratique doit, à plus forte raison, commencer aujourd'hui »²³⁸.

Le pouvoir populaire est donc beaucoup plus que la condition pour la société nouvelle, d'une certaine manière il l'inaugure. Mais l'inaugure seulement, en articulant les projets de libération totale avec une praxis qui le traduit (ou qui va en le traduisant) dans l'histoire, une traduction qui préfigure l'utopie absolue. Par conséquent, comme le dit Mazzeo :

Depuis l'idée-force selon laquelle le royaume est futur et utopie, mais aussi présente, ce qui est radicalement nouveau apparaît comme réalisé dans le mouvement de l'existant : un présent reconverti, un présent utopique, un objectif anticipé, un idéal d'anticipation concrète. Les concrétions historiques de l'utopie, l'égalité comme pratique ici et maintenant sont toujours inhérentes à l'utopie absolue et en rapport avec les expériences de pouvoir populaire. La dimension eschatologique de l'utopie absolue ne nie pas son anticipation, bien au contraire elle l'exige²³⁹.

Le pouvoir populaire conçoit, en somme, l'autonomie des organisations populaires, leurs combats et leurs constructions préfiguratives, comme la seule garantie du processus de

²³⁸ Sève, *Commencer Par Les Fins. La Nouvelle Question Communiste*. Page 50.

²³⁹ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Page 128.

changement social auquel elles donnent, en même temps, le sens. C'est au sein des organisations populaires que se développe la lutte pour des rapports sociaux autres que ceux basés sur l'argent et la valeur d'échange. Elles sont des espaces de sociabilité alternative (thérapeutiques pour les forces populaires, dit Mazzeo) qui résistent à l'espace mercantile bourgeois, et dans lesquels on lutte pour éliminer la concurrence entre travailleurs et les rapports basés sur la valeur de change et créer des rapports humains non objectivés par l'argent.

Ce concept large de politique préfigurative va au-delà de la construction de formes de vie alternative, et de l'articulation des niveaux politiques et idéologiques avec ses fondements sociaux. Elle marque le début de la construction d'un nouveau type de société, où toute exploitation et domination sera abolie, où la valeur centrale soit la solidarité, la fin de la séparation entre gouvernants et gouvernés et la réconciliation de l'homme avec la nature. La nouvelle éthique que cette société demande contribue, dans un mouvement dialectique, à son développement. Cette nouvelle éthique ajoute aux valeurs traditionnelles des Lumières, liberté égalité et fraternité, celles de communauté, de respect de la vie et de défense de la nature. Une telle idéologie suppose aussi qu'une définition du bien commun est possible, ce qui ouvre un autre vaste cadre de développement pour la politique préfigurative qu'il serait complètement disproportionné d'analyser dans les limites de ce travail.

L'économie préfigurative

Si l'idée de concevoir et de développer des institutions plus démocratiques, même si elle est résistée, peut être conçue par les sociétés capitalistes contemporaines, il semble absurde pour ces mêmes sociétés d'envisager une autre économie que l'économie capitaliste. Il faut dire que le système a perfectionné beaucoup plus la défense de l'économie capitaliste que celle de la démocratie représentative. Quand il s'agit de la démocratie, il arrive même, parfois, à reconnaître ses défauts, par exemple quand il accepte l'idée, qu'au niveau local, une certaine participation populaire soit nécessaire. Par contre, quand il s'agit d'économie, le marché et le système capitaliste d'entreprise privée deviennent « la fin de l'histoire » et un horizon indépassable. Or, la préfiguration d'une

nouvelle économie est essentielle au développement du pouvoir populaire, comme affirmation et comme défi.

En effet, aucune transformation sociale radicale n'est viable si elle ne peut assurer la vie du peuple et présenter, en même temps, des réalisations concrètes démontrant qu'une autre forme de produire et reproduire la vie sociale est possible et souhaitable. Sinon, l'ordre établi arrivera toujours à se reconstituer. Il faut donc construire une nouvelle économie qui ne soit pas seulement le refuge contre les exclusions du capital, mais qui, complétée par une stratégie d'association des producteurs dans des ensembles de plus en plus vastes, devienne la préfiguration d'une économie alternative avec ses propres sujets, produits et régulations. Il s'agit en somme de construire les bases matérielles de l'organisation communautaire de la société, ce qui est l'essence même de l'idée de communisme.

À l'égal de la politique préfigurative, l'économie préfigurative est obligée de se développer à deux niveaux différents. Le niveau fondamental est celui de la construction d'une nouvelle forme d'économie communautaire. À ce niveau, une nouvelle économie doit nécessairement partir du monde de l'économie populaire et ses stratégies immédiates de reproduction, pour essayer de leur donner un sens alternatif. Mais cette stratégie est inséparable de la constitution simultanée d'une macro politique économique alternative. Un projet de ce genre donne ainsi d'autres bases pour la démocratie, l'économie, l'ensemble de la société et même pour l'État.

À ce niveau, c'est-à-dire pour apparaître comme une option de gestion macro-économique de la société et d'interlocution avec les organismes internationaux, le projet économique doit donner la priorité à une stratégie d'accumulation alternative et de maintien des équilibres macro-économique, ce qui est un problème typique du long terme et donc de la transition que nous examinerons plus tard. Il s'agit, par conséquent, d'un projet que, pour devenir hégémonique, doit être capable d'évoluer vers des formes susceptibles de s'appliquer à l'ensemble de la société et la faire ainsi évoluer vers le communisme.

Le développement d'une politique économique cohérente à ces deux niveaux peut sembler contradictoire, mais cette incompatibilité n'est qu'apparente. Au fond, comme c'est

aussi le cas pour le pouvoir politique, une politique économique préfigurative doit agir et tenir compte de ces deux aspects. Aucune formule unilatérale, postulant le développement seulement sur l'un ou l'autre de ces champs, n'est possible. Par contre, il est certain que leurs contradictions créent de fortes tensions dans le champ économique populaire. À ce moment, l'économie préfigurative ne doit pas perdre de vue le niveau fondamental. Ce niveau est celui de la construction de l'économie communautaire, le seul qui permette l'articulation de l'action politique avec la lutte quotidienne des secteurs populaires pour sa reproduction.

La construction de cette économie communautaire doit donc s'appuyer sur le triptyque constitué par : la propriété sociale des moyens de production, l'organisation de la production par les travailleurs, et l'objectif d'une production destinée à satisfaire les besoins et les buts de la communauté. La propriété sociale n'est ni la propriété capitaliste d'État, ni des entreprises d'État, ni même des entreprises coopératives, c'est une propriété détenue par l'ensemble de la communauté et pas seulement par les gens qui participent directement à la production. La propriété sociale exige donc une démocratie profonde dans laquelle les travailleurs, en tant que sujets, détiennent le pouvoir d'organiser la production comme ils l'entendent. À son tour, l'objectif de satisfaire les nécessités communales les oblige à trouver et à développer des méthodes pour identifier et communiquer les besoins et objectifs. Ces méthodes doivent aussi s'appuyer sur des institutions démocratiques, permettant d'exprimer, à partir de la base, les besoins de la communauté.

Mais surtout, l'économie communautaire, doit dépasser la principale limitation de toute forme de construction économique prétendument autonome : être capable de définir ce que sont, réellement, les besoins populaires. Sans une transformation globale de la société, ces besoins seront, immanquablement, des besoins conditionnés par l'idéologie capitaliste dominante. Ils seront, par conséquent, à l'opposé des besoins d'une société communiste à venir orientée vers le développement intégral des hommes. Il faudra donc une véritable « révolution culturelle » pour redéfinir les besoins vers ceux d'une société qui exige que le « libre développement de chacun soit la condition du libre développement de tous ».

A son tour, au niveau de la société dans son ensemble, l'ancrage concret dans le présent, de nouveaux principes d'organisation économique préfigurative est, en Amérique latine, l'économie solidaire. On doit avant tout comprendre les raisons qui ont présidé à son développement et pour cela il faut commencer par le phénomène de la marginalisation sociale des travailleurs.

Dans la société capitaliste actuelle, le nouveau modèle d'accumulation, propre au capitalisme latino-américain (mais avec une vocation de plus en plus universelle), de l'étape de globalisation néolibérale, ne permet plus de réintégrer, avec des politiques sociales, la grande masse des exclus. De ce fait, dit Susana Hintze :

L'essor d'une nouvelle économie solidaire en Amérique latine, est le résultat de deux mouvements : un excédent inédit de force de travail, urbain et qualifié, résultant d'un processus de déprolétarianisation de l'ancienne classe ouvrière industrielle d'une part et, d'autre part, le désemploieusement d'une partie des employés de la classe moyenne. À ces mouvements s'ajoute un ensemble significatif de militants sociaux critiques qui participent de façon importante aux organisations sociales collectives et auto gestionnaires²⁴⁰.

Ainsi, l'idée d'une économie solidaire trouve ses racines dans les activités économiques autogérées, nécessaires à la survie, qui se développent, de façon importante, à partir du milieu des années 90. Par exemple, en Argentine, dans un contexte de crise économique, apparaît dans le mouvement piqueteros, le phénomène des entreprises récupérées et aussi des réseaux de troc et d'échange de biens et services en dehors du marché. À l'origine de toutes ces activités se trouve la nécessité de répondre aux besoins concrets des classes populaires, durement frappées par la pauvreté et le chômage, que le fonctionnement de l'économie de marché est incapable de satisfaire. Ces réseaux construisent aussi des activités productives comme les potagers communautaires, réseaux de commercialisation alternative, ou des activités artisanales très diversifiées dans l'alimentation et le vêtement.

²⁴⁰ Susana Hintze, *La Política es un arma cargada de futuro : economía social y solidaria en Brasil y Venezuela*, Becas de investigación (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2010), biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/.../41/41.Hintze.pdf. Page 35

Ces activités autogérées présentent, comme l'explique Hector Palomino, pour les classes travailleuses, un avantage important dans leurs rapports avec le capital et dans les contextes de crise :

En mettant en œuvre l'autogestion dans quelques unités productives, les travailleurs bloquent l'instrument privilégié des entrepreneurs dans la négociation collective, la fermeture de l'établissement (grève des investissements ou lock-out), comme moyen de pression sur les travailleurs. Face à cette menace, ils peuvent désormais répliquer par l'occupation et l'autogestion des entreprises en difficulté. On ne peut donc pas mesurer la force du mouvement des entreprises récupérées exclusivement en raison de leurs dimensions, réduites, mais par leurs effets culturels, politiques et sociaux, plus étendus²⁴¹.

Les entreprises autogérées constituent, en même temps, un antécédent et une contribution importante au développement de l'économie solidaire. Mais, le principal problème que rencontrent ces nouvelles formes de production concerne la façon de leur donner un caractère soutenable. Ce caractère dépend, certainement, de la capacité et de la disposition des travailleurs qui coopèrent dans le domaine micro, de leur disposition à coordonner dans des unités micro-économiques de niveau moyen et de la volonté et la consistance des actions des travailleurs, mais surtout il dépend du contexte social de la production.

La production autogérée doit en effet, pour assurer sa survie, tenir compte des conditions de l'ensemble, distribution et organisation des ressources, fonctionnement des marchés, définition des besoins légitimes, etc.. Par contre, d'autres problèmes importants de la production autogérée comme l'accès à des biens publics non monétaires, aux infrastructures, à l'éducation, etc., ne peuvent pas être résolus que par l'État. Ils doivent donc être tranchés au niveau politique à travers des politiques étatiques consistantes en faveur de ce type de production.

L'économie populaire

Mais, à côté de la production autogérée, d'origine plus récente, l'autre versant dans la construction d'une nouvelle économie est sans doute l'économie populaire, une économie

²⁴¹ Héctor Palomino, "Les mouvements sociaux dans l'Argentine d'aujourd'hui" (RISAL info, décembre 2004), <http://risal.collectifs.net/spip.php?article1207>.

qui, au-delà des communautés indiennes historiques, a toujours existé en Amérique latine, comme nécessité, dans un contexte de pauvreté et d'exclusion endémiques. Les microentreprises populaires, typiques de ce qu'on appelait à l'époque la nouvelle économie sociale, ont été, jusqu'au début du XXI siècle, promues par des organisations comme la Banque Mondiale, pour amortir un appauvrissement, conçu comme le « prix à payer », pour créer une économie de marché moderne. Par contre à partir de la montée des mouvements sociaux contre les politiques néolibérales, les objectifs de cette économie populaire ont radicalement changé. Elle se propose maintenant d'aller au-delà et de répondre à l'échec de l'économie de marché et des entreprises privées à satisfaire, même au niveau élémentaire, les besoins populaires.

En général, quand on fait référence aux agents économiques « populaires » on juxtapose différents critères : le niveau de revenus (pauvres), la taille des établissements, la technologie (utilisation intensive de main-d'œuvre), la productivité du travail (basse), le type d'activité (commerce, artisanat), la faible capacité d'accumulation, les types de relation de production non capitaliste (parenté, apprentissage, etc.), la solidarité comme valeur prédominante, la relation faible avec le système légal (économie informelle), etc.. Or, cette juxtaposition de critères finit par devenir une liste ad hoc qui ne saisit pas la logique spécifique de l'économie populaire.

Une autre façon de concevoir cet ensemble d'activités économiques est de les opposer à la classe travailleuse, aux salariés du capital, qu'on considère comme un « moment » du capital, ces salariés n'étant pas des agents économiques indépendants, mais un élément interne au capital. Historiquement, du point de vue de l'économie populaire, les luttes syndicales, en particulier dans les grands ensembles capitalistes, n'ont fait, à la longue, que contribuer au développement des forces productives du capital, l'obligeant à remplacer les hommes par les machines. Or, dans le contexte actuel de l'Amérique latine, de précarisation et d'exclusion croissantes, cette distinction, qui commence à se développer aussi dans le capitalisme des pays centraux (avec le phénomène, par exemple, des auto entrepreneurs), a perdu rapidement sa pertinence.

Il est donc préférable de définir l'économie populaire, de façon substantive, à travers un ensemble de caractéristiques :

— Les participants de l'économie populaire sont les pauvres, les chômeurs, les salariés ruraux ou urbains, les travailleurs pour leur propre compte, seuls ou regroupés en réseaux coopératifs ou en entreprises autogestionnaires.

— La principale ressource est sa capacité de travail, mais elle inclut aussi certaines ressources cumulées, moyens de consommations durables et moyens de production, parfois non négligeables.

— Les organisations qui se créent au niveau micro-économique, produisent certainement pour le marché, mais elles ne sont pas orientées essentiellement vers les profits, mais plutôt vers l'auto création de postes de travail et de revenus monétaires.

— Ces organisations d'économie populaire présentent aussi d'autres avantages : achats groupés qui améliorent le pouvoir des négociations sur le marché, socialisation des risques, auto provision de crédits, production des moyens de vivre pour leur propre reproduction (moyens matériels tels que nourriture ou logement, mais aussi des biens culturels tels que les célébrations). Elles produisent aussi, pour leur propre communauté, des infrastructures productives, habitat ou services publics et peuvent parfois générer leur propre marché et leur propre monnaie.

Ainsi, même si sa principale production de l'économie populaire est celle de la force de travail pour le capital, cette économie produit aussi un courant considérable de biens et de services.

Du point de vue systémique, dit Hintze, l'économie populaire se caractérise par : la non-séparation du travail, de la propriété et de la gestion des moyens et des produits, la place centrale occupée par les rapports interpersonnels qui font partie des relations de production, la subordination de la valeur de change à la valeur d'usage et un concept d'efficacité qui ne se résume pas à celui de productivité²⁴².

On peut donc conclure, comme le fait Mabel Twaites Rey, que :

Les composants de l'économie populaire peuvent être définis comme les unités élémentaires de production et reproduction de ses membres, des unités basées sur le travail de tous ses composants. Ce dernier élément, le travail de tous les participants à la production

²⁴² Hintze, *La Política es un arma cargada de futuro : economía social y solidaria en Brasil y Venezuela*. Page 39.

directe, est celui qui permet de qualifier de populaire une unité de production. On pourrait donc définir l'économie populaire comme l'ensemble des ressources pratiques et des rapports économiques propres des agents populaires de l'économie²⁴³.

La conscience « petite-bourgeoise » de cet ensemble, associée à des formes indirectes de subordination au capital, a été généralement considérée un obstacle pour qu'on puisse le traiter comme un possible sujet historique, sauf quand il adhère à l'extrême droite, ce qui est paradoxal. Cette conception est critiquée par les courants qui défendent l'importance du savoir et de la culture populaire, mais aussi par celles qui considèrent qu'on ne tient pas suffisamment compte de la complexité de ce secteur. En effet, dans cet ensemble, qu'on pourrait appeler le secteur informel élargi, coexistent tous les différents critères d'appartenance que nous avons énumérée précédemment. Ainsi, on verra prédominer, parfois son caractère non capitaliste, parfois son caractère illégal, parfois sa fonction de production de biens d'usage.

Or, malgré son hétérogénéité, l'économie populaire offre un avantage important, assez souvent passé sous silence, sa relative autonomie par rapport à la reproduction matérielle et culturelle dominante dans la société. D'où la possibilité qu'ils apparaissent, dans ce champ populaire, de véritables projets alternatifs de transformation sociale. Cette possibilité dépend de la capacité de l'économie populaire de se maintenir et se développer, non pas de façon autarcique, mais en rapport ouvert et même concurrentiel avec l'économie capitaliste et publique. Si une telle option est impossible pour les pauvres et les indigents isolés, elle devient possible si elle est subordonnée à des forces représentant des intérêts populaires généralisables à l'ensemble de la société.

La première condition pour ce dépassement est, par conséquent, que les composants pratiques des solutions populaires, créées pour résoudre les problèmes de la reproduction quotidienne, s'articulent avec la pensée stratégique de la transformation sociale. Les formats de l'économie populaire peuvent et doivent être améliorés en les associant à d'autres valeurs, à d'autres institutions et à une autre répartition du pouvoir. Ce processus permettra l'élargissement du nombre des situations qui questionnent le mode de vie dominant et l'accumulation par dépossession. En même temps, cette réorientation peut servir aussi à

²⁴³ Mabel Thwaites Rey, *La autonomía como búsqueda, el estado como contradicción*, Libros de confrontación (Buenos Aires: Prometeo libros, 2004). Page 45.

enrichir et à complexifier la conception du monde des secteurs populaires leur permettant ainsi de se poser des objectifs de plus en plus ambitieux, sans pour autant abandonner le pragmatisme caractéristique de leur vie quotidienne.

Ce processus, peut se développer encore plus vite s'il s'appuie sur des expériences économiques réussies qui donnent de la sécurité pour s'atteler à d'autres tâches. Or, la construction d'une économie alternative représente un danger pour le système, que les capitalistes et leur État n'ignorent pas. Ils feront donc tout ce qui est possible pour l'entraver. Ces entraves s'ajoutent au risque inhérent à toute forme économique nouvelle immergée dans un monde capitaliste, qui est en permanence tentée, de différentes façons, par la compromission avec le monde du capital.

Une forme particulièrement dangereuse de cette tentation est celle des profits, élevés, provenant du commerce de produits déclarés illicites par le système, notamment, aujourd'hui, le commerce de la drogue. C'est un piège pour l'économie populaire qui ne lui permet aucune avancée parce que, même illicite, le commerce de la drogue est une activité capitaliste, développée en réalité par de grandes entreprises capitalistes. Les petits trafiquants, seuls à encourir le risque, ne sont que des salariés informels de cette entreprise. Le commerce de la drogue fournit en outre un prétexte facile pour s'attaquer aux classes dépossédées. Il est donc important, dans toute construction d'une économie parallèle, de se tenir à l'écart des distorsions provoquées par les rapports avec le système capitaliste, en se consacrant exclusivement à la satisfaction des besoins légitimes des masses populaires.

L'économie solidaire

Aujourd'hui, au niveau social, la théorisation la plus achevée d'une politique économique préfigurative est ce qu'on appelle l'économie solidaire. Cette économie, outre son caractère populaire, est orientée par des principes éthiques, dont les plus importants sont :

- 1) La double valorisation de la force de travail et de la valeur d'usage des biens produits.

- 2) La construction entre ses participants de relations solidaires et non compétitives.
- 3) Un nouveau mode de vie, de collaboration mutuelle, de solidarité dans le travail et de responsabilité solidaire collective entre tous les participants de l'unité économique.

Plus généralement, les trois éléments fondamentaux de l'économie solidaire sont : la production autogestionnaire, le commerce équitable et la consommation responsable. Ainsi, les produits de la production autogestionnaire vont vers des consommateurs responsables, à travers un point de rencontre qui est le prix équitable, en établissant une relation qui va au-delà de l'achat et la vente et dans laquelle ce qui est déterminant est la valeur du travail incorporé.

Dans l'autogestion ce sont les travailleurs qui déterminent les formes et les objectifs de la production. L'autogestion est donc la forme concrète que prend la lutte contre le capitalisme et la construction d'une alternative productive, dans l'économie. Mais, cette activité productive doit être centrée sur la reproduction de la vie et non sur celle du capital, ce qui signifie donner toute l'importance à la valeur d'usage des produits et à une production orientée exclusivement par les nécessités humaines. Mais, pour la réussite de cette production autogestionnaire, le commerce équitable est fondamental. Il s'agit d'un commerce où les prix ne sont pas déterminés par le marché, mais par l'accord entre producteurs et consommateurs, un accord qui reconnaît autant la valeur du travail investi dans la production que les possibilités des acheteurs. À son tour, la consommation responsable, exige un engagement politique. Le consommateur doit avoir une attitude active pour inclure dans son choix, non seulement le rapport qualité-prix, mais aussi le respect de la nature et de l'environnement et l'absence de rapports d'exploitation.

L'ensemble de ces trois éléments, autogestion, commerce équitable et consommation responsable, est déterminant dans la lutte contre la fétichisation des rapports humains. Ils appellent à l'action consciente des individus et de l'ensemble de la société et demandent l'abandon de l'attitude aliénée et passive induite par les supposées lois objectives de l'économie et du marché. Dans l'économie solidaire, la passivité doit laisser la place à une conduite éthico-politique active, propre des sujets critiques.

Le cadre général de l'économie solidaire doit être complété par une stratégie d'association émancipatrice, qui considère que l'économie populaire ne doit pas être seulement un refuge contre la pression du capital, mais la préfiguration d'une économie alternative avec ses propres sujets, produits et régulations stables du travail. Une économie en somme où, dans les termes de Holloway, les masses populaires puissent récupérer un *pouvoir faire* socialisé. Il serait très long de développer ici la multiplicité d'entreprise de ce genre existant en Amérique latine, en particulier dans le pays le plus avancé dans ce processus, le Venezuela. Innombrables sont aussi les organisations continentales et internationales attelées à la tâche de développer ce genre d'économie qui se réunissent dans les Forums Sociaux Mondiaux.

Quant au caractère soutenable de cette économie solidaire, souvent mis en question, on ne doit pas utiliser les outils habituels des entreprises capitalistes pour la juger. Pour le capitalisme, une entreprise soutenable veut dire que les comptes sont cadrés et qu'il reste un excédent monétaire favorable entre les ventes et les dépenses, un profit. C'est-à-dire que chaque entreprise capitaliste est jugée viable individuellement. Or, le caractère soutenable des entreprises d'économie solidaire dépend d'autres conditions, dont la première et la plus importante semble être la possibilité de construire un secteur économique intégré, d'entreprises édifiées sur les principes de l'économie solidaire. En effet, la survie de ce genre d'entreprise et son caractère soutenable sont possibles, seulement si chaque entreprise peut se financer, se fournir, vendre sa production, se perfectionner technologiquement et éduquer ses membres en échangeant avec d'autres entreprises du même genre.

Ainsi, au-delà de la transformation morale qu'elle exige à la base, le principal problème de l'économie solidaire est qu'elle a besoin de devenir un véritable système, capable d'arbitrer, de façon consensuelle et en toute indépendance de l'économie capitaliste, ses propres règles de fonctionnement. Les difficultés pour atteindre ce but sont énormes dans la mesure où la régulation étatique des activités économiques a été conçue essentiellement pour favoriser le fonctionnement des entreprises capitalistes. L'économie solidaire retrouve, de ce fait, sur le terrain économique, la même problématique que le pouvoir populaire sur le plan politique, celle de la transition d'une société à l'autre.

Il est certain que pour l'économie solidaire et sa constitution en système, les politiques publiques sont un support nécessaire. En effet, la consolidation de l'économie solidaire dépend aussi d'une nouvelle institutionnalisation de l'économie. Cela suppose la reconnaissance et la légitimation par l'État, des secteurs associatifs, en leur assignant des ressources publiques, à travers des politiques qui valorisent les entreprises sociales, comme ce fut le cas, dans l'histoire avec les entreprises capitalistes aidées toujours dans leur développement originaire par des politiques étatiques favorables.

Ces politiques d'État peuvent favoriser le développement des entreprises d'économie solidaire de multiples façons. Elles peuvent orienter une partie du pouvoir d'achat de l'État vers ce secteur ; développer une politique fiscale progressiste de redistribution qui limite politiquement l'enrichissement privé ; créer des normes juridiques ou administratives reconnaissant et promouvant cette économie ; promouvoir la qualité et l'adéquation de l'éducation basique et la connaissance scientifique et technologique à leur développement ; donner un statut légal au travail sous ce régime et l'accès à une sécurité sociale qui socialise les risques et assiste dans des situations de détresse (ce qui réduit non seulement les catastrophes, mais le besoin de réserves) ; conforter le droit d'appropriation et les formes sociales de propriété des moyens essentiels de vie et/ou production en fonction d'une rationalité sociale et non les intérêts des élites ; développer une politique des marchés qui évite la formation de pouvoirs asymétriques et régule socialement autant la libre initiative individuelle que l'action des O.N.G., des organisations patronales, etc..

Or, seuls le pouvoir et l'hégémonie populaires peuvent assurer que l'action de l'État soit orientée vers la défense du collectif et des intérêts majoritaires, dans sa confrontation avec la logique inégalitaire et excluante du système capitaliste. Mais, pour qu'une telle hégémonie puisse se concevoir, une autre conception de l'État est nécessaire. Cette conception suppose un État allant au-delà de son rôle de gendarme du système établi, une conception que nous développerons plus loin, quand nous analyserons la question de l'hégémonie populaire. La transition vers une autre société, dit Hintze, « demande sans doute, un autre État, différent de l'actuel, participatif, ouvert aux questions proposées par la société civile, avec des interventions publiques qui se démocratisent en même temps que le

système de représentation politique »²⁴⁴. Sans pouvoir populaire un tel État ne risque pas d'apparaître

La construction d'une nouvelle économie populaire et solidaire n'est pas possible, non plus, sans une culture populaire contre hégémonique qui combine la lutte symbolique et la lutte pour la reproduction matérielle. Le peuple ne peut pas admettre la séparation, proposée par l'idéologie dominante et ses appareils d'opinion, entre ce qui relève du symbolique et ce qui relève du matériel. Ce point est essentiel dans la lutte, idéologique, mais surtout pratique, que le peuple doit livrer pour définir le sens des politiques étatiques différentes de celles des organismes internationaux ou des O.N.G. et des actes économiques de vie et de survie qui constituent l'expérience généralisée des secteurs populaires latino-américains.

La culture populaire et l'économie populaire doivent donc s'autonomiser ensemble par rapport au système dominant tout en restant articulées. Il ne s'agit pas de créer des institutions et d'imposer des valeurs supérieures à la rationalité pratique, dans le « front culturel », pendant qu'on travaille de façon instrumentale dans le « front économique » pour assurer la survie matérielle. Il s'agit d'avancer dans un processus multiple, d'apprentissage et de formation, où les nouvelles valeurs et institutions apparaissent aussi à partir de la reproduction économique.

Il n'est pas possible de donner aujourd'hui des orientations plus précises sur l'action économique concrète (au-delà de ce que nous avons développé sur l'économie solidaire), justement parce que, entre autres choses, ce qui relève de l'économie, n'est pas séparable de la culture. La complexité des actions nécessaires pour obtenir des moyens ou des résultats économiques meilleurs rend difficile la tâche de trouver des règles simples. Mais encore, parce que l'exclusion, qui affecte aujourd'hui une grande partie de l'humanité, agit comme un énorme chantage sur la subjectivité populaire. La culture de la survie, développée comme réponse immédiate à l'exclusion, porte la marque de l'urgence, du désespoir et du besoin de résultats rapides. Elle stérilise tous les efforts dans de dures batailles quotidiennes où les hommes s'épuisent pour reproduire, encore et encore, une vie misérable, sans

²⁴⁴ Hintze, *La Política es un arma cargada de futuro : economía social y solidaria en Brasil y Venezuela*. Page 46.

pouvoir éviter de mourir de maladies curables, par dénutrition, par dépression ou par répression.

Dans cette lutte, qui se livre également dans les pratiques de la vie quotidienne, l'histoire a démontré que, même dans les expériences développées au nom du socialisme, la bataille contre la force idéologique et culturelle du capitalisme est très inégale. Le culte du marché et le fétichisme de la marchandise ont imprégné toutes les conceptions du changement social, même celles anticapitalistes. De ce fait, la tension entre le projet nécessaire et les processus réels se résout généralement à la faveur de l'urgence immédiate des mouvements ou des processus révolutionnaires, d'où la conclusion pessimiste de Claudia Korol :

Cette absence de réflexion critique sur les déformations que les réponses urgentes impriment progressivement aux mouvements entraîne différentes modalités de corruption et de retour en arrière qui transforment souvent ces projets en leur contraire²⁴⁵.

Construire des réponses collectives à l'exclusion, en même temps qu'on essaie des rapports basés sur la solidarité et la liberté, est le défi fondamental dans cette bataille. La culture capitaliste de domination ne doit pas être défaite seulement au niveau politique, mais aussi dans les pratiques quotidiennes.

²⁴⁵ Claudia Korol, "La subversión del sentido común y los saberes de la resistencia," in *De los saberes de la emancipación y de la dominación*, Grupos de Trabajo de CLACSO (Buenos Aires: CLACSO, 2008), 177–92, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1765.dir/saberes.pdf>. Page 184.

DEUXIÈME PARTIE

Le sujet populaire et son autonomie

Il n'y a pas de pouvoir sans sujet (dans les deux sens du terme sujet, élément agissant ou assujetti) et il n'y a pas de sujet sans pouvoir (aux deux sens du mot pouvoir, *potentia* et *potestas*). La construction du pouvoir populaire suppose, par conséquent, la construction simultanée du pouvoir et celle du sujet, de l'élément actif de la relation de pouvoir et de la transformation sociale, le peuple. L'auto création de subjectivités populaires nouvelles est un composant essentiel de la transformation radicale du monde proposé par le pouvoir populaire. Elle ne peut pas se faire sans la réflexion et l'action transformatrice des acteurs populaires. Le champ de la subjectivité et de la constitution des sujets politiques populaires est, par conséquent, avec celui du pouvoir, l'autre thème central de la théorie du pouvoir populaire.

La subjectivité sociale conditionne la reproduction de l'ordre social, mais, aspect souvent sous-estimé, elle détermine aussi sa transformation. Mais, s'il n'y a pas de reproduction de l'ordre social sans production, au moins partielle, de subjectivités adaptées, quand on s'attache au changement social, la thématique du sujet revêt une autre complexité. Il est relativement facile de comprendre (plus encore après les travaux d'Althusser) comment les structures sociales et les institutions concourent à la construction des identités et des subjectivités adaptées à l'ordre social et sont inséparables du maintien de l'hégémonie d'une classe. Nous nous sommes déjà longuement expliqués sur les raisons pour lesquelles une telle détermination n'est pas insurmontable. Il reste, par contre, à expliquer comment cette nouvelle subjectivité, élément actif et condition de la transformation, se construit dans le processus qui met en question l'ordre social existant.

D'autre part, affirmer que le sujet de la transformation est le peuple ouvre un vaste chantier sur ce concept polysémique. S'agit-il d'une catégorie sociale ou est-il construit ? S'il s'agit d'une catégorie construite, comment se construit le peuple en tant que sujet ou, plutôt, comment devient-il un sujet ? À travers une conscience qui lui est apportée de l'extérieur ou à travers une éducation qui est le résultat de son expérience quotidienne des luttes ? Dans cette dernière hypothèse, comment peut-il récupérer dans le sens commun populaire, complètement subordonné et aliéné par l'influence de l'idéologie dominante, les

éléments d'émancipation qu'il contient, afin de les promouvoir ? Ou encore, comment opérer cette récupération en excluant toute idée romantique sur la culture populaire, de même que tout avant-gardisme intellectuel ?

Le problème de la composition du peuple se pose aussi. Mais, avant de l'aborder, il faut évacuer, à la lumière de l'histoire, une autre question : pourquoi le peuple et non la classe comme sujet de l'émancipation ? Ensuite, quand il s'agit concrètement de la composition sociale du peuple, il faut déterminer qui sont ceux qui l'intègrent : les groupes, les classes, les individus ? En même temps, il faut s'expliquer sur certains cas limites de cette composition. Les exclus du système capitaliste font-ils partie du peuple, où constituent-ils, comme le prétend le marxisme vulgaire, un secteur irrécupérable pour la transformation sociale ? Les agents du capital sont-ils partis du peuple ?

D'autre part, si on conclut que le peuple est socialement un être multiple, il faut s'intéresser autant aux raisons de cette multiplicité qu'à la façon dont on peut, à partir d'elle, construire un nouveau sujet historique susceptible de remplacer la classe révolutionnaire.

Il est impossible aussi d'éluder le problème de la récupération du mot et du concept de peuple par le populisme et les révolutions passives. Il faudra donc évoquer ce qui le différencie ou le rattache à ces phénomènes. Seulement en répondant à ces questions on pourra donner à l'adjectif « populaire », du pouvoir populaire, un contenu concret qui échappe aux stigmatisations populistes.

Finalement, on ne peut pas parler du sujet populaire sans faire référence à sa caractéristique principale, son autonomie. La condition essentielle pour que les sujets populaires puissent devenir les agents du changement social est qu'ils soient des sujets autonomes. Nous allons donc consacrer le dernier chapitre de cette partie à cette condition autonome des sujets populaires, dont la réalité et l'étendue ont été souvent discutées dans la pensée révolutionnaire.

Chapitre 5

Le sujet comme problème

On peut approcher la thématique du sujet de différentes façons, les extrêmes opposés étant, d'une part, l'individualisme métaphysique ou méthodologique et, d'autre part, les théories structuralistes qui voient le sujet seulement comme le siège des déterminations sociales. Les théories du pouvoir populaire s'inscrivent, même si on peut trouver des nuances entre les différents auteurs, dans une problématique qui entend dépasser cette alternative et qui affirme le caractère dialectique, indivisible, des relations entre les individus et la collectivité. Pour le pouvoir populaire, il est aussi inconcevable que les individus soient séparés de leurs déterminations sociales que de penser que ces déterminations sont insurmontables.

Le pouvoir populaire affirme donc que les faits de conscience jouent un rôle central dans le processus de changement, sans que cela signifie, pour autant, qu'ils soient purement subjectifs. C'est dans le champ de leur conscience, dans la sphère de l'idéologie véritable ou fautive, que les sujets connaissent des conflits réels existants dans les structures sociales. En même temps, les représentations de la réalité dans la conscience constituent, quand elles deviennent homogènes et massives dans un groupe humain, une force matérielle certaine capable de transformer la réalité. Le pouvoir populaire revendique donc la conscience comme un élément moteur du changement, avant et au-delà d'une quelconque évolution « naturelle » produite par les contradictions des structures économiques et sociales, sans que cela suppose, pour autant, nier l'existence de telles contradictions.

Par conséquent, la dichotomie objectif/subjectif doit être dépassée quand il s'agit de la conscience transformatrice de la société. Le subjectif, entendu comme conscience individuelle et collective, existe objectivement et s'exprime, matériellement, dans le monde

en tant qu'activité ou conduite sociale des individus et des groupes d'une société. Les subjectivités concrètes font partie de la réalité et leur action est un défi pour le marxisme, historiquement plus enclin à s'attacher aux aspects structurels et à leur évolution. Pour le pouvoir populaire, toute analyse de la société doit considérer les subjectivités de ses membres et le fait que toute l'objectivité sociale est en permanente interaction avec cette subjectivité humaine.

Mais, ces sujets, pour pouvoir devenir les éléments dynamiques du processus de transformation sociale, doivent être porteurs d'une subjectivité autonome. Seuls des sujets autonomes peuvent décider que la transformation sociale est nécessaire pour leur vie et pour préserver leur autonomie et ensuite, pour la réaliser, définir les objectifs et la portée de ces transformations, ainsi que les moyens de les atteindre, dans le cadre d'un véritable processus pédagogique collectif. Cette position ne nie pas les conditionnements et les limitations imposés par les structures, économiques, sociales, politiques, culturelles, directement ou par la médiation des institutions, mais affirme que ce conditionnement n'est pas absolu. Il peut être dépassé dans le cadre d'un processus où le sujet s'auto construit en développant son projet.

Ce processus est aussi dialectique. Il n'y a pas de sujet sans projet à travers lequel il se constitue et s'exprime, et réciproquement. En même temps, ni le projet, ni le sujet, ne peuvent exister sans une stratégie de pouvoir. Un projet sans volonté de pouvoir, sans conscience ni activité, c'est-à-dire sans sujet, est une pure abstraction. De la même manière, un sujet sans processus de transformation au sein duquel il puisse créer le projet, c'est-à-dire un sujet sans volonté de transformation susceptible de se traduire en construction et accumulation du pouvoir, n'est pas un sujet, mais un simple agent social. Le développement simultané du sujet, de son pouvoir et de son projet est, par conséquent, la voie du pouvoir populaire, pour la construction des sujets autonomes, une construction qui est en même temps l'instrument et l'objectif final de l'émancipation.

L'idée de sujet du pouvoir populaire s'éloigne, par conséquent, autant du sujet connaissant, dominant et possédant de la modernité que de la pensée postmoderne, qui nie son existence, ce qui nous amène à rappeler, de façon très sommaire, l'évolution de l'idée de sujet dans la modernité capitaliste.

La notion de sujet trouve son origine lointaine dans la relation sujet/objet telle qu'elle est formulée par Descartes. Pour le cartésianisme, le sujet humain, est la seule instance de pensée dans un monde d'objets. Pour cet être pensant, tous les corps, y compris le sien, sont *res extensa* sur laquelle le sujet, la *res cogitans* porte des jugements. Le sujet du cogito est un sujet transcendantal, il n'a pas une existence corporelle. Mais, ce sujet de la pensée est déjà, d'emblée, un sujet possédant, il possède son propre corps. À partir de sa relation avec son corps, sa première possession, son rapport au monde va être orientée à le dominer et le posséder, de la même façon que son corps. Le sujet est, dès le départ, dans le cartésianisme, l'individu possédant et dominant, en relation avec un monde corporel pensé comme objet.

Or, si, par la suite, la modernité a critiqué et abandonné le sujet transcendant, elle n'a pas pour autant contesté le sujet possédant, catégorie construite à partir de celle du sujet juridique, censé être le support idéal des droits et obligations. Elle a remplacé simplement le sujet pensant par le sujet agissant, c'est-à-dire l'individu capable de connaître et dominer par la pensée, par celui capable de calculer ses intérêts et d'agir en conséquence. Dans le monde corporel, objet de son action, l'homme de la modernité capitaliste se perçoit comme une substance calculatrice, qui évalue toujours la possibilité de maîtriser le monde en le consommant pour satisfaire ses besoins ou en l'accumulant comme propriété.

Cette volonté de maîtrise, qui reste toujours la même, s'étend aussi, au nom de l'objectivité de la connaissance, au monde social où elle se traduit par une curieuse conception de la liberté. Si la liberté vient de la connaissance du monde et de nous-mêmes, nous sommes libres si nous arrivons à nous connaître de la même façon que nous connaissons les objets, c'est-à-dire nous connaître comme objets, propriétaires, travailleurs, consommateurs, etc..

Cette démarche déforme non seulement la liberté, mais aussi l'ensemble de la subjectivité humaine, en lui imposant un type particulier de rationalité, orientée en permanence vers le calcul des possibilités et des moyens d'accéder aux choses nécessaires pour satisfaire ses désirs de possession et domination. À travers le calcul de moyen/fin ou de coût/résultats, l'individu essaye d'obtenir, avec les moyens dont il dispose, le maximum de produits ou, inversement, d'obtenir un produit donné avec le minimum de dépense.

L'individu possédant finit par considérer que cette démarche est la seule qui peut être qualifiée de rationnelle et la seule qui le rend libre, même si sa liberté se limite à choisir entre des options qu'il n'a pas définies.

À son tour, cette rationalité, qui est celle dominante dans la société capitaliste, conçoit la société, en projetant sur elle la nature calculatrice de ses composants individuels, comme une machine complexe pour laquelle tous les facteurs de production doivent produire le maximum et servir à optimiser le fonctionnement du système. La marche de cette société machine se présente, pour le sujet calculeur, comme un mouvement dans lequel il est impossible de discerner une finalité humaine. La seule finalité perceptible, à laquelle cette société sacrifie tous les efforts et valeurs humaines, est celle de sa propre perpétuation et son propre développement.

Or, le principal défaut de cette raison calculatrice, est qu'elle ne tient pas compte du fait que cette société machine fonctionne dans un environnement qui va au-delà d'elle, un environnement où il existe d'autres ensembles que le calcul d'utilité propre ne considère pas. Ainsi, en ignorant ces autres éléments, le fonctionnement de la machine sociale, vouée à son auto reproduction, finit par distordre les autres structures, sociales, culturelles, familiales, etc. de son environnement. Ces distorsions sont expérimentées par les hommes comme crises, mais des crises différentes des crises économiques classiques du système. C'est le phénomène que Hinkelammert²⁴⁶ appelle l'irrationalité du rationalisé, une irrationalité inévitable dans une telle conception des sujets et de la société. La croissance cancéreuse de l'ordre dominant, fondée sur cette rationalité, développe, de façon inévitable, des tendances auto destructrices. C'est la même idée que propose Marx, au sujet de l'ordre bourgeois, quand il affirme que :

La production capitaliste ne développe donc la technique et la combinaison du procès de production sociale qu'en épuisant en même temps les deux sources d'où jaillit toute richesse : la terre et le travailleur²⁴⁷.

Simultanément avec cet aspect directement destructeur du social humain, la logique du capitalisme développe aussi un système complexe de chosification et de désobjectivation

²⁴⁶ Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*.

²⁴⁷ Marx, *Le Capital. Livre I*. Page 363.

systematique des individus. La fétichisation de la marchandise transforme tout en objet, y compris les subjectivités, subsumées dans les rapports capitalistes, en marchandise. Le capital se « pose » comme un être pour soi autonome, un sujet générateur de valeur, en dévaluant le travail, pourtant seul générateur de richesse, en pure valeur de change et en le subsumant. Le fait que le travailleur soit aliéné de son être, qu'il soit en marge de son être de travailleur, favorise à son tour le procès d'introjection de la domination qui devient ainsi invisible. Le travailleur finit par assumer qu'il est « seulement un travailleur », c'est-à-dire un composant du capital. À travers cette aliénation, le capitalisme détruit les conditions d'existence de tout sujet possible, qu'il soit psychologique, politique, sociologique, amoureux ou esthétique, autre que le capital. Il survit seulement une subjectivité imposée, mobilisée par le travail et le minimum de subjectivité nécessaire à la consommation de marchandises et de spectacles.

Or, sans sujet autonome il ne peut pas avoir de changement social. Si l'aspiration à l'autonomie détermine le sujet, il est certain que dans une société où prédominent les relations capitalistes, les luttes pour la subjectivation vont demander un déploiement de ressources et de pouvoir nettement supérieurs à ceux exigés par la simple acceptation du système. En effet, les subalternes, pour contrer les déterminations du système (pour dépasser l'aliénation dans les termes de Marx), pour ne pas se soumettre passivement au monde tel qu'il se présente et devenir des sujets de leur propre histoire — en même temps que des sujets historiques —, ils n'ont pas d'autre alternative que de créer de nouvelles conditions sociales, économiques, politiques, idéologiques et culturelles et, finalement, créer une autre société.

Mais, le sujet autonome doit commencer par se libérer de l'emprise de la logique du système, avant de continuer vers la transformation sociale. Or, se libérer de l'emprise de la logique capitaliste ne peut venir seulement de la rébellion contre l'exploitation et la domination du système. La libération exige, outre des actes concrets, l'affirmation de valeurs différentes, capables d'orienter l'action transformatrice. Il faut donc essayer, en premier lieu, de déterminer le contenu de ces valeurs capable de contrer celui inculqué par le système.

La théologie de la libération, on l'a vu, décline ces valeurs d'une base matérielle, c'est-à-dire de la considération de l'être humain comme un être corporel qui pense à partir de sa corporéité. Avant tout autre rapport, pour la théologie de la libération, l'homme est un sujet vivant qui entretient avec d'autres sujets vivants une relation qui est, d'emblée, une relation de corps à corps. La première question pour cet être vivant n'est pas, par conséquent, celle de son existence en tant que sujet, mais celle de savoir s'il peut continuer à exister en tant que corps. Il ne s'agit pas d'une question théorique, mais le problème essentiel pour les pauvres qui sont, pour la théologie de la libération, les agents de la transformation sociale. C'est une vérité première, indépassable, qui constitue ce que Dussel appelle le contenu matériel de l'éthique, sa vérité pratique²⁴⁸.

La destruction des conditions d'existence humaine qu'entraîne la logique capitaliste de poursuite sans limites des intérêts individuels va à l'encontre de la vie et donc du contenu matériel de l'éthique. Elle indique l'impossibilité de retenir les intérêts individuels comme critère, en dernière instance, de l'action humaine. Mais, en même temps, la réaction contre cette logique ne peut pas venir d'une sphère spirituelle au-delà des intérêts matériels de l'homme. L'être humain en tant qu'être naturel a besoin d'être orienté par ses intérêts matériels. Notre vie est corporelle et on doit satisfaire nos besoins corporels pour vivre. Tous les besoins spirituels reposent sur la nécessité corporelle de préserver la vie.

Pour autant, dans la poursuite de ses intérêts matériels, l'homme doit se préserver de l'auto destructivité, inéluctable, qui entraîne la conduite de recherche exclusive de l'intérêt propre, générée par le système. Les intérêts matériels individuels doivent être contraints, au nom d'une rationalité différente de celle instrumentale, une rationalité qui évite, comme le dit Hinkelammert, l'irrationalité du rationalisé. Cette nouvelle rationalité affirme que les intérêts matériels propres, pour être soutenables, doivent occuper une place secondaire par rapport à l'intérêt commun. C'est la seule position vraiment rationnelle et la condition minimale pour la survie de l'humanité et de chaque être humain.

Cette éthique n'est pas optionnelle, mais une condition de possibilité de la vie humaine devant la menace de l'auto destructivité des intérêts calculés. (...) Cette éthique

²⁴⁸ Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Page 91.

parle aussi au nom des intérêts et de ce qui est utile, mais de façon exactement opposée à la logique des intérêts matériels calculés²⁴⁹.

Hinkelammert appelle cette nouvelle rationalité, appuyée sur l'éthique du bien commun, le retour du sujet réprimé. Ce sujet réprimé est l'être humain, écrasé par l'irrationalité du rationnel, mais obligatoirement porteur, dans sa corporéité de cette autre rationalité. La récupération de l'être humain comme sujet passe donc, pour la théologie de la libération, par l'opposition aux intérêts calculés. Mais elle passe aussi par la reconnaissance du fait que les individus appartiennent toujours à un ensemble auquel leurs actions partielles doivent s'intégrer constamment. L'être humain comme sujet revendique toujours la considération de l'ensemble et juge son action à partir des effets qu'elle peut exercer sur l'ensemble. Le sujet doit agir de façon que cet ensemble social, qui inclut les autres êtres humains et l'ensemble de la nature, soit respecté dans son propre intérêt de préservation de son intégrité.

Le sujet de la praxis est le sujet vivant et, par conséquent, son action doit être orientée de façon à assurer la vie. Il doit transformer, si nécessaire, les systèmes institutionnels pour qu'ils soient compatibles avec les possibilités de vie de tous et de chacun. Le sujet vivant s'oppose radicalement aux institutions sociales dans lesquelles il est réduit à être seulement le représentant d'une catégorie. Sans doute, traiter les sujets comme catégories objectives est inévitable. C'est la seule façon de fonctionner des institutions et, pour le sujet, d'exister socialement. Il est inévitable que dans l'existence sociale, les sujets se transforment en objets pour eux-mêmes et pour les autres. Le sujet connaissant, agissant, pratique, vivant et celui de la praxis sont tous des sujets traités en tant qu'objets dans les institutions sociales y compris dans le langage.

Mais, pour Hinkelammert²⁵⁰ et pour la théologie de la libération, le sujet ne coïncide pas avec ses objectivations ni ne se réduit à sa nature sociale. Le sujet transcende toutes les objectivations même s'il ne peut pas exister sans elles. Il est au-delà de toutes les formes qu'il acquiert quand il est traité en tant qu'objet. Prétendre que le sujet peut correspondre et s'identifier intégralement avec toutes ces objectivations est une contradiction dialectique. Si l'objectivation du sujet peut être parfaite, au point de coïncider avec toute la complexité

²⁴⁹ Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Page 494.

²⁵⁰ Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*.

du sujet, l'objectivation n'a plus raison d'être, elle est simplement abolie parce qu'inutile. Or, les objectivations existent ce qui prouve qu'elles sont toujours limitées et incomplètes, elles ne sont que des réductions du sujet intégral. Ainsi, le sujet, dans la mesure où il transcende toutes ses objectivations, peut toujours, à n'importe quel moment, les mettre en cause.

Mais le sujet vivant est toujours un sujet en société, le seul endroit où il peut être traité comme un objet, par les institutions et par les autres. Dans ces conditions, la question est de savoir dans quel genre de situations sociales on peut apercevoir ce sujet, transcendant à toutes les objectivations et toutes les institutions. Pour Hinkelammert, un tel sujet transcendant, qui communique sans langage ni institutions ne peut pas être exprimé par un concept. Le seul langage à son égard est celui de l'appellation. Ce sujet, qui est au-delà de toutes les objectivations possibles à son égard, ne peut se retrouver que dans la relation vécue entre sujets. Il s'agit de situations dans lesquelles le sujet est sujet pour l'autre sans devenir pour autant un objet, des situations qu'on rencontre dans l'amour et la fête, des expériences vitales au-delà de toute conceptualisation.

Pour ce sujet, le respect des autres n'implique aucun sacrifice, dans la mesure où il sait que sa vie n'est possible qu'ensemble avec les autres. Ainsi, à la différence de l'individu calculeur qui en totalisant son calcul d'intérêt propre sacrifie les autres et lui-même, le sujet vivant n'accomplit aucun sacrifice, lui et les autres sont inséparables. Il s'agit d'une éthique qui va au-delà du précepte évangélique « aime les autres comme toi-même », elle dit plutôt : « aime ton prochain, tu es lui-même ».

L'être humain, le sujet ainsi conçu, n'a pas de valeurs explicites. Par contre, il est le critère pour juger toutes les valeurs qui apparaissent historiquement. Il n'est pas une substance ni un sujet transcendantal a priori. Être sujet est une potentialité humaine et non une présence positive, être sujet est une absence. Pour devenir sujet, on doit répondre à cette absence positivement parce que cette absence est en même temps une sollicitation. Les êtres humains ne peuvent pas vivre sans devenir sujets et, pour réussir cette conversion, ils doivent s'opposer à l'inertie d'un système qui persiste à les objectiver et à les transformer en individus calculeurs. C'est, par conséquent, en s'engageant dans la transformation du

système qu'ils peuvent, finalement, découvrir le bien commun et se reconnaître en tant que sujets.

Comme on peut le constater, le sujet, moteur du changement du monde de la théologie de la libération, transcende le sujet conçu comme ensemble de rapports sociaux, du marxisme. Le sujet n'est plus seulement l'ensemble des rapports sociaux, il a un fondement naturel, et ce fondement joue un rôle au-delà de la condition purement sociale des êtres humains. La conception du sujet, comme être corporel de besoins et siège, à ce titre, d'une certaine éthique, fait aussi contrepoids au typique rationalisme de la gauche qui, influencée par une philosophie marxiste orthodoxe, laisse de côté un ensemble de dimensions subjectives et inconscientes. Concevoir les rapports sociaux de façon purement rationnelle, amène à penser le processus révolutionnaire en termes objectivistes (scientifiques) et économicistes et à dévaloriser les autres dimensions du monde concret des opprimés. Les conséquences d'une telle attitude sont bien résumées par Frei Betto :

Donc, si le socialisme était une « idéologie scientifique et rigoureuse conséquente » de difficile assimilation dans les « milieux attardés » et parmi les analphabètes, elle devait, forcément, dans les pays périphériques, entrer en contradiction avec les sujets auxquels elle s'adressait et finir par les nier et les objectiver²⁵¹.

Nous pouvons ajouter que le phénomène s'est effectivement produit.

Pour la théologie de la libération, la raison dirigée vers les objets, une raison exclusivement théorique et intolérante devant les contingences, ne peut conduire qu'à l'immobilisme. Il faut, par conséquent, contre elle, réévaluer la raison/sagesse et la vertu pratique, ainsi que l'action, en tant que pourvoyeuse de vérité sur ce qui change. L'action transformatrice doit toujours s'opposer, défier et mettre en cause les ordres immuables conçus par l'intellect.

Pour sa part, Gallardo met l'accent, pour la construction du sujet, sur l'aspiration d'autonomie des êtres humains, une aspiration dont il ne précise pas les origines, mais qu'on peut supposer très proche de la position de Hinkelammert. Mais il ajoute à l'autonomie une aspiration utopique qui vise la totalité comme référence limite, infinie et inatteignable.

²⁵¹Frei Betto, fondateur du mouvement des Sans Terre du Brésil, cité par Miguel Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*, opp. cit. Page 113.

Comme cette totalité limite ne peut être perçue que par ses effets particuliers, elle permet l'existence de fausses totalisations, qui la confondent avec certains aspects particuliers. Le sujet humain autonome, se caractérise justement par le refus de ce genre de totalisations, purement réactives, que Gallardo appelle inertielles, résultat de l'universalisation de ce qui n'existe que sous des formes particularisées.

L'expression « sujet humain » indique une volonté d'autonomie, d'émancipation d'une totalisation forcée qui est concomitamment en rapport avec l'inéluçabilité de ses réalisations particulières, et avec la soumission passive envers les structures qui la génèrent. Bien évidemment, ses volontés d'émancipation et d'autonomie sont toujours relatives, c'est-à-dire historiques. Néanmoins, elles manifestent, chaque fois, cette intention négative de s'opposer à une totalisation sur laquelle on n'a pas de contrôle matériel ou symbolique²⁵².

C'est la « spiritualité de résistance » du sujet humain social qui refuse sa soumission à une connaissance construite sur l'empirisme, la soumission à la nécessité de la structure ou l'internalisation de cette structure par les individus. Tous ces phénomènes construisent un sujet faux, dont l'identité est donnée par le fait de la domination. La pensée radicale et la théorie radicale, expression de ce sujet autonome, doivent donc s'attaquer à tout ce qui rend impossible ou futile l'existence humaine et la poursuite de sa plénitude (l'utopie libertaire, l'horizon de l'espoir).

Mais, on trouve aussi, parmi les théologiens de la libération, des positions, à propos du sujet, d'inspiration hégélienne, qui donnent des précisions supplémentaires. Ruben Dri soutient ce genre de positions quand il affirme que le sujet n'est ni une substance ni un état, mais un mouvement : « le mouvement de se poser soi-même »²⁵³. Ce mouvement ne provient pas d'un agent extérieur, mais de soi-même, c'est un mouvement d'auto position. Dans les relations intersubjectives, qui sont, logiquement, celles qui constituent le sujet, ces derniers sont toujours dans le mouvement dialectique de poser, d'être posé, de se poser. Dans ce mouvement dialectique, le sujet, face à l'objectivation qui signifie être posé, récupère sa condition de sujet en se posant en tant que tel.

²⁵² Gallardo, "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina."

²⁵³ Ruben Dri, "El poder popular," in *Reflexiones sobre el poder popular*, Pensamiento social (Caracas: El Colectivo. Fundación Editorial el perro y la rana, 2007), Page70.

On peut changer, selon Dri, le verbe poser par celui de créer. Le sujet est le mouvement de se créer soi-même. Même si l'homme est un être corporel, sa véritable naissance en tant que sujet vient du mouvement de se créer (se poser) lui-même. Or, ce processus d'auto création n'est autre chose que le travail. C'est le travail qui nous révèle la structure du sujet. Le travail est la création d'un objet, mais, en même temps, il est auto création du sujet. Même si cette idée du sujet est différente de celle d'autres courants de la théologie de la libération que nous venons d'évoquer, elle n'est pas pour autant forcément contradictoire, elle situe le problème du sujet à un autre niveau d'analyse, celui des interrelations sociales dans la société constituée.

À ce niveau, la thématique du sujet peut encore être approchée à partir du mouvement « de reconnaître et être reconnu ». Le sujet se construit en tant que tel seulement dans la mesure où en reconnaissant d'autres sujets comme sujets il est reconnu par eux. Ce mouvement de reconnaissance se situe au-delà du moment objectif du sujet, il constitue une relation de sujet à sujet, qui est la seule relation qui peut engendrer des sujets. Mais que l'on considère le sujet comme auto position et auto création ou qu'on le conçoive comme mouvement de reconnaissance, sa genèse implique toujours un mouvement de pouvoir, d'exercice du pouvoir. Ainsi, pour Dri, « le sujet et le pouvoir constituent deux moments de la même totalité qu'est le sujet »²⁵⁴.

On trouve une approche similaire chez Mazzeo, qui revendique, comme Dri, certains aspects de la perspective hégélienne. Pour lui, le sujet se constitue dans l'histoire qui est la sienne, à partir d'une aporie : contradictoirement, il est à la fois la cause et le produit de cette construction. Pour lui aussi il est essentiel, pour se constituer en tant que sujet, de se reconnaître lui-même comme tel et d'être reconnu. Le sujet doit donc parler à haute voix, faire entendre sa voix, on ne peut pas interpeler les autres depuis le silence. Mais il doit aussi, en même temps, combattre tout ce qui travaille à son objectivation et à son maintien comme une pure potentialité de sujet.

Pour être reconnu en tant qu'auto conscience indépendante, le sujet subordonné devra parler, mais aussi prendre des risques. La reconnaissance n'est jamais donnée spontanément au subordonné. Cette affirmation est particulièrement vraie dans un système

²⁵⁴ Ibid. Page 73.

comme le capitalisme, où l'inégalité est inscrite, par la condition salariée, à la base même du système. Dans la mesure où la force de travail est une marchandise particulière qui ne peut être détachée de son titulaire, son utilisation exige la subordination réelle de celui-ci, c'est-à-dire la domination.

Échapper à cette situation de domination exige, avant tout, un compromis actif pour l'émancipation de tout assujettissement et l'exercice comme on l'a vu, d'une certaine forme primaire de pouvoir. Le subordonné doit démontrer à l'autre conscience, à l'opresseur, qu'il est une auto conscience. Les opprimés, s'ils veulent éviter que la soumission soit la seule alternative, doivent établir avec les oppresseurs une relation de force, qui est aussi une relation de pouvoir. « Pour changer la réalité oppressive et tout ce qui travaille à nous empêcher de devenir des sujets, il faut parier, il faut agir avec force, s'extérioriser, c'est-à-dire se dépasser »²⁵⁵, dit Mazzeo.

Mais, la pleine auto conscience arrive seulement quand le travailleur reconnaît que le produit de son travail lui appartient. Il comprend à ce moment, que la séparation avec les conditions de réalisation de son travail, le condamne à la relation de subordination et à une existence « artificielle », c'est-à-dire non véritable. Pour être vraiment libre, l'esclave doit aussi s'appropriier le monde et, pour cela, il doit risquer jusqu'à sa vie. Pour Mazzeo, qui revendique explicitement la thématique hégélienne de la liberté, c'est à ces prix-là que le travailleur devient un sujet.

Il n'y a donc pas, pour le pouvoir populaire de sujet a priori. Les acteurs sociaux peuvent se constituer ou non en sujets dans la mesure de leur participation aux processus de transformation sociale. Le sujet se révèle dans le processus même de transformation sociale. Comme le dit encore Hinkelammert :

L'appel à être sujet se dévoile au cours du processus. Être sujet n'est pas un a priori du processus, mais résulte, a posteriori, de ce processus. L'être humain comme sujet n'est pas une substance ni un sujet transcendant a priori (...) Il se révèle par conséquent qu'être sujet est une potentialité humaine et non une présence positive²⁵⁶.

²⁵⁵ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Page 38.

²⁵⁶ Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Page 496.

Il appartiendra, à ces nouvelles subjectivités, de mettre en question la naturalité de l'ordre, en montrant son caractère éminemment contingent. Ensuite, les articulations moléculaires de ces subjectivités construiront la subjectivité collective qui permettra l'émergence de nouveaux sens et d'un ordre nouveau.

Les différentes positions des auteurs du pouvoir populaire sur la nature du sujet, que nous venons de développer, ne sont pas, à notre avis et malgré les apparences, contradictoires. Elles mettent l'accent sur des aspects différents du même problème : comment apparaissent, se développent et s'affirment les subjectivités rebelles à partir desquelles le processus de transformation sociale s'amorce. À ce problème, la théologie de la libération cherche la réponse essentiellement dans les racines profondes de la corporéité des êtres humains. Les autres positions viennent compléter cette réponse en évoquant d'autres éléments qui poussent à la rébellion : les pulsions vers l'autonomie, l'histoire et la confrontation avec la domination. Le pouvoir populaire dessine ainsi une idée du sujet, non pas comme une substance métaphysique ou à partir d'une détermination univoque, mais comme un processus dans lequel un ensemble d'éléments concourt à la construction des subjectivités émancipatrices. Le sujet du pouvoir populaire est toujours le sujet rebelle.

Il essaye ainsi de dépasser l'aporie qu'on trouve quand on aborde la problématique du sujet, en le considérant exclusivement comme un l'ensemble des rapports sociaux (tel que l'a fait pendant longtemps le marxisme orthodoxe). Si la subjectivité est le résultat de rapports sociaux et si ces rapports sociaux sont façonnés, en grande mesure, par les institutions sociales qui les adaptent en fonction des besoins de la société, comment expliquer la révolte, la résistance et, en définitive, l'idée de la transformation sociale émancipatrice ? Comment les individus peuvent-ils être capables de dépasser la subjectivation imposée par le système, étant eux-mêmes le produit des mécanismes de subjectivation développés par le système ?

La réponse de la théologie de la libération et de l'éducation populaire à cette aporie est convaincante. C'est à partir de leur corporéité et de leurs aspirations d'autonomie que les hommes peuvent contrer les déterminations du système qu'ils portent en eux, mais, à condition de s'engager dans la lutte pour leur émancipation. C'est dans cette lutte qu'ils vont développer une nouvelle conscience, qui ne sera pas le résultat de l'action de certains

intellectuels ou politiciens, ni d'une « conscience » apportée de l'extérieur, mais de la propre expérience de sujets qui participent et s'engagent dans l'œuvre de transformation sociale. C'est leur participation dans ce processus qui les transforme et les constitue en sujets. Ainsi, si l'éducation populaire considère qu'elle peut aider à l'émergence du sujet, elle comprend aussi qu'elle ne peut pas implanter en lui une nouvelle conscience. Cette nouvelle conscience ne peut résulter que de la réflexion propre de chaque dominé.

Le sujet est donc premier par rapport à n'importe quelle instance d'organisation politique. Il n'y a pas de sujet collectif politique au-delà des êtres humains qui le constituent et qui s'assument, eux-mêmes, comme sujets. Mais la lutte, qui est la voie pour devenir sujet, n'est pas une lutte individuelle comme le prétendent certains courants anarchisants. La lutte est toujours collective et en rapport avec la totalité de l'ordre social et politique. On peut trouver, sans doute, dans les mouvements sociaux, des sujets résistants. Mais le nouveau sujet n'apparaît réellement qu'à partir de la désobéissance à l'ordre établi, lors du basculement de la résistance à la construction d'un contre-pouvoir. Ce basculement est le résultat de la prise de conscience des individus et des mouvements sociaux du caractère politique de leur pouvoir et de l'assomption claire d'une perspective hégémonique. La nouvelle subjectivité individuelle et collective se construit dans la lutte politique contre la domination et l'exploitation.

Certes, cette vision antagonique de la société peut déboucher sur la violence sociale et politique. C'est la raison pour laquelle il est important d'affirmer, comme le fait la théologie de la libération, que les hommes ne se définissent pas exclusivement par leurs intérêts matériels et sont capables de comprendre une autre rationalité. Sinon il n'y a pas d'échappatoire à la reproduction de l'histoire de la domination. C'était ce que Marx essayait de dire, en d'autres termes, en affirmant l'idée du prolétariat comme classe universelle, c'est-à-dire comme une classe sans intérêt particulier (matériel) de classe.

Mais, le caractère antagonique des affrontements sociaux n'a pas que des conséquences négatives. Ainsi, Gramsci propose une idée intéressante sur la façon dont la praxis du sujet, sa participation dans ses luttes sociales finit par transformer sa conscience. Pour lui, les hommes de masse agissent sans une claire conscience théorique de leur action qui est pourtant, dans la mesure où elle transforme le monde, une forme de connaissance

théorique. Cela est dû au fait que dans tous ces hommes coexistent deux formes de conscience théorique. Il a d'une part une conscience verbale explicite et superficielle qu'il a héritée du passé et, d'autre part, une autre implicite, contenue dans son action qui le réunit avec tous ceux qui participent à la lutte et à la transformation de la réalité.

La conscience verbale n'est pas néanmoins sans effets. Elle renforce le lien d'appartenance à un groupe déterminé et influe sur la volonté et la conduite morale. Elle peut aussi engendrer, du fait de sa contradiction avec l'action du sujet, un état de passivité morale et politique. Cette conscience superficielle ne peut pas être dépassée, pour arriver à la compréhension critique de soi-même qu'à travers la participation dans la lutte d'hégémonies opposées, autant dans le terrain éthique que politique, qui se déroule dans la société. Prendre parti dans cette lutte est le premier stade pour accéder à l'auto conscience dans laquelle la théorie et la pratique finissent par se réunir.

Mais, comme le soutient Gramsci :

(...) l'unité de la théorie et de la pratique n'est pas une donnée de fait, mécanique, elle est un devenir historique. Elle s'appuie, dans sa phase élémentaire et primitive sur le sentiment, à peine instinctif, de « distinction » et de « détachement » du monde, pour progresser ensuite jusqu'à la possession réelle et complète d'une conception du monde cohérente et unitaire. Pour cette raison, le développement politique du concept d'hégémonie représente un grand progrès philosophique, en plus de son aspect politique pratique, parce qu'il entraîne et suppose nécessairement une unité intellectuelle et une éthique conforme à une conception du réel qui a dépassé le sens commun et qui, même à l'intérieur de limites encore étroites, est devenue critique²⁵⁷.

Le sujet collectif comme construction

Si l'identité du sujet individuel est liée à son autonomie, exige son autonomie, la question devient beaucoup plus complexe quand il s'agit de la construction des sujets collectifs, de leur identité et de leur affirmation en tant que sujets autonomes. La pensée postmoderne, qui proclame, depuis longtemps, la disparition du sujet, rend encore cette entreprise plus compliquée

²⁵⁷ Gramsci, "La philosophie de la praxis face à la réduction mécaniste du matérialisme historique (cahier 11) (1932-1933)." Page 7.

Le concept central de la pensée postmoderne est celui de fragmentation. Ses maîtres mots sont : morcellement du moi, de la culture, du sujet, des relations sociales, de l'historicité et de la société dans son ensemble. Pour cette pensée, la consolidation de la société de masse marque, par conséquent, la disparition de tout sujet social. La masse n'a pas de structures, n'a pas de lois, refuse l'histoire et l'universel... et se réfugie dans la consommation. Même la raison scientifique, qui justifiait dans le passé l'idée de progrès et qui s'incarnait dans les grands discours et dans différentes conceptions de la totalité, est pour la pensée postmoderne en crise terminale.

Des catégories fondamentales de la pensée moderne sont ainsi mises en cause. Par exemple à propos du travail, qui était une catégorie centrale dans la construction d'identités et des groupes sociaux, la pensée postmoderne soutient que son hétérogénéité actuelle rend impossible la création d'identités sociales larges. A cette première fragmentation du monde du travail s'ajoute, selon les postmodernes, une cassure profonde entre ce monde et celui de la vie quotidienne qui prend de plus en plus d'importance. Or, encore une fois il est impossible, du fait de l'énorme variété de modes de vie, de construire à partir de ce monde de nouvelles identités sociales globales. La conséquence de cet ensemble des phénomènes est le développement d'un nouvel individualisme, complètement étranger à l'idée d'identité. Des auteurs, par exemple Zygmunt Baumann²⁵⁸, affirment ouvertement que l'identité de l'homme d'aujourd'hui se construit de façon si fluide qu'il est impossible de la connaître, dans la mesure où la rhétorique et l'artificialité remplacent la nécessité d'expression et d'authenticité, propre d'une identité définie.

Tout en reconnaissant que la pensée postmoderne a fait parfois un travail de déconstruction salutaire de certains mythes de la modernité, les auteurs du pouvoir populaire critiquent ce genre de pensée qui, en devenant systématique, finit par aboutir au pur nihilisme. Pour eux, la pensée postmoderne n'est que l'expression idéologique du capitalisme dans sa phase de globalisation néolibérale, une idéologie qui apparaît comme le show émotionnel, sentimental et, en passant, éthiquement irresponsable, de l'impuissance à connaître le monde. Ou encore, comme le dit avec ironie Callinicos, un auteur qui n'appartient pas pour autant au pouvoir populaire : « la postmodernité n'est pas un ensemble d'hypothèses vérifiables, mais une déclaration autobiographique, l'état d'esprit

²⁵⁸ Zygmunt Bauman, *La vie liquide*, trad. Christophe Rosson, Essai (Paris: Le Rouergue/Chambon, 2006).

actuel d'un secteur de l'intellectualité occidentale traumatisée par les déceptions du socialisme réel et critique de l'État bienfaiteur »²⁵⁹.

Si l'on abandonne les illusions et les états d'âme de la postmodernité, et on s'attache plus sérieusement, à l'idée de construction des sujets collectifs et de leur identité, on retrouve, pour les expliquer, les deux extrêmes, classiques qu'on évoquait à propos du sujet individuel. D'un côté la perspective structuraliste selon laquelle ce sont les positions sociales, en particulier dans la sphère du travail, qui déterminent les identités, de l'autre, une anthropologie de la petite communauté, qui met l'accent sur l'importance des rapports interpersonnels. Or, comme dans le cas du sujet individuel, ces théories ne s'accordent pas avec l'idée d'identités et sujets collectifs, soutenue par le pouvoir populaire.

Contrairement à la prétention des théories structuralistes, l'identité n'est pas une chose en soi, stable, mais se définit toujours, par rapport à des paramètres susceptibles d'évoluer. Pour sa part, la relation face-à-face, même si elle peut apparaître comme un substrat plus solide pour l'identité, n'est pas non plus une condition suffisante pour la construction des sujets sociaux. Pour définir une identité collective, les relations interpersonnelles doivent toujours être complétées par un processus d'abstraction des différences. L'activité du sujet est, par conséquent, toujours nécessaire.

Pour le pouvoir populaire, ces identités ne peuvent se forger que dans la praxis. Les identités collectives et celles individuelles, résultent d'un processus de construction et non de simples déductions ou dérivations. Dans ce processus de construction, les identités peuvent être influencées par de multiples structures et espaces. Il est faux de prétendre que les sujets sociaux se limitent à intérioriser, passivement, les codes de la culture ou que ces codes proviennent des structures ou des relations interpersonnelles. Les sujets sociaux sont actifs et capables, en fonction de leur situation et des considérations concrètes, de transformer par leur activité autant les structures que les relations.

Ces considérations sont le point de départ de l'idée de sujet social collectif que propose le pouvoir populaire. À cette idée, Isabel Rauber va ajouter un autre élément. Ce n'est pas seulement son caractère actif, mais aussi l'orientation de son action qui définit le sujet collectif.

²⁵⁹ Alexis Callinicos, *Contra el postmodernismo* (Bogotá ; Colombia.: El Ancora, 1998).

Les acteurs sociaux sont tous les groupes, secteurs, classes, organisations ou mouvements qui interviennent dans la vie sociale à la recherche de certains objectifs particuliers, sectoriels, propres, sans que cela suppose nécessairement une continuité de leur activité. Ces interventions sociales peuvent avoir pour objet la défense de leurs propres intérêts ou l'appui fourni à des interventions d'autres acteurs sociaux. Entre la condition d'acteur social et celle de sujet, la relation est étroite. Être sujet suppose être un acteur social, mais tous les acteurs sociaux ne deviennent pas sujets. *Les acteurs sociaux se constituent en tant que sujet dans la mesure où ils commencent à développer un processus (ou s'intègrent à un processus existant) qui implique autant le développement de leur lutte et de leur organisation que le développement de leur conscience*²⁶⁰.

L'identité étant un processus de construction future des sujets socialement consistants, une solide identité actuelle n'est même pas, par conséquent, nécessaire. L'identité peut se construire aussi dans l'extraordinaire de l'action collective, à travers des processus rapides et nouveaux d'identification, de génération de projets et d'organisation. Rien ne s'oppose non plus à l'idée de construire des sujets sociaux, avec une identité propre, à partir de travailleurs qui ont pourtant des occupations hétérogènes. D'ailleurs, l'expérience historique l'a démontré. L'hétérogénéité certaine du monde ouvrier, au XIXe siècle, n'a pas constitué un obstacle à la construction d'un grand mouvement prolétaire.

Mais, la construction des sujets collectifs ne suppose pas seulement des actions et de projets communs, elle demande aussi le développement d'une identité commune. Or, le problème principal des identités collectives est, comme le souligne Federico Polleri²⁶¹, que n'importe quel projet de transformation profonde des structures sociales, comme celui que se propose le pouvoir populaire, suppose l'intervention de milliers, voire de millions de personnes. Dans ces conditions, les identités collectives doivent être très fortes pour pouvoir réunir, autour d'un projet, une telle quantité de volontés.

Or, l'identité n'est pas quelque « chose » qui puisse être inculquée aux hommes et aux masses. Elle est une construction dialectique entre le sujet et l'objet de l'identification, un objet qui peut être indifféremment un symbole, un ensemble d'idées, un mythe, un

²⁶⁰ Isabel Rauber, *Sujetos políticos. Rumbos estratégicos y tareas actuales de los movimientos sociales y políticos.*, Quinta (Santo Domingo: Pasado y presente XXI, 2006). Page 118. C'est nous qui soulignons.

²⁶¹ Federico Polleri, "Elogio de la imprudencia. Sujeto, identidad y poder popular," in *Reflexiones sobre el poder popular*, Colección Alfredo Maneiro (Caracas: El Colectivo. Fundación Editorial el perro y la rana, 2007, 2007).

leader charismatique ou, le plus souvent, tous ces éléments à la fois. Il n'est pas possible, par conséquent, de construire des sujets collectifs sans avoir recours aux symboles et aux mythes. Nier ou ignorer les symboles avec lesquels les sujets s'identifient équivaut à les nier et les ignorer. Affirmer que les symboles ne sont que purs fétiches signifie s'interdire de comprendre comment le sujet se construit. Quand on efface le symbole, on efface aussi le sujet, même si, parfois, l'effacement brutal, par la destruction physique, d'un symbole, peut entraîner son renforcement ainsi que le renforcement des identités populaires. La mort du Che Guevara, plus de 40 ans après, n'a cessé d'inspirer et d'être un symbole de reconnaissance des masses de l'Amérique latine.

En somme, pour le pouvoir populaire, les sujets collectifs sociaux ne sont pas constitués a priori et leur constitution n'est garantie par aucune structure sociale subjacente, quelle que soit leur nature. Ils ne sont pas non plus le résultat des rapports réciproques des sujets individuels. Ils sont construits dans un processus historique de lutte pour leur affirmation et leurs revendications collectives, une lutte qui engendre tous les éléments nécessaires à leur construction : des idées d'une transformation sociale possible, des projets et une identité appuyée sur des symboles et des mythes. C'est la raison pour laquelle, s'il n'y a plus, comme le prétend la pensée postmoderne, de sujets avec des tâches préétablies par la main invisible de l'histoire, de nouveaux sujets apparaissent, sans cesse, dans l'histoire, autant dans le monde du travail que dans celui de la vie quotidienne.

La classe comme sujet historique

Pour le pouvoir populaire, on l'a vu, il ne peut pas exister une avant-garde politique séparée de ses racines sociales. Le sujet politique doit être construit à partir des organisations sociales du peuple et devenir une organisation qui ne sera purement politique, mais sociopolitique. La classe ouvrière, telle qu'elle a été comprise traditionnellement, peut faire partie de l'organisation politique du peuple, mais elle n'occupe plus, dans cette organisation, une place centrale ou exceptionnelle. Pour le pouvoir populaire, contrairement à l'orthodoxie marxiste, il n'y a pas de centralité de la classe ouvrière, seul compte la participation dans la lutte contre hégémonique.

Or, le marxisme, particulièrement celui de Lukacs, a toujours considéré comme une vérité indiscutable que le seul sujet conséquemment révolutionnaire était la classe ouvrière.

De par son rôle essentiel dans le fonctionnement du capital et son dénuement, la classe ouvrière était vouée à être le sujet historique, c'est-à-dire l'instrument privilégié de la lutte pour l'émancipation de l'humanité. Aucune autre classe ne pouvait la remplacer dans ce rôle historique. En tant que sujet universel de l'émancipation, son rôle était indépendant des formes changeantes du capitalisme dans les différentes périodes historiques, des implantations géographiques et des rapports des classes au pouvoir que ces situations particulières engendraient.

À cette exaltation des vertus du prolétariat s'est ajoutée, paradoxalement, une limitation fondamentale. Ce sujet central de la transformation révolutionnaire ne pouvait pas « naturellement » dépasser une conscience corporatiste et revendicative, ce qui lui interdisait de devenir en tant que tel, directement, le sujet du changement. Pour agir politiquement il avait besoin d'une organisation externe, le parti politique de la classe, qui serait, en même temps, l'expression la plus élevée de la conscience de classe, l'instrument de prise du pouvoir politique et celui de la construction, par la suite, du socialisme. C'est à partir de cette limitation de la classe que le parti devient le véritable sujet politique de la transformation, un sujet au-dessus de la classe elle-même. Les autres classes sociales, en particulier les paysans, de même que les multiples organisations de masse, sont subordonnées, de façon directe ou indirecte, au parti, qui est souvent celui qui promeut leur organisation et les dirige.

Certes, on peut invoquer que ce réductionnisme, à plusieurs échelles (la classe définie seulement par son rôle économique et soumise au parti), ne correspondait pas aux idées de Marx, pour lequel la classe était l'acteur politique central. Ou encore des textes de Lénine à propos desquels on considère, un peu rapidement, que la consigne de « tout le pouvoir aux soviets » était une consigne d'opportunité sinon opportuniste. Mais, le fait est que cette position privilégiée de la classe ouvrière a marqué profondément la pensée révolutionnaire du XIXe et du XXe siècle.

Cette condition intemporelle, non historique du prolétariat est apparue toujours comme contradictoire avec la réalité de l'Amérique latine (comme d'ailleurs elle est contradictoire avec la réalité de tous les capitalismes périphériques). Dans le continent, outre la faiblesse endémique de la classe ouvrière, le capitalisme a toujours cohabité avec

des formes de production, parfois majoritaires, féodales ou esclavagistes, ou encore plus anciennes, des communautés rurales, comme celles des peuples originaires, survivants de la conquête. Pour la vision marxiste, orthodoxe et eurocentrique, qui réduisait la structure de classe à celle prédominante dans le capitalisme développé européen, ces êtres humains qui continuaient dans les sociétés latino-américaines à reproduire leur façon de vivre, n'existaient pas ou, dans le meilleur des cas, étaient assimilés aux petits paysans. Seuls des marxistes hétérodoxes comme Mariategui ou Gramsci ont évité le piège de cette vision réductionniste.

Il apparaît évident que si l'on veut échapper au réductionnisme orthodoxe, l'idée de classe doit être approfondie. En effet, pour les auteurs qui analysent la genèse de ce concept au XIXe siècle et qui s'intéressent à l'histoire concrète du prolétariat, la réalité de classe est tout à fait autre. Il existe bien une autre lecture possible, à propos des classes sociales, comme le démontre la position de Balibar²⁶² à leur sujet. Pour lui, ce qui a été revendiqué au XIXe et au XXe siècle, comme une identité prolétaire, est ce qu'il appelle un effet idéologique objectif, du même genre que l'individualisme qui est le résultat idéologique de l'économie marchande et l'État moderne. Cet effet idéologique n'est pas seulement le résultat des pratiques ouvrières, de ses formes d'organisation et de lutte, de ses conditions de vie et de travail, mais aussi des conjonctures économiques concrètes (capitalisme naissant) ou de la politique nationale dans le cadre de l'État, comme le suffrage universel, la question de l'unité nationale, les guerres, la laïcité scolaire et religieuse, etc.

Cette conception de l'identité de la classe ouvrière entraîne plusieurs conséquences. Elle explique, en premier lieu, pourquoi aucune organisation ouvrière n'a jamais pu représenter l'ensemble de la classe. Parfois, comme ça a été le cas du prolétariat industriel, une fraction de la classe s'est installée dans une position centrale, autant par son rôle dans la production que par son compromis politique avec l'État. Mais cette situation a été éminemment transitoire, comme le prouve le délitement aujourd'hui, du mouvement ouvrier industriel classique dans le capitalisme des pays centraux.

Elle explique aussi pourquoi le mouvement ouvrier, pris dans son ensemble, n'a jamais été capable d'exprimer la totalité des pratiques de la classe. Il n'y a jamais eu

²⁶² Étienne Balibar, *Cinq études du matérialisme historique* (Paris: François Maspero, 1974), <http://marx2mao.com/Other/CEMH74.pdf>. Pages 138 et suivantes.

d'intérêts, de discours et de formes de vie unique des individus prolétarisés, même si souvent dans l'histoire du mouvement ouvrier ses historiens l'ont affirmé. D'ailleurs, tous les éléments constitutifs de ce qu'on pourrait appeler la culture de la classe ouvrière, se sont modifiés en permanence sous l'influence de circonstances diverses comme les structures familiales ou religieuses, l'habitat où les solidarités ethniques. Le destin commun, qu'étaient pour la classe ouvrière la violence et l'exploitation, n'a jamais été suffisant pour assurer son unité.

Il est douteux, d'autre part, que des organisations exclusivement ouvrières aient vraiment existé. Les organisations ouvrières historiques, comme la Première Internationale, ont toujours inclus, dans des proportions variables et de façon parfois conflictuelle, des éléments « intellectuels » d'origines divers. D'autre part, ces mêmes organisations n'ont jamais poursuivi des objectifs anticapitalistes exclusivement, mais les ont toujours combinés avec d'autres objectifs, démocratiques, sociaux ou culturels dans un sens large.

Ainsi, quand on critique et on abandonne le présupposé idéologique qui conçoit l'évolution du capitalisme comme une simplification des antagonismes de classes et en même temps, on refuse une conception de la classe purement économique qui ignore la domination, le concept de classe qui émerge est différent. La lutte de classes, dont l'existence est indiscutable, n'aurait plus aujourd'hui un sens unique, celui qui aboutirait à l'hégémonie sociale d'une classe déterminée, le prolétariat. Elle se présente au contraire comme un processus de lutte et de transformation de différents secteurs sociaux sans une direction préétablie, ce qui prouve que l'incessante transformation de l'identité des classes sociales, tout au long de l'histoire, est la règle et non l'exception. Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'existe plus de sujet de l'histoire, mais simplement que ces sujets sont multiples.

Cette conclusion, qui est aussi celle du pouvoir populaire, suppose qu'il n'y a pas une « classe ouvrière » ni aucune autre classe, homogène et définie seulement par sa position sociale. L'histoire montre, au contraire, que les antagonismes de classe, loin de s'établir entre des classes fermées sur elles-mêmes, traversent toutes les classes — y compris la classe ouvrière — au point qu'on peut affirmer que, dans un certain sens, la lutte des classes se déroule à l'intérieur des classes elles-mêmes. On peut parler d'une classe ouvrière

seulement si l'on considère l'ensemble d'un mouvement ouvrier, composé d'organisations multiples, parti, syndicats, bourses de travail, coopératives, etc., mais dans ce cas elle ne signifie pas autre chose que le mouvement ouvrier historique. Plus précisément encore, le concept de classe, en tant que catégorie sociale, ne peut pas être défini seulement sur le terrain économique, il exige de s'appuyer aussi sur des catégories sociétales, politiques et culturelles.

Ce dernier point est particulièrement affirmé par la théologie de la libération. Pour elle, au niveau exclusivement social, il n'y a pas de séparation fixe, ni même tendancielle, des classes sociales. À ce niveau, les classes ne sont pas des super-individualités sociales, ni à titre d'objets ni à titre de sujets, elles ne sont pas des castes. En d'autres termes, les « identités de classe », relativement homogènes, ne sont pas l'effet simple des déterminations socio-économiques (même si elles jouent un rôle), mais un effet de conjoncture historique, lié aux conséquences réunies de la domination et de l'exploitation.

Mazzeo critique aussi, sévèrement, l'idée de classe comme catégorie substantielle et homogénéisante. Pour lui, cette idée entraîne, comme conséquence inévitable, une vision réductionniste des forces anti — système. La capacité de transformation d'une classe ne peut pas être dérivée directement de sa position objective dans le mode de production ni être porteuse d'une vérité universelle. Une telle conception de classe ne tient pas compte d'une dimension fondamentale, celle culturelle, qui se réfère à l'éthos, les savoirs et les expériences des classes subordonnées. Le concept de classe doit tenir compte, par conséquent, non seulement des catégories scientifiques qui la définissent, mais aussi, des catégories émotionnelles. Le monde n'est pas seulement connu, il est aussi senti, souffert et jouit. Ce n'est pas seulement dans la vérité, mais dans la vision, l'espoir et le désir des opprimés, sentiments et perceptions classés par le marxisme orthodoxe comme relevant du primitif et de l'irrationnel, que se trouve la capacité de transformation sociale d'une classe.

En conclusion, l'idée de la « disparition des classes », que le système essaye aujourd'hui d'accréditer, apparaît à la fois comme une réalité et une illusion. C'est une réalité par rapport au mythe d'une classe universelle, la classe ouvrière, parce que l'antagonisme, qui aujourd'hui concerne toutes les classes, le démentit radicalement. C'est une illusion cependant, quand il fait référence à une identité « substantielle » des classes,

qui n'a jamais existé. Une telle identité, inexistante, ne peut pas, logiquement, disparaître. La « crise » actuelle du prolétariat, même si elle peut avoir des effets historiques considérables, est seulement la crise de certaines pratiques et formes avec lesquelles on se représentait la lutte de classe. Elle ne signifie nullement la disparition des antagonismes de base économique ou la fin des formes antagoniques de la lutte de classes, elle signifie simplement que cet antagonisme qu'on peut toujours appeler de classe prend aujourd'hui de nouvelles formes.

Pour l'analyse de ces nouvelles formes, il est essentiel de comprendre les transformations expérimentées par le capitalisme, en particulier dans les dernières décennies, si l'on veut que l'analyse des classes soit encore un instrument pour la détermination des nouveaux sujets sociaux de la transformation. En effet, à la fin du XXe siècle, de nouvelles technologies ont changé profondément la base matérielle de la reproduction du capital. En même temps, l'informatique, les révolutions dans la communication et les transports ont donné au capitalisme une dimension vraiment globale. De nouvelles frontières d'accumulation sont aussi apparues comme conséquence de la conversion généralisée de l'agriculture paysanne en agriculture capitaliste, de la privatisation des services publics et de la biodiversité, ou de l'exploitation de nouvelles ressources d'énergie et des matières premières.

Résultat de ces transformations, pratiquement tous les groupes humains, quelle que soit leur position dans l'économie, sont aujourd'hui soumis à la loi de la valeur, même si la subsomption réelle reste toujours limitée à la classe ouvrière salariée. Par contre, à travers le marché, ou des mécanismes financiers ou juridiques, la subsomption formelle touche aujourd'hui pratiquement tous les secteurs de la société, et, plus particulièrement, dans le cas du capitalisme périphérique, les peuples autochtones, les femmes, le secteur informel ou les petits paysans.

En même temps, les réaménagements incessants de l'appareil productif ont entraîné la création d'une masse, en augmentation constante, de travailleurs au chômage ou marginalisés ainsi que la fragmentation des travailleurs salariés en différentes catégories et strates : travailleurs au noir, à temps partiel, précaires, au chômage, etc.. Cette fragmentation entraîne des problématiques et des modes d'existence aussi diversifiés que

les formes d'organisation, de représentation et de projection de ces différents travailleurs. L'ensemble de ces deux phénomènes, subsumption formelle et marginalisation, a fait que la lutte pour les revendications proprement ouvrières autour du salaire se soit étiolée, souvent remplacée par la défense de l'emploi ou de la simple survie des organisations syndicales. Les anciennes luttes ouvrières, représentatives d'un type de travailleurs et de relations capitalistes qui n'existent plus, perdent ainsi de leur importance partout dans le monde.

Mais, en même temps, les segments déplacés de l'ancienne « classe ouvrière » se retrouvent souvent, dans les organisations de quartier ou autres formes d'organisation locales, dans lesquelles ils s'engagent dans une lutte pour la survie, très différente de la lutte syndicale classique. C'est ce genre de luttes et de protagonistes qui, aujourd'hui, dans le monde périphérique du capitalisme, articulent et donnent sa cohérence à l'ensemble des luttes sociales, des luttes qui sont maintenant centrées sur les éléments essentiels de la vie, le logement, la nourriture, la santé, l'éducation, et non sur les salaires ou l'emploi. Ce genre de combats fait souvent aussi ressortir le spectre des « classes dangereuses », un phénomène qu'on constate aussi dans les pays du capitalisme central. Or, malgré la stigmatisation des méthodes de lutte de ces acteurs sociaux (coupures de routes, invasion des locaux publics, émeutes, etc.), il faut concevoir et accepter que ce soit au sein de ce genre de mouvements que se constituent, maintenant, les nouveaux sujets sociaux. La lutte des classes apparaît ainsi, de plus en plus, comme une catégorie hybride, mi — sociale, mi — politique, avec de plus en plus tendance à l'accentuation de l'aspect politique et à la diversification des demandes.

Certains auteurs, dont le plus important est sans doute David Harvey, pensent qu'il est néanmoins possible d'établir, malgré leurs différences, un lien profond entre les luttes de toutes ces catégories sociales. Ce lien résulte de la subsumption formelle, de ces catégories sociales au capital, à travers le phénomène qu'il appelle l'accumulation par dépossession²⁶³. Cette catégorie commune à ces multiples situations peut, à son avis, servir comme instrument et fil conducteur pour articuler et orienter ces différentes luttes économiques sectorielles, vers une seule lutte anticapitaliste.

²⁶³ Harvey, *Le nouvel impérialisme*.

Le concept d'accumulation par dépossession n'est pas nouveau. Rosa Luxembourgeois soutenait déjà qu'il existait dans le capitalisme, de façon permanente, deux formes d'accumulation du capital. Une forme était l'extraction et l'accumulation de plus-value dans le rapport capitaliste/salarié, l'autre étant l'expropriation des formes non capitalistes d'organisation économique, à travers la violence, la tricherie, l'oppression et la rapine. Contrairement à Marx, pour lequel l'accumulation par dépossession correspondait à des étapes primitives du capitalisme et avait été remplacée par la reproduction élargie du capital, Rosa Luxembourgeois pensait que ce processus était permanent et que les deux formes d'accumulation étaient indissociables et persistaient dans le capitalisme développé²⁶⁴.

Sans doute, l'analyse de Rosa Luxembourgeois est beaucoup plus adaptée, aujourd'hui, à l'Amérique latine (et à l'ensemble du capitalisme périphérique) où l'accumulation par dépossession, plus que la plus-value, est la forme principale de développement capitaliste. Or, la difficulté avec l'accumulation par dépossession est qu'elle prend des formes multiples. Parmi ses différents visages nous pouvons citer : la marchandisation et la privatisation des terres, la conversion en droits privés de droits de propriété commune ou collective, la suppression des droits sur les biens communs, l'élimination des formes de production et de consommation alternatives, des processus coloniaux et impériaux d'appropriation d'actifs et des ressources naturelles, la monétisation des impôts (en particulier ceux appliqués sur la terre), le trafic d'esclaves, l'usure, la dette publique et l'ensemble du système de crédit. À ces différentes formes de subsumption formelle s'ajoutent d'autres méthodes, plus difficiles à cerner, touchant à la privatisation du commun, comme les brevets sur les produits de la bio-piraterie, la déprédation du milieu naturel avec des industries extractives ou polluantes, la marchandisation de la culture ou la privatisation d'actifs publics comme les universités. Dans tous ces processus, l'État, à travers sa légalité et le monopole de la violence, joue souvent un rôle central.

Pour Harvey ce sont justement les vagues successives d'accumulation par dépossession, depuis le dernier quart du XXe siècle, qui ont provoqué les résistances et les ressentiments qui se manifestent partout dans le monde. Elles alimentent les mouvements anti-globalisation, mais aussi, ceux multiples, qui se proposent d'aller « au-delà du capital ».

²⁶⁴ Rosa Luxembourgeois, *L'accumulation du capital* (MIA, section française, Archive Internet des marxistes, 1913) <<http://www.marxists.org/francais/luxembur/works/1913/index.htm>>.

L'accumulation par dépossession est donc pour Harvey la base matérielle commune, économique, de la multiplicité des résistances et du développement des mouvements anti — système. Elle entraîne, de par sa nature même, des formes de lutte sociale très diversifiées et très différentes des anciennes formes d'antagonisme.

Il faut commencer par rassembler des forces d'opposition à cette accumulation par dépossession. Mais, ces formes de lutte sont radicalement différentes des luttes classiques du prolétariat en rapport avec la reproduction élargie (même si cette lutte continue sous des formes plus silencieuses) et sur lesquelles reposait l'avènement du socialisme. Il est donc vital de développer des alliances entre ces différents vecteurs de lutte, dans lesquels on peut entrevoir une forme de globalisation entièrement différente, non impérialiste, mettant l'accent sur le bien-être social, les buts humains et des formes créatives de développement géographique inégal. Il faut contrer le pouvoir de l'argent, le maquis actionnaire, l'accumulation du capital par n'importe quel moyen, accumulation qui finit toujours par se concentrer dans des espaces limités d'une richesse exceptionnelle. C'est un moment plein de volatilité et d'incertitude, mais aussi plein de potentialités insoupçonnées²⁶⁵.

La tâche actuelle de l'analyse marxiste est donc, pour Harvey, de penser un niveau de « réconciliation » entre les luttes dans le champ de l'accumulation par dépossession et les luttes dans le champ de la reproduction élargie. Cette réconciliation passe par la revalorisation des luttes et des acteurs multiples, qui se mobilisent autour d'objectifs limités et avec des formes organisationnelles de circonstance. Il s'agit de revaloriser, en somme, des luttes et des acteurs particuliers, dans des lieux singuliers, qui souvent refusent d'abandonner leur particularité. Il faut reconnaître à ces luttes, dit-il, ce que Marx a refusé de leur reconnaître : une portée et un rôle politique fondamentaux, pivots dans la lutte de classe, en leur donnant une visée et une orientation plus universelle.

Évidemment, toutes ces luttes ne sont pas des « luttes de classes » dans le sens marxiste classique. Mais ignorer la nature multiple de ces luttes, dans les conditions actuelles, signifierait que l'on renonce à la création d'alliances anticapitalistes capables de résister aux effets du capitalisme prédateur et encore moins le transformer²⁶⁶.

²⁶⁵ David Harvey, "El nuevo imperialismo. Acumulación por desposesión," trad. Ruth Felder, *SOCIALIST REGISTER* 2004, n.d., 100–129, consulté 10 septembre, 2011. page 124.

²⁶⁶ Harvey, David, « Los siete momentos del cambio social | Herramienta, » *Revista Herramienta* N° 43, mars 2010, <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-43/los-siete-momentos-del-cambio-social>.

Les analyses de Harvey confortent la position du pouvoir populaire, autant sur le refus de la centralité ouvrière que sur l'importance qu'il accorde aux nouveaux acteurs et aux nouvelles formes de lutte, provoquées par l'accumulation par dépossession. Elles confirment aussi que, ce que le mouvement social a perdu en précision logique en renonçant à une théorie bien établie des classes sociales, « il l'a gagné en termes de pertinence et d'enracinement dans la dynamique politique de la vie quotidienne »²⁶⁷. La flexibilité, le désordre et les contradictions de ces luttes apparaissent, pour le pouvoir populaire non pas comme un défaut, mais comme une nécessité immanente aux logiques d'accumulation actuelle du système capitaliste.

Mais, surtout, le pouvoir populaire considère que ces nouvelles formes de lutte déplacent la centralité ouvrière au profit d'autres lignes de résistance. Ces résistances, quand elles deviennent politiques, mettent à l'ordre du jour de l'histoire un autre type de révolutions, celles des peuples, des révolutions dans lesquelles il est impossible d'identifier un sujet unique. Dans ces processus, la propre classe ouvrière exige une reconstruction qui passe, non seulement par l'articulation avec d'autres sujets, mais par une nouvelle articulation interne. Si la classe ouvrière garde encore une potentialité révolutionnaire et si elle est disposée à l'exploiter, la condition pour le faire est qu'elle assume, définitivement, que la destructivité du capital à son égard n'est pas réversible. Aujourd'hui, l'horizon du capital, rêvé par ses agents, est celui de la disparition définitive du salariat, dont la soustraction en cascade, l'automatisation et les auto entrepreneurs sont quelques-unes des prémisses. En attendant, d'autres sujets populaires devront s'organiser pour construire des alternatives.

Mais, selon Mazzeo, qui partage pour l'essentiel l'analyse de Harvey, sur l'accumulation par dépossession, la complexité des formes actuelles de la lutte de classes ne résulte pas seulement des raisons économiques. Elle se traduit aussi dans des formes de relation, d'organisation, d'idéaux et de valeurs profondément incompatibles avec le système²⁶⁸. Il s'ensuit une difficulté accrue pour déterminer aujourd'hui, qui sont-ils, ou peuvent-ils être, les sujets historiques concrets de la transformation sociale, ainsi que leur

²⁶⁷ Harvey, *Le Nouvel Impérialisme*. Page 198.

²⁶⁸ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Page 39.

mission historique, leurs objectifs stratégiques, leurs projets alternatifs et les instruments organisationnels dont ils ont besoin pour les concrétiser.

Ainsi, pour Mazzeo, à cette problématique de la subsumption formelle, qui est le produit de la conjoncture présente du développement capitaliste, s'ajoute, en Amérique latine, des contradictions plus profondes, anciennes et permanentes qui sont celles produites par la domination et la subordination. Le sujet historique est un sujet pluriel par sa composition, mais aussi par ses origines. Il est impossible en effet de comprendre sa genèse sans articuler l'analyse de classe avec les processus de domination et subordination. L'exploitation doit être toujours reliée au contexte social et politique dans lequel elle se déroule et en particulier avec les rapports de subordination que ce contexte contient, des rapports qui ne sont pas toujours, forcément, de domination de classe, mais qui peuvent être aussi de race ou de genre.

Quand on regarde la politique « d'en bas », du point de vue des subalternes, l'impossibilité de dissocier l'exploitation de la domination est encore plus flagrante que dans n'importe quelles analyses qu'on peut faire « d'en haut ». La pauvreté qu'ils endurent n'est pas seulement une détermination matérielle, une situation de carence, mais l'expression d'une condition politique inférieure. L'exploitation, vue du point de vue des classes subordonnées, n'est qu'un moment de la domination. Ce moment sous-tend l'échange inégal, représenté par l'appropriation gratuite du travail et des produits du travail des autres, quelle que soit la forme qu'il prend : tributs, prestations personnelles ou plus-value. La domination, par contre, qui comprend même ceux non incorporés ou expulsés du circuit du travail, se réfère à la volonté et touche la dignité humaine. Il s'agit d'une relation pratique, non réciproque, entre volontés, l'une étant niée par l'existence et l'affirmation de l'autre.

La domination apparaît ainsi comme l'élément principal pour la définition de la catégorie de classe subalterne, chère à Gramsci. « Les subalternes sont tous ces individus et groupes qui dans les processus sociaux de reproduction de l'existence humaine, constituent une communauté inférieure par rapport à d'autres, qui décident la forme et les fins de ces processus, ceux, en somme, dont l'activité vitale — et non seulement l'activité productive — est sous la direction d'autres ou dépend de la volonté des autres. Ainsi comprise, la

domination inclut non seulement le moment de disposition et d'appropriation du travail, mais l'affaiblissement de la vie politique, cette qualité qui donne le caractère humain au processus de reproduction de la vie (...) : la capacité de l'être humain de déterminer la forme d'organisation de sa vie sociale »²⁶⁹. L'univers de la domination est ainsi beaucoup plus large, dans la mesure où il comprend des catégories non reliées directement à la reproduction du système comme les femmes, les peuples indigènes ou les jeunes.

La domination suppose, par conséquent, une relation politique spécifique : l'inimitié existentielle produite par la négation de la condition humaine. La politique des subalternes cherche donc, systématiquement, la rupture ou l'endiguement de la domination, dont la revendication de dignité des zapatistes n'est qu'une manifestation. La politique des subalternes prétend aller, par conséquent, bien au-delà de la réalisation d'une justice distributive ou d'un partage équitable des choses, vers la définition des rapports différents entre les hommes.

En conclusion, pour le pouvoir populaire, malgré certaines nuances entre les auteurs, ni les nouveaux mouvements sociaux engendrés par l'accumulation par dépossession ni les plus anciennes, contre toute forme de domination, ne peuvent éluder l'analyse de classe. Les rapports de ces mouvements avec les classes, leurs accords où leurs désaccords, ainsi que leur possible articulation, sont décisifs à l'heure d'analyser et propulser les processus qui mènent à la formation d'un nouveau sujet historique pluriel. Sans doute, une application dogmatique de l'analyse de classe, en l'opposant à celui des mouvements, peut conduire à des erreurs. Mais, la position contraire, qui place les mouvements en soi comme les catégories fondamentales, comme la cellule de base de la société, en niant absolument des phénomènes plus structuraux comme l'appartenance de classe, est aussi erronée. La critique du réductionnisme des classes ne peut pas amener à nier la valeur de l'analyse de classe des phénomènes sociaux. L'analyse de classe vise des réalités sociales plus durables (même si aussi historiquement contingent) que les mouvements sociaux. Il constitue ainsi une garantie contre les enthousiasmes impromptus que peuvent susciter les nouveaux arrivants.

²⁶⁹ Rhina Roux, "La política de los subalternos," consulté 5 avril, 2013, <http://csh.xoc.uam.mx/produccioneditorial/libreriavirtual/Redefinir/10-rhina.pdf>.

En résumé, les mouvements sociaux ne doivent pas être présentés comme des sujets sociaux alternatifs aux classes et l'analyse de classe ne doit pas nier la présence d'acteurs qui, dans la mesure où leur activité principale n'est pas définie par la place qu'ils occupent dans le processus productif, ont des rapports seulement indirects avec les intérêts de classe. Les éléments qui donnent une identité à ces nouveaux sujets et leurs revendications, de genre, ethniques, écologiques, etc. peuvent s'articuler parfaitement, de façon complexe et diversifiée, avec les critères de classe. Comme le dit Isabel Rauber : « seule la convergence entre ces différents protagonistes permettra de construire un nouveau sujet historique, qui sera pluriel, réunira les différentes traditions culturelles de lutte et devra se redéfinir : ir constamment »²⁷⁰.

Le sujet multiple et le concept d'articulation

Seul le nouveau sujet historique à construire, un sujet populaire et pluriel, sera capable d'agir sur une réalité qui est aussi multiple et globale, tout en gardant, comme le dit François Houtart : « le sens de l'urgence qu'exigent le génocide et l'écocide contemporain »²⁷¹. Il devra aussi renouer avec des luttes plus anciennes et persistantes dans toute société de classe, celles des dominés. Mais surtout, il devra réussir à réunir et coordonner l'ensemble de ces acteurs et leurs luttes, sans prétention homogénéisante et sans nier leurs spécificités. Le nouveau sujet populaire doit donc répondre à de multiples conditionnements. Pour qu'une telle construction soit possible, il n'y a pas, pour le pouvoir populaire, qu'une seule solution, une articulation des acteurs et des problématiques, profondément respectueuses de leurs identités respectives.

Cette dernière conviction est largement partagée par tous les auteurs qui traitent du pouvoir populaire. Ainsi, Isabel Rauber affirme que :

La possibilité de l'existence d'un sujet historique repose sur l'articulation des différents secteurs sociaux organisés (agents sociaux). Cela demande aussi l'articulation des différentes et multiples problématiques (politiques, sociales, culturelles, ethniques) ainsi que des multiples expériences et identités, pour constituer un tout (pluriel, divers, articulé). Seule

²⁷⁰ Rauber, *Sujetos políticos. Rumbos estratégicos y tareas actuales de los movimientos sociales y políticos*. Page 12.

²⁷¹ François Houtart, « Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico » (CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006), bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/.../P4C3Houtart.pdf.

cette articulation permet de s'accorder sur des objectifs communs et de se doter des organisations nécessaires à une action efficace (organisation, participation, proposition et direction) pour les atteindre. Elle est la condition pour définir collectivement un programme politique et social susceptible d'être réalisé à l'avenir²⁷².

Du point de vue philosophique, l'articulation est une manifestation particulière de la concaténation universelle de tous les objets et phénomènes de la réalité. Son trait spécifique est que l'union entre les parties se fait à travers un espace d'articulation différent des composants qu'il relie, un espace qui fait partie, néanmoins, du tout articulé. Cette médiation joue un rôle essentiel dans le fonctionnement de l'articulation. L'idée d'articulation suppose aussi une estimation positive de chaque participant dans la mesure où l'articulation est toujours censée contribuer à la croissance et l'équilibre des parties articulées. Il n'existe pas d'articulation négative ou, en tout cas, elle ne s'appelle pas articulation, mais contradiction. Mais encore, si l'articulation peut s'établir entre des éléments apparemment très différents, elle est évidemment favorisée par l'existence entre les parties d'éléments communs qui facilitent le rapprochement et l'union. Même quand on part, dans la société, de groupes humains relativement hétérogènes comme les classes, les genres, les ethnies, etc., on trouve toujours, au-delà de leur commune dimension humaine, de nombreux éléments homogènes, au niveau des besoins, des sentiments, des désirs, des idées, etc..

L'idée d'articulation est donc, pour la construction de ce nouveau sujet, un concept clé. Elle est la seule voie possible de la reconstruction du tissu social, du lien entre le micro et le macro, le local et le national, le social revendicatif et le proprement politique. Elle permet d'atteindre l'objectif final qu'est la construction d'un sujet collectif, composé de toutes les forces anti-système, capable de devenir une instance sociopolitique. Mais, les articulations ne peuvent pas se produire par la seule force d'un discours commun. Ce sont les résistances, les luttes sociales concrètes, qui génèrent les nécessités d'articulation et, en même temps, créent les espaces concrets de coordination de propositions et d'articulation des acteurs sociopolitiques. À son tour, les processus d'articulation culminent normalement avec la

²⁷² Isabel Rauber, "Los dilemas del sujeto. Movimiento social y organización política en América Latina.," 2009, http://www.redalforja.net/redalforja/images/stories/otros/los_dilemas_del_dujeto.pdf. Page 17.

construction d'un projet commun qui, dialectiquement, constitue et auto constitue, les acteurs sociaux, en sujet collectif du changement.

Mais, ce processus ne peut aboutir, selon Gilberto Valdés Gutiérrez ²⁷³, que dans le respect de certaines conditions. La première de ces conditions est la reconnaissance des spécificités culturelles et de la compétence symbolique communicative de chaque sujet ou acteur social. Il faut accepter définitivement l'existence, dans le mouvement populaire, de multiples formes d'accumulation et de confrontation propre, correspondante à des traditions sociales ou politiques diverses. Cette multiplicité exige une forme horizontale de communication entre les participants au processus d'articulation, susceptible de révéler les demandes spécifiques de chacun, sans les subordonner à celle des autres secteurs.

La deuxième condition, évoquée par Valdez Gutiérrez, concerne la nécessité de certains principes éthico-politiques préservant la légitimité de tous les composants du sujet social alternatif. L'ensemble de leurs demandes émancipatrices, indépendamment des tendances et des visions universelles différentes qui les sustentent, doit être pris en compte en vue d'un consensus, qui peut parfaitement admettre la subsistance de points de conflit. Les désaccords, les incompréhensions et les visions différentes entre les traditions marxistes, socialistes, communistes, religieuses, indigènes, féministes, syndicales, écologistes, communautaristes, etc., ainsi que leurs différentes façons de confronter le pouvoir hégémonique, ne doivent pas être niées. Il s'agit, au contraire, d'assumer et affirmer que les articulations qui peuvent s'établir entre ces différentes visions sont toujours plus importantes que les débats théoriques qui peuvent les opposer et que seule la pratique peut trancher.

²⁷³ Gilberto Valdés Gutiérrez, "Diversidad y alternativas anticapitalistas. Desafíos de los movimientos sociales ante la civilización excluyente, patriarcal, discriminatoria y depredadora del capital," in *Paradigmas emancipatorios y movimientos sociales en América Latina. Teoría y Praxis*, Insumisos Latinoamericanos (La Habana. Cuba: Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología (GALFISA) del Instituto de Filosofía de La Habana, 2006), <http://cvirtual.filosofia.cu/sub-comunidades/galfisa/textos-galfisa/Paradigmas%20Emancipatorios.pdf/view>.

Chapitre 6

Le peuple

Pour le pouvoir populaire, le sujet historique de la transformation sociale n'est pas une classe sociale particulière, mais un sujet pluriel, le peuple. Le mot peuple a eu, historiquement, des significations diverses. Dans le cadre de ce travail, il est bien entendu impossible, et en définitive sans grand intérêt pour notre propos, de refaire cette histoire ou de faire une étude comparative entre la notion de peuple du pouvoir populaire et celle de ses antécédents historiques. Nous limiterons donc notre recherche aux deux problèmes les plus importants que pose l'idée de peuple : celui de sa composition et sa construction, et celui des différences entre le concept de peuple du pouvoir populaire et celui du populisme.

Néanmoins, au préalable, une précision importante s'impose. Quand il s'agit de définir le peuple, on constate immédiatement, selon les auteurs qui traitent le sujet, l'influence des différents courants qui se réclament du pouvoir populaire. Ces auteurs et ces courants vont mettre l'accent sur des aspects différents de sa définition, sans que cette accentuation soit forcément une contradiction. Ainsi, la théologie de la libération va s'intéresser surtout à la condition éthico-politique du peuple, sa composition sociologique étant, pour elle, secondaire. Pour leur part, les courants d'inspiration marxiste vont s'attacher plutôt à la composition sociale multiclassiste du peuple, et aux problèmes que cette composition pose à l'analyse de classe classique. Finalement, le courant culturaliste insistera, logiquement, sur le problème de l'identité populaire, sur l'histoire et la nature culturelles du peuple.

Ces différences d'approche n'empêchent pas que tous les auteurs et tous les courants coïncident sur le trait fondamental qui définit la catégorie de peuple : le peuple est composé par tous ceux qui s'engagent dans la lutte visant un objectif de transformation sociale émancipatrice. La catégorie de peuple se définit donc par la praxis des acteurs sociaux et par les objectifs que cette praxis poursuit. Il faut donc partir de cette idée centrale pour aborder la question de sa composition et de sa construction.

Qui compose le peuple ?

Pour Dussel, il ne faut pas : « confondre le peuple avec la simple communauté politique, le tout indifférencié de la population ou des citoyens d'un État (...) qui est toujours la référence intersubjective d'un ordre politique historique en vigueur »²⁷⁴. Le peuple, dans le sens que Dussel donne à ce mot, apparaît dans les moments critiques où la communauté politique se divise. Dans ces moments, le bloc historique au pouvoir — par exemple la bourgeoisie nationale dans le populisme historique latino-américain postérieur à 1930 — cesse de constituer une classe (ou un ensemble de classes ou secteurs de classe) dirigeante, il entre en crise et permet ainsi au peuple de se révéler (et de se rebeller aussi).

Néanmoins, Dussel est obligé, pour sa démonstration, de distinguer deux significations du mot peuple. Il y a le peuple, considéré comme le bloc social des opprimés et des exclus, qui peut rester des siècles à obéir, de façon passive. Le peuple ainsi défini peut en effet être soumis pendant longtemps à la légitimité apparente, basée sur le consensus, que la classe dirigeante est capable d'obtenir pour créer une communauté politique sous son contrôle. Mais, quand ce bloc des opprimés prend conscience qu'il est un peuple, il abandonne la passivité et rentre dans un état de rébellion latente, jusqu'au moment où sa prise de conscience se transforme en organisation. Il devient alors peuple pour soi. Pour Dussel, cette organisation du peuple est représentée aujourd'hui par les nouveaux mouvements sociaux dont les revendications constituent le contenu matériel de la contestation politique.

²⁷⁴ Enrique Dussel, "Cinco tesis sobre el populismo," in *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe.*, Colección Grupos de Trabajo (Bogotá ; Colombia.: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2012), <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20121122111456/El-eterno-retorno-del-populismo.pdf>. Page 164.

Dans une première étape, l'organisation du peuple est essentiellement sociale, mais elle a vocation à dépasser le seuil de la société civile (l'État élargit de Gramsci) et même le seuil de la société politique (l'État dans son sens restreint) en se proposant, en définitive, de réorganiser complètement la société. Ces mouvements socio-politiques sont le peuple pour soi, la conscience du peuple devenant action politique de transformation et, dans certains cas exceptionnels, révolutionnaire. En tout état de cause, dit Dussel, « ces mouvements (populaires) constituent le tissu interstitiel qui relie le peuple et lui permet de se présenter, en tant qu'acteur collectif dans le champ politique, comme le "bloc social des opprimés et des exclus", qui constitue toujours la majorité de la population »²⁷⁵.

Pour sa part, la théologie de la libération distingue aussi un peuple, défini du point de vue sociologique, du peuple politique, mais elle considère que la composition sociale du peuple n'est pas l'élément essentiel de sa définition. Pour elle, définir le peuple du point de vue social est relativement simple, mais sans intérêt politique majeur, le peuple est la majorité pauvre et opprimée. Concrètement, cette majorité contient différents composants, salariés, travailleurs informels, chômeurs, femmes, indigènes, occupants de terres et des logements, noirs, jeunes, vieux, handicapés, exclus.... Il s'agit donc de catégories très variées, mais qui incluent toutes l'une ou l'autre de ces caractéristiques, pauvres ou opprimées, et souvent les deux à la fois.

Or, l'ensemble de ces secteurs ne se retrouve pas, d'emblée, dans la catégorie de peuple politique, une catégorie qui se définit surtout par un projet éthico-politique, le projet de libération. De ce fait, pour la théologie de la libération, la catégorie de peuple va au-delà des pauvres et des opprimés. Pour elle, le peuple comprend aussi tous les secteurs et individus alliés, à condition qu'ils s'identifient et fassent un choix avec et pour les secteurs exploités, dominés et exclus, en s'engageant avec eux dans la lutte. La catégorie de peuple n'est pas et ne doit pas être une catégorie absolue et renfermée sur elle-même, au contraire : « le peuple se construit dans un processus marqué par les tensions et les contradictions de l'articulation entre les dimensions objectives, économiques et sociales d'un côté et les dimensions éthiques, politiques et culturelles de l'autre »²⁷⁶.

²⁷⁵ Ibid. Page 164.

²⁷⁶ José Luis Rebellato, *La encrucijada de la ética*, Instituto Paulo Freire de España, Sendas y travesías del pensamiento 13 (Xativa: Aparicio Aguadas, 2008). Page 199.

Les approches marxistes, ou plutôt gramsciennes, mettront pour leur part l'accent, pour définir le peuple, sur les antagonismes essentiels de classe. Pour Mazzeo, on ne peut pas parler de peuple dans un univers social de travailleurs de plus en plus hétérogènes, si l'on ne se réfère pas : « à des idéaux et valeurs des classes subalternes, développés dans le cadre des antagonismes essentiels qui, à partir des oppositions qui fonctionnent comme son fondement, délimitent un champ : celui de ceux qui vivent de leur travail et non de l'exploitation de celui des autres ». À première vue, le critère de définition semble être exclusivement socio-économique, le champ populaire se définit par la situation d'exploitation. Mais, ce critère est immédiatement corrigé, dans la mesure où Mazzeo ajoute par la suite que : « la classe qui vit de son travail n'inclut pas les "salariés" qui remplissent des fonctions de commandement ou stratégiques dans la reproduction du capital, autant dans le terrain économique que dans celui politique ou idéologique de la domination »²⁷⁷. Il apparaît, par conséquent que, pour Mazzeo, les deux éléments, exploitation et domination, sont d'une importance égale pour définir la composition du peuple.

Mais, si la contradiction principale reste celle capital/travail dans toutes ses dimensions, d'exploitation et de domination, la multiplication moderne du nombre de médiations exige d'ajouter quelques précisions à l'analyse. En particulier, il faut résoudre les difficultés que présentent deux cas limites de la relation salariale. Il s'agit des exclus de cette relation salariale, les chômeurs (les travailleurs sans-emploi comme les appellent les « piqueteros »), et celui, évoqué par Mazzeo, des salariés dont la fonction est d'assurer la reproduction du capital.

L'importance de la catégorie de travailleurs sans emploi, viens du fait qu'elle ne cesse de se développer. Considérer la situation de ces travailleurs comme absence de travail, et donc de subsomption réelle, ne permet pas de rendre compte de leur véritable puissance politique. En tant que travailleurs privés d'emploi, cette catégorie sociale se retrouve dans une position résiduelle par rapport à la classe travailleuse. Or, le chômage n'est pas un résidu, « l'armée de réserve » avec vocation à réintégrer la classe travailleuse à un moment ou l'autre, mais une forme aggravée de subsomption réelle dans laquelle, l'importance des chômeurs dans l'expansion de la valeur est devenue invisible et immatérielle.

²⁷⁷ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Page 41.

La notion chômage comme « absence de » vient en réalité d'une forme, historiquement dépassée, de la subsumption formelle du travail. L'ancienne forme du travail concret a pratiquement disparu dans la société capitaliste actuelle où il n'existe pratiquement que le travail abstrait représenté par l'argent et c'est l'ensemble de ce travail abstrait qui est soumis aujourd'hui à la subsumption réelle. La misère, l'absence de protection et l'abandon contre lequel luttent quotidiennement les organisations de chômeurs ne viennent pas de l'absence d'un travail, mais de la pauvreté absolue de la classe travailleuse dans son ensemble, une pauvreté qui apparaît avec une intensité supérieure dans la catégorie de chômeurs. Cette pauvreté absolue est la contrepartie de l'expansion de la valeur comme expression fondamentale de l'existence, niée et aliénée, du travail humain.

Ainsi, la défense du travail capitaliste comme revendication des chômeurs n'est correcte que comme revendication conjoncturelle. Étendue au-delà des circonstances particulières qui peuvent la justifier, elle impose une limite théorique et politique à la lutte pour changer le monde. Au lieu de défendre le travail capitaliste, il faut, au contraire, dit Ana Dinerstein :

(...) une critique radicale non pas du travail précaire, du chômage ou du sous-emploi, mais du travail capitaliste, une critique destinée à le dénaturiser, ouvrant ainsi la possibilité de discuter, ouvertement, l'expérience de l'abstraction, qui est contradictoire et qui ouvre des espaces, non pas pour l'autonomie, mais pour la subversion²⁷⁸.

Une subversion qui, pour le pouvoir populaire, passe par le retour du travail concret, mais cette fois-ci non aliéné au pouvoir du capital.

L'autre situation qui pose problème, pour distinguer, au niveau social, parmi les travailleurs, ceux qui constituent ou qui peuvent constituer le peuple, est celle du personnel de direction et d'organisation de la production. Le travail de direction et d'organisation de la production est, pour Marx, un travail productif qui doit être accompli dans tout système combiné (non isolé) de production. Mais il est aussi une activité nécessaire dans tout système qui repose sur l'opposition entre les producteurs directs (les ouvriers) et les propriétaires des moyens de production.

²⁷⁸ Dinerstein, "Recobrando la materialidad: el desempleo como espacio de subjetivación invisible y los piqueteros."

Le travail de direction est loin d'être, dans la production capitaliste, une tâche purement technique de la même façon que le travail parcellaire n'est pas le résultat mécanique de la grande industrie. Dans la production capitaliste, ce travail doit toujours diriger un double processus, celui de production coopérative des biens et des services et, en même temps, celui de production de plus-value. Le deuxième de ces processus est décisif, la division sociale du travail aux fins d'extraction de plus-value prédomine toujours sur la division technique et exige une direction nécessairement despotique, profondément aliénante, ou les deux choses à la fois. À cela s'ajoute, dans le cas du travail des managers, l'exercice de certains pouvoirs, particulièrement financiers, qui découle de la relation de propriété économique. Ces managers appartiennent souvent aux classes dominantes et non, comme les surveillants et les techniciens, aux classes subalternes.

On trouve chez Poulantzas, à partir de cette distinction, une position sur le sujet particulièrement nette. Ceux qui dirigent la production n'appartiennent pas à la classe ouvrière :

En fait, les agents de direction et de surveillance n'appartiennent pas à la classe ouvrière (ni au peuple), car la détermination structurelle de classe et la place qu'ils occupent dans la division sociale du travail sont marquées par la dominance des apports politiques qu'ils réalisent, sur l'aspect travail productif, dans la division du travail²⁷⁹.

Néanmoins, on peut nuancer, jusqu'à un certain point, cette position, en abordant le problème de ces travailleurs à travers la catégorie d'agents. Les agents du capital sont, dans ce cas, tous ceux qui servent à sa reproduction. Or, dans ce sens très large, cette catégorie comprend autant le prolétariat que les capitalistes qui l'exploitent. Mais tous ces agents actifs du capital ne se sentent aucunement obligés de lutter pour l'affirmation du système, un problème qui n'est jamais pour eux la préoccupation principale. Au fond certaines catégories comme les ouvriers luttent simplement pour conserver leur travail tandis que d'autres, dirigeantes, veulent protéger leurs privilèges. Pour ces derniers en particulier le système est tellement « naturel » et solide qu'il n'a pas besoin de défenseurs explicites, ou plutôt que tout le monde doit, comme une évidence, se sentir obligé de le défendre. De ce fait, dans le capitalisme contemporain, les contradictions effectives entre ces deux groupes

²⁷⁹ Nicos Poulantzas, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Sociologie Politique (Paris : Editions du Seuil, 1974).

portent exclusivement sur la défense de leurs privilèges (avoir un emploi est de plus en plus rangé dans cette catégorie) et restent, par conséquent, à l'intérieur du système de la reproduction élargie du capital.

Or, sortir réellement du système du capital signifie, on l'a vu, le remplacer par un système différent ce qui est une question politique et sociétale, et non une question d'intérêts économiques ou de défense des privilèges. Ainsi, si « on se place dans la perspective d'aller au-delà du capital on ne se trouvera pas forcément dans une dispute autour des intérêts inconciliables (parce qu'antagoniques) au sein du système. Elle peut même, théoriquement, être l'objet d'une concurrence pacifique pour l'hégémonie, entre deux systèmes différents coexistant au sein de la société. On peut ainsi envisager que dans cette concurrence l'ancien système et ses contradictions disparaîtront graduellement au fur et à mesure qu'il est remplacé par le nouveau.

Ces considérations sur le personnel de direction et de surveillance dans l'entreprise peuvent globalement être étendues à des fonctions qui, tout en contribuant au fonctionnement et au maintien du système, ne s'exercent pas sur le terrain économique, mais sur celui politique. Il s'agit principalement des fonctions exercées dans l'appareil d'État, mais pas seulement. On peut évoquer aussi le cas des groupes sociaux, parfois utilisés comme masse de manœuvres politiques pour assurer la domination (par exemple, la catégorie stigmatisante de lumpenprolétariat de Marx, qui exclut du peuple, pour des raisons conjoncturelles, des secteurs qui dans une conjoncture différente peuvent parfaitement être récupérés) ou encore les composants des forces armées. Il ne s'agit pas dans tous ces cas de véritables défenseurs du système, mais simplement de groupes sociaux qui défendent le système pour protéger leurs petits privilèges ou simplement pour survivre.

La catégorie de peuple n'est pas, par conséquent, fermée sur elle-même et immuable. Au contraire, elle constitue une construction, avec des tensions et des contradictions qui articule différentes dimensions, économiques et sociales d'un côté, mais aussi éthiques, politiques et culturelles, de l'autre. S'il existe une universalité éthique avec laquelle on peut identifier le peuple, cette universalité est celle de l'exigence de justice, de dignité, du désir de libération, un universel qui consiste à penser l'autre comme faisant partie d'une société égalitaire, réglée par la justice. Seule une telle universalité possède la capacité d'assumer le

polymorphe, la diversité et de s'actualiser de façon permanente. Cet universel n'a rien à voir avec la manœuvre autoritaire et sectaire d'universalisation d'un particulier, qui est la façon normale dont l'universel se présente sous le capitalisme et dans toute société de classes. Il est, on peut dire, le dénominateur commun éthique qui définit l'appartenance au peuple.

Mais aussi, on l'aura compris, le champ populaire est un concept dynamique dont la construction est fonction des antagonismes, qui varient selon les étapes et situations générées par les forces sociales en lutte. Parfois l'antagonisme entre le peuple et le non-peuple prend des formes aiguës, parfois il se délite du fait d'une hégémonie renforcée des classes dominantes, mais aussi, inversement, quand elles deviennent trop faibles.

En résumé, le peuple n'est pas, pour le pouvoir populaire, un sujet toujours identique à lui-même, uniforme ou métaphysique. Il n'est pas le résultat d'un contrat (comme le pensait Rousseau) ni l'union des hommes qui aiment la même chose ou partagent la même foi, comme le pensait Saint Augustin.

Le peuple est essentiellement une catégorie éthico-politique et dialectique et, par conséquent une praxis constituante, enracinée néanmoins dans une tradition. Il est, en même temps, une identité, articulée autour d'un projet de libération et une instance ou moment de subjectivation (de construction du sujet ou des relations intersubjectives). Le peuple est la classe subordonnée qui lutte. Nous disons que les « masses », « les multitudes » se transforment en peuple (fondant ainsi la possibilité d'être « un » peuple, libre de produire une pleine réalité intersubjective), quand elles se constituent en organisations collectives de base, mouvements sociaux ou mouvements politiques de libération. Le peuple est la forme à travers laquelle commence à se réaliser le projet collectif des exploités; il est la volonté et l'utopie des subalternes qui arrivent à surmonter certaines contradictions et certains paradoxes, mais pas intégralement. La notion de peuple ne fait disparaître aucune scission, il s'agit plutôt de l'articulation des différents fragments des classes subalternes. Le peuple ne se définit pas, en somme, par une seule dimension²⁸⁰.

Tous les principaux éléments qui définissent, selon le pouvoir populaire, le peuple se trouvent dans cette description de Mazzeo. Le peuple comme catégorie éthico-politique et dialectique qui est la conception centrale pour la théologie de la libération, le peuple comme identité autour d'un projet de libération, essentiel pour le composant culturaliste, le peuple

²⁸⁰ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. page 43.

comme la classe subordonnée qui lutte, conception propre de marxisme gramscien. Mais aussi, plus concrètement, le peuple qui advient quand il s'organise au niveau des bases, en articulant et non homogénéisant ses multiples composants.

La construction du peuple

Dans une situation d'oppression, la partie opprimée, le peuple, a souvent tendance à se considérer comme le tout légitime d'une communauté. Or, si on peut accepter qu'un tel positionnement soit nécessaire pour définir le peuple, il n'est pas, pour autant, l'élément décisif. La manière dont le peuple se construit est beaucoup plus importante. Pour que le désir hégémonique d'être le tout puisse être formulé de façon crédible et puisse exister dans la réalité, il est nécessaire que le peuple soit construit, c'est-à-dire qu'il soit articulé politiquement. Le moment décisif, le passage de la partie à la totalité, est le passage du social au politique, un passage qui, en réalité, ne peut se constater que rétroactivement. C'est seulement quand elles se proposent d'être le tout, que les parties se reconnaissent comme des entités auparavant séparées au niveau social.

Or, le peuple social et le peuple politique sont tous les deux complexes. Le peuple social comprend des jeunes, des urbains et des ruraux, des hommes et des femmes, des lettrés et des analphabètes, des travailleurs permanents et des précaires, de petits propriétaires avec des moyens de production ou des gens sans propriété aucune, des actifs ou des inactifs. Politiquement, il comprend aussi tous les participants dans des luttes globales ou dans les luttes spécifiques, agraires et syndicales, féministes, des étudiants, des jeunes, des écologistes, de peuples originaires et d'afro-américains, d'utilisateurs des services publics, de transhumants, etc.. Tous ces secteurs populaires ne participent pas toujours aux luttes ni ne font confiance de la même façon dans le processus électoral. Ils n'ont pas, non plus, la même histoire de lutte ni les mêmes formes d'organisation. Par contre, quand ils luttent ils font partie du peuple politique et l'articulation de leurs luttes (se connaître, se reconnaître, s'accompagner, lutter ensemble ou se mettre d'accord pour le faire) construit ce qu'on appelle le mouvement social populaire.

On comprend à ce moment pourquoi, le fait que la composition du peuple soit diverse, est une force et un point positif. Ceux qui luttent le font pour des questions qui les engagent de façon singulière et spécifique. Ils jouent, par conséquent, dans la lutte, leur

propre identité, une identité dont ils veulent s'approprier et offrir aux autres en tant que démonstration d'estime de soi. Cette identité est ce qu'ils désirent qu'on leur reconnaisse, autant de par leur condition sociale, qu'en tant qu'êtres humains. Quand il s'agit de ce genre de lutte, les hommes s'engagent d'eux-mêmes et jusqu'à la fin. Garder toute la force de cet engagement est la raison essentielle pour laquelle les luttes doivent être articulées et non dirigées de l'extérieur.

Dans la construction du peuple, on ne cherche pas son unité pour diriger ensuite, ce bloc unitaire, vers un ou plusieurs buts précis. Ce dont il s'agit est d'articuler les efforts de lutte de chaque participant, de les coordonner, en respectant ses intérêts, ses nécessités, ses rythmes et son histoire. Il faut apprendre avec le peuple et surtout ouvrir et promouvoir le dialogue entre les divers acteurs et sujets impliqués dans un mouvement social populaire. Ce dialogue n'est pas forcément politique, il peut concerner autant des questions sociales, que des luttes contre les discriminations ou des questions électorales. Mais le dialogue est la seule façon de faire une politique populaire et de consolider, en ce faisant, le sujet populaire.

Articuler, on l'a vu, signifie lier entre eux deux ou plusieurs éléments, de façon que chacun garde une certaine liberté de mouvement, ce qui est fondamental pour la préservation de l'autonomie. Il est évident qu'une telle démarche ne peut pas plaire aux dogmatiques et sectaires (en général en rapport avec les organisations politiques et les syndicats), qui ne voient pas avec bienveillance l'autonomie des différents secteurs sociaux. Ce sont eux qui parlent de trahison quand on les quitte, sans comprendre que les défections sont, en réalité, le symptôme flagrant d'une relation faible. Or, justement, ce qui est important, essentiel même, est la qualité et la force des relations.

Mais, la construction du peuple par la voie de l'articulation n'exclut pas, elle ne doit pas exclure, l'existence des leaders, ni des différences et des conflits qu'il est toujours souhaitable de résoudre au sein même du mouvement populaire. La résolution de ces conflits au sein du peuple passe par l'affirmation des conceptions stratégiques communes, mais aussi par les sentiments, les concepts et les utopies anti — système qui le réunit. En effet, au-delà des différences, l'important est que la lutte sociale et politique s'organise à partir de ce que chacun sent et communique loyalement. C'est la base d'une articulation

constructive entre tous ceux qui sont dans des actions similaires contre le système. C'est aussi, la compréhension, à partir du positionnement de chacun, du caractère et de la valeur anti-systémique de leurs luttes respectives et de celles des autres.

La hiérarchie des luttes et sa fonction dans le processus d'ensemble, de même que le caractère de chaque mouvement populaire sectoriel, ne peuvent pas se décréter ou s'imposer. Il y a de la vérité dans toutes les luttes populaires authentiques parce que, ce qui est vrai, quand on cherche la libération, c'est la résistance, la production de sensibilités nouvelles et les nouveaux rapports sociaux, qui se manifestent dans l'existence quotidienne. Le peuple, pour le pouvoir populaire, aurait tort d'avoir peur de ses différences qui sont sa richesse et sa force.

Identité populaire et histoire

L'histoire est un élément fondamental dans l'élaboration d'un « nous » qui constitue l'identité du sujet populaire. Elle est l'expression de la façon complexe dont se construit la mémoire collective. L'imaginaire, les représentations et les affects, construits historiquement, sont des éléments clés pour comprendre l'émergence des actes de subjectivation et des sujets politiques. Mais, la façon dont le sujet donne des significations, dans certaines conjonctures, à sa propre mobilisation et au regard des autres, est aussi importante que l'histoire dans l'élaboration des expériences collectives. Le projet politique vient finalement compléter la construction d'identités, en agglutinant et donnant à la production des significations, des contenus concrets.

Tous ces moments, cette historicité, cette mémoire, ces expériences et ces projets sont des espaces où se construit l'identité collective du sujet politique populaire. Leur considération souligne l'importance de la dimension culturelle dans la construction des identités, par rapport aux déterminations économiques, sociales ou politiques du sujet populaire.

Néanmoins, on ne doit pas oublier que, si tout peuple est le produit de son histoire, il transforme aussi cette histoire. Le peuple, résultat du processus historique de conformation d'une nouvelle identité, réinifie symboliquement ce passé et en même temps, réécrit l'histoire. Cette dynamique créative du peuple a donc besoin des deux éléments, sa vie

historique et les pratiques actuelles de son existence sociale. Son histoire est nécessaire, mais ne devient efficace qu'à travers ses représentations actuelles et, inversement, l'identité d'un peuple, c'est-à-dire les images et les symboles qui fondent son unité, dépend de la façon dont son histoire est racontée.

Par exemple, dans le cas du peuple argentin, l'histoire longue liée aux luttes anti-impérialistes du XXe siècle n'est pas la même que celle commencée avec le péronisme ou la rébellion de l'année 2001. Chacune de ces histoires suppose un type d'alliance populaire et d'objectifs différents : le nationalisme, le péronisme, une gauche mélangée de marxisme et péronisme ou le refus du régime économique/politique existant tel que le propose le pouvoir populaire. Tant qu'on n'aura pas élaboré, cette histoire, le pouvoir populaire concret (justement parce qu'il est une construction rétroactive, parce qu'il est la coagulation produite par le récit), aura du mal à parvenir à une définition aboutie de son identité.

Mais, le meilleur exemple, sans doute, de la nécessité d'une histoire différente, propre aux acteurs populaires, est la façon paradoxale dont resurgit aujourd'hui, en Amérique latine, le nationalisme. Dans ses formes libérales démocratiques comme dans ses formes populistes autoritaires, le nationalisme latino-américain s'est avéré toujours parfaitement compatible, autant avec l'individualisme économique et l'économie de marché, qu'avec un État fortement interventionniste ou, encore plus souvent, avec diverses combinaisons des deux. Il a permis ainsi l'unification des modes de vie et des idéologies particulières, apparemment contradictoires, dans une seule idéologie dominante, capable de durer et de s'imposer aux groupes « dominés » et de neutraliser politiquement les effets de rupture, provoqués par les pires situations économiques qu'a connues la région.

Aujourd'hui par contre le nationalisme qui apparaît et se développe dans le continent revendique, en même temps, son caractère antiimpérialiste et populaire. Il recueille, de l'histoire de l'indépendance de l'Amérique latine, l'affirmation de la souveraineté face à toutes les manifestations impériales, mais surtout les idéaux des héros de l'indépendance qui, comme Bolivar, ont voulu faire du continent une seule nation. Il affirme aussi que le peuple, tel que le conçoit le pouvoir populaire, n'est pas en contradiction avec l'idée de nation. Il est au contraire le seul à même de la défendre.

On peut trouver néanmoins, au sein du mouvement populaire, à côté de ces positions, somme toute modérées et classiques, sur le rôle de l'histoire dans la constitution des identités, d'autres conceptions teintées d'anarchisme et donc d'un culturalisme extrême. Ainsi, pour Adamovsky il faut abandonner définitivement, non seulement l'idée marxiste d'un sujet privilégié de l'émancipation, mais aussi celle de l'existence de sujets politiques, les opprimés, en tant que substance non historique. La nature émancipatrice du sujet n'apparaît que dans la lutte même, « comme résultat des dispositifs culturels qui émergent dans cette lutte »²⁸¹.

La construction de l'identité populaire n'est pas une question d'histoire passée, mais d'avenir, d'une histoire qui doit s'écrire, comme l'affirme Adamovsky :

(...) nous devons reconnaître que chaque sujet est traversé par différentes lignes de tension et d'expérience, qui peuvent se résoudre, selon les circonstances dans des identités et formes de conscience politique différentes. La conscience émancipatrice n'apparaît pas naturellement dans un sujet en raison de la place qu'il occupe dans les relations de production ni cette émancipation ne résulte naturellement des « lois de l'histoire ». Le chemin de l'émancipation est orienté par une image de l'avenir et le sujet qui le parcourt s'articule en négociant la différence (et non en représentant des intérêts fixes et préexistants). Les sujets sortent de cette négociation, différents de ceux qu'ils étaient quand ils sont entrés. La dialectique de la reconnaissance des multiples formes d'oppression, de multiples sujets de résistance transforme nécessairement autant le projet (l'image future) que ses agents et ses pratiques²⁸².

Bien évidemment, le pouvoir populaire ne partage pas ce genre de positions, qui risquent d'aboutir à une définition complètement relativiste des identités populaires. Il s'agit en général de positions qui sont apparues lors de la grande crise de 2001 en Argentine et qui ont été largement inspirées par la spontanéité du soulèvement des classes moyennes.

Le peuple et le populisme

Le contenu minimal de la notion de pouvoir populaire renvoie, on l'a vu, à la puissance du peuple, c'est-à-dire à son aptitude à agir (à travers une pratique d'auto

²⁸¹ Adamovsky, *Más allá de la vieja izquierda. Seis ensayos para un nuevo anticapitalismo*. Page 78.

²⁸² Ibid. Page 74.

valorisation et auto transformation) sur quelque chose comme le corps même du peuple. L'activité de se faire soi-même est essentielle pour construire son unité, un processus auquel nous venons de consacrer les développements qui précèdent.

Or, il ne faut pas pour autant idéaliser le peuple. Au contraire, il faut accepter qu'il soit toujours un champ hétérogène et contradictoire où les prédispositions qui contribuent à la reproduction du système cohabitent avec celles qui le questionnent. Toute politique, ayant comme horizon la transformation radicale de la société, doit assumer cette contradiction et se construire dans une région incertaine qui ne correspond pas au purisme méthodologique ou au dogmatisme. C'est en tenant toujours présent à l'esprit cette dialectique permanente de construction et de déconstruction du populaire, qu'il faut essayer de comprendre le problème que pose le populisme au pouvoir populaire.

Le mot populisme est aujourd'hui largement utilisé par la droite (mais pas seulement) pour disqualifier l'irruption des nouvelles forces politiques de gauche. Il sert aussi, partout dans le monde, pour exercer du chantage sur un centre gauche hésitant et éviter son ralliement aux causes populaires. Il est donc logique qu'aujourd'hui, le concept ait été remis à l'honneur, en Amérique latine, dans une conjoncture caractérisée par l'hostilité sociopolitique des classes dominantes locales et de l'empire aux nouvelles aspirations émancipatrices des peuples latino-américains.

Mais le concept, au-delà de ses acceptions stigmatisantes, a aussi été récupéré, comme l'affirme Atilio Boron, de différentes façons et avec des fortunes variées : « autant pour une évaluation positive des contenus "nationaux populaires", qui sont nécessairement présents dans le processus orienté vers la construction d'un nouveau socialisme, le socialisme du XXI^e siècle, jusqu'à l'exaltation du "populisme" au rôle de catégorie centrale qui traverse n'importe quel phénomène de la vie politique »²⁸³.

Néanmoins, à propos du populisme et de ses rapports complexes avec le pouvoir populaire, nous allons nous limiter aux caractéristiques spécifiquement latino-américaines du phénomène. Cette limitation permet d'éviter les confusions, résultant parfois du manque

²⁸³ Atilio A Boron, "¿Una nueva era populista en América Latina?," in *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe*, Colección Grupos de Trabajo (Bogotá Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2012), 131–58, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20121122111456/El eterno retorno del populismo.pdf>. Page 161.

de connaissances et de discernement de la pensée eurocentrique, avec le bonapartisme et d'autres formes de pouvoir personnel. Même si, dans la pensée populiste, telle qu'elle est connue en Amérique latine, on peut déceler des éléments de ce genre, le phénomène est nettement plus complexe et impossible à résumer à cette approche, sans le distordre

Le populisme classique en Amérique latine

Michael Lowy²⁸⁴, a fait une description assez complète, des caractéristiques de ce qu'on peut appeler, en Amérique latine, le populisme classique, celui qui s'est développé dans différents pays du continent, au milieu du XXe siècle. Sa description s'appuie longuement, sur l'auteur des plus importantes analyses sur le populisme en Amérique latine, Gino Germani²⁸⁵. Cet auteur a consacré de longues études au phénomène populiste le plus caractéristique de l'époque, le péronisme argentin. L'hypothèse centrale de Germani est que l'origine de classe du phénomène du populisme en Amérique latine se trouve dans la situation de certains secteurs ouvriers urbains. Il s'agit d'un secteur de la classe ouvrière constituée par des migrants intérieurs, anciens paysans, peu syndicalisés et politisés, placés, de ce fait, dans une situation de « disponibilité politique ».

Ces nouveaux ouvriers, qui ne trouvent pas une expression politique appropriée dans la structure existante des partis politiques et des syndicats, vont alimenter la croissance du mouvement populiste. Pour eux, l'accès à la vie politique va prendre la forme d'une adhésion au leader charismatique, sans la médiation d'organisations de classe et sans qu'elle soit fondée sur une conscience de classe structurée. Le leader charismatique, le « caudillo », joue un rôle essentiel dans la formation et la permanence du mouvement. Au-delà des formes différentes que peuvent prendre les institutions du populisme, c'est lui qui donne de l'unité, de la visibilité et de l'influence aux masses.

Pour le reste, comme le signale Lowy²⁸⁶, les autres caractéristiques du phénomène populiste en Amérique latine sont communes à de multiples régimes du même genre :

- En règle générale la direction du mouvement populiste est bourgeoise ou petite-bourgeoise. Le personnel dirigeant est en général d'origine petite-bourgeoise, mais il

²⁸⁴ Michael Lowy, "Transformación del populismo en América Latina," *Utopías del sur* II, no. 3 (Printemps 89): 5/20.

²⁸⁵ Gino Germani, Torcuato S. Di Tella, and Octavio Ianni, *Populismo y contradicciones de clase en América Latina*, Serie popular Era. (Mexico : Ediciones Era S.A., 1973).

²⁸⁶ Lowy, "Transformación del populismo en América Latina."

existe aussi, en position subalterne, mais néanmoins importante, une bureaucratie ouvrière qui contrôle les syndicats (verticaux) populistes.

- L'influence politique de masse du populisme se traduit en général de façon électorale même si elle peut parfois devenir militante, active et organisée, comme c'est le cas, entre autres, du péronisme à l'époque des dictatures militaires. Cette influence est maintenue et stabilisée à travers des syndicats, ouvriers et paysans, souvent dirigés par une bureaucratie syndicale « jaune » et corrompue, plus ou moins liée à l'État.
- L'idéologie populiste s'adresse toujours au peuple dans son ensemble ou à la nation comme un tout, même si parfois elle peut donner une place privilégiée aux travailleurs. Son idéologie est donc le nationalisme petit-bourgeois, à la fois anti-impérialiste et anticommuniste. Selon les périodes et les conjonctures, l'une ou l'autre de ces idéologies peut être prédominante, dans le même mouvement. Néanmoins, les mouvements populistes sont souvent politiquement et idéologiquement encore plus hétérogènes, avec une aile droite fasciste (anticommuniste, nationaliste de droite, parfois antisémite), un centre national/réformiste hégémonique et une aile gauche socialisante. Cette hétérogénéité provoque souvent des scissions, principalement dans la gauche du mouvement.
- Le programme économique du populisme classique, produit d'une conjoncture spécifique, visait le développement industriel national, à travers la substitution d'importations et l'expansion du marché interne. L'application de ce programme a entraîné parfois des conflits avec l'oligarchie des propriétaires terriens, lors de la mise en route de réformes agraires partielles, et aussi des conflits et des rivalités avec l'impérialisme, lors des expropriations des sources de matières premières, comme le pétrole ou les mines.
- Pour gagner l'appui des travailleurs, les régimes populistes ont fait des concessions importantes telles que des augmentations de salaire, salaire minimal garanti, sécurité sociale, etc.. Ces concessions ont souvent représenté, dans la période classique, une amélioration effective dans les conditions de vie des masses travailleuses. Par contre, au même moment, les régimes populistes ont souvent réprimé toute velléité d'organisation autonome des travailleurs, encadrés par l'État dans un système presque corporatiste.

Les régimes populistes ont aussi été souvent qualifiés de bonapartistes, dans la mesure où le « caudillo » se présentait, en tant qu'arbitre, au-dessus des classes et s'appuyait, autant sur les patrons ou l'armée, que sur les syndicats et les mobilisations populaires. Néanmoins il ne faudrait pas pousser cette assimilation trop loin pour ce qui concerne le populisme latino-américain, en particulier si on interprète son bonapartisme à partir de l'analyse classique de Marx.

Certes, si on considère que le trait essentiel du populisme est la disparition de l'analyse de classe au profit de la construction d'une masse agrégée, le peuple, le populisme peut être effectivement compatible avec la logique du bonapartisme. Mais, il ne faut pas oublier que le bonapartisme prétend toujours que la reconnaissance de la classe se fait à travers une identité donnée par l'État et que par conséquent le bonapartisme est inévitablement corporatiste.

Or, si ce caractère corporatiste apparaît parfois dans le populisme classique, analysé par Lowy en Amérique latine, ce n'est pas le cas dans les mouvements populaires modernes, qu'on essaye de qualifier de populistes. En effet, ce qui se passe au Venezuela ou en Bolivie est exactement le contraire du bonapartisme. Dans ces pays, les masses se constituent et s'organisent en marge et même contre l'État, au point parfois de le désorganiser complètement avec leur activité. On peut donc dire que, si dans le bonapartisme, les masses sont à la merci du pouvoir personnel, dans les nouveaux « populismes » c'est le pouvoir qui est à la merci des masses.

Il est donc certain qu'entre la perspective populiste classique et la perspective socialiste (quelle que soit la qualification qu'on donne à ce mot) du pouvoir populaire, aucune assimilation globale n'est possible. Dans ce sens, la distinction faite à une époque aussi lointaine que 1981 par Portantiero et de Ipola, est parfaitement d'actualité, puisque pour eux :

(...) il n'y a pas continuité, idéologique ou politique, mais rupture entre le populisme et le socialisme. Il y a rupture dans sa structure d'interpellation, dans l'acceptation explicite de la part du premier du principe général de renforcement de l'État et le refus, non moins explicite de ces mêmes principes par la tradition théorique qui donne sens au deuxième. Il y a aussi rupture dans la conception de la démocratie et dans la façon de poser les antagonismes à l'intérieur du « national populaire ». Le populisme construit le peuple comme sujet sur la

base des prémisses organicistes qui le réifient dans l'État et nient leur déploiement pluraliste. Il transforme les différences qui existent en son sein en oppositions frontales qui divisent le champ populaire sur la base de la distinction entre amis et ennemi²⁸⁷.

Le pouvoir populaire et le populisme

Or, si le pouvoir populaire ne partage pas les prémisses du populisme classique, il n'a pas, néanmoins, une vision exclusivement négative des processus populistes. Pour lui, les mouvements nationaux populistes ont eu une grande importance historique, du point de vue de la constitution du peuple. Ils ont permis une première affirmation, culturelle, humaine et politique des peuples latino-américains, comme protagonistes de leur histoire, et ont placé le métissage (et non le racisme des sociétés post-coloniales) au centre de la vie politique et culturelle de chaque pays.

Cette dignification des exclus a rendu possibles l'organisation et la consolidation de l'identité culturelle nationale à partir de laquelle s'articulent l'être national et le sujet collectif. Mais surtout, le populisme a fait apparaître, pour la première fois, le peuple comme protagoniste, le peuple comme sujet collectif et comme nation organisée en communauté. D'une certaine façon on peut même considérer que la constitution du peuple dans la période populiste reprend le même processus qu'a suivi le prolétariat, au XIXe siècle en Europe : obtenir d'abord la citoyenneté pour pouvoir participer à la vie publique, politique et culturelle et pouvoir construire ainsi une identité propre.

Cette dimension du populisme comme élément constitutif du peuple, peut-être mieux comprise, si on analyse de façon plus approfondie la politique populiste vis-à-vis des masses populaires, une politique fondamentalement distributive et égalitaire. Cette politique réunit déjà deux figures différentes du peuple, qui renvoient, certes, à un même espace politique, mais qui ne se superposent qu'imparfaitement sur le plan social. La première est le nom imprécis des secteurs marqués par leur vulnérabilité économique, qui définit son origine sociale. La deuxième est le nom de l'ouvrier, l'incarnation et la mise en acte d'une revendication égalitaire.

²⁸⁷ Juan C. Portantiero et Emilio De Ipola, "Lo nacional popular y los populismos realmente existentes," *Nueva Sociedad*, no. 54 (June 1981), www.nuso.org.

Mais aussi, l'antagonisme, même apparent, créé par le populisme entre le peuple et le non-peuple permet, aux forces populaires, de se situer dans un de ces mondes en opposition, que fait apparaître le mouvement politique. Ainsi, même s'il reste cantonné dans les limites de ce monde populaire, le conflit social est publiquement reconnu, assumé, légitimé et traité. Cet aspect du populisme oblige aussi à nuancer l'image de passivité et d'hétéronomie, des masses populaires sans qu'on puisse, pour autant, l'éliminer complètement. Certes, il y a une ambivalence constitutive de cette identité politique, produit de l'ambivalence des expériences politiques qui lui sont liées : expériences de rupture, mais aussi de contention et annulation de sa signification disruptive. Cette ambivalence empêche de définir vraiment ce qu'est l'identité populiste, autonome ou hétéronome, révolutionnaire ou réformiste, etc.. Néanmoins, elle peut s'avérer féconde, en fournissant des éléments qui permettent de comprendre « comment ça marche » une identité populiste, analyse à laquelle va s'attacher Laclau.

L'analyse de Laclau est sans doute profondément influencée par l'expérience péroniste, mais il ne se réfère pas à l'expérience du péronisme historique, tel qu'elle est décrite et bien caractérisée par Lowy. Laclau est interpellé par la persistance du phénomène péroniste, malgré la disparition d'une bonne partie de son contenu classique y compris de son leader charismatique. Du fait de sa contemporanéité avec ce phénomène, Laclau reste un point de référence, même négatif, pour les auteurs du pouvoir populaire, quand il s'agit d'aborder le sujet du populisme.

Pour Laclau, le populisme est une forme rationnelle de constitution du politique et non un régime politique particulier. Loin d'être une idéologie, ce qui supposerait l'existence, à travers de l'État, d'une certaine articulation entre l'économie et la politique, le populisme est, pour lui, une « forme » de la politique au moyen de laquelle on peut constituer un groupe, une identité ou, plus particulièrement, un « peuple ».

Pour cette construction certaines conditions sont, selon lui, nécessaires. En premier lieu, elle a besoin d'un processus d'homogénéisation des demandes politiques démocratiques de nature diverse. Cette homogénéisation ne peut s'obtenir qu'en développant une « frontière politique », un antagonisme externe qui permettra la structuration interne du peuple. La catégorie de « demandes » devient ainsi centrale dans la

pensée de Laclau et c'est autour des demandes que se définissent et se structurent les groupes sociaux et qui se reconnaissent, en tant que tels, dans la mesure où ils présentent des « demandes » communes.

Les trois dimensions structurelles nécessaires pour élaborer un concept développé de populisme sont contenues, in nuce, dans les mobilisations locales dont je viens de parler; l'unification d'une pluralité de demandes dans une chaîne d'équivalences; la constitution d'une frontière intérieure partageant la société en deux camps; la consolidation de la chaîne des équivalences par la construction d'une identité populaire qui, qualitativement, n'est pas la simple addition des maillons équivalents²⁸⁸.

Pour Laclau, néanmoins, l'homogénéisation des demandes n'est jamais complète et par conséquent n'arrive pas à éliminer les identités particulières. Il y a toujours un reste de demandes démocratiques insatisfaites et ce reste entraîne une tension permanente entre la logique de la différence et celle de l'équivalence. Quand la logique de l'équivalence s'impose, sans pour autant éliminer la différence, on se trouve face à une « forme » populiste.

Revenons à la distinction que nous avons établie entre demandes démocratiques et demandes populaires. Nous savons une chose au sujet de ces dernières : leur constitution présuppose l'équivalence d'une pluralité de demandes. Mais nous avons trop peu parlé des demandes démocratiques : la seule chose que nous sachions, c'est qu'elles restent isolées du processus de constitution des équivalences. Ce n'est pas, néanmoins, un isolement monadique, car nous savons que si une demande n'entre pas dans une relation d'équivalence avec d'autres demandes, c'est parce que c'est une demande qui a été satisfaite. Or, une demande qui est satisfaite ne reste pas isolée; elle s'inscrit dans une totalité institutionnelle/différentielle²⁸⁹.

Le populisme est donc, pour Laclau, plutôt une technique politique qu'un contenu quelconque, politique ou social. Il se caractérise par une vacuité intrinsèque, dit-il, qui lui permet de réunir de larges couches sociales. En théorie donc, pour cette position, rien n'empêche le populisme, comme méthode politique, d'adopter la symbolique et l'idéologie socialiste comme signifiant, rassemblant toutes les demandes particulières. La forme

²⁸⁸ Ernesto Laclau, *La raison populiste*, trad. Jean-Pierre Ricard, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 2008).

Page 96.

²⁸⁹ Ibid. Page 102.

populiste peut être ainsi, indifféremment, la voie pour une révolution socialiste ou pour une dérive fasciste, ce qui est la conclusion logique de sa caractérisation du phénomène.

Le problème de la perspective de classe, selon Laclau, est qu'elle est trop étroite, et par conséquent insuffisante, pour réussir à étendre la chaîne d'équivalences. Contrairement à Gramsci, qu'il prétend pourtant radicaliser, et pour lequel on doit étendre le principe de classe à l'ensemble des classes subalternes, Laclau propose l'abandon pur et simple de la logique des classes afin de donner une extension maximale à la chaîne d'équivalences.

Le rejet d'un pouvoir actif dans la communauté exige l'identification de tous les maillons de la chaîne populaire à un principe d'identité qui permette la cristallisation de toutes les demandes différentes autour d'un dénominateur commun — lequel exige, évidemment, une expression symbolique positive. C'est là que s'opère la transition de ce que nous avons appelé les demandes démocratiques aux demandes populaires. Les premières peuvent être intégrées à une formation hégémonique en expansion ; les secondes constituent un défi à la formation hégémonique comme telle²⁹⁰.

La dérive nominaliste de Laclau est perceptible dans cette idée de perception symbolique positive. Pour que ce dénominateur commun puisse exister, il faut, en permanence, articuler les demandes démocratiques autour de l'une d'entre elles qui, sans cesser d'être particulières, prennent la forme de ce « signifiant vide ». Ce signifiant représente quelque chose comme un universel jamais émancipé, représentatif des demandes populaires et à partir duquel on peut établir un antagonisme. Cela amène, Hugo Calello et Susana Neuhaus, à conclure que pour Laclau :

La théorie de l'hégémonie est transformée en théorie de la nomination. En inversant certains manuels marxistes sur la détermination politique par l'économie, c'est l'acte de dénommer qui constitue le social²⁹¹.

Laclau élude donc le problème de l'articulation entre le social et le politique et se réfugie dans le discours comme lieu absolu de construction des identités collectives. En niant l'importance du social, il ne résout pas, par conséquent, le problème du socialisme et abandonne toute perspective d'une société nouvelle. Une telle position ne peut que dériver,

²⁹⁰ Ibid. Page 141.

²⁹¹ Hugo Calello, Susana Neuhaus, et Jorge Sanmartino, *El fantasma socialista y los mitos hegemónicos. Gramsci y Benjamin en América Latina* (Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2010). Page 278.

immanquablement, vers la négation des antagonismes de classe et, très logiquement, à la coalition policlassiste comme seule solution politique possible.

Contre cette position, le pouvoir populaire maintient la nécessité d'une analyse à deux niveaux, de classe dans sa structure profonde, et politique quand il s'agit de construire le sujet populaire, le bloc populaire et l'hégémonie, une position très proche de la pensée de Gramsci. Néanmoins il ne faut pas retirer à Laclau le mérite d'avoir introduit la dimension discursive et symbolique dans la mobilisation des masses, une introduction qui ne va pas pourtant sans poser d'autres problèmes. En particulier, si on ne tient pas compte des conditions structurelles des formations populistes, on laisse sans explication l'origine de la dynamique populiste, ses contradictions principales et leur épuisement final. D'autre part, son analyse n'est applicable que dans l'horizon du capitalisme, dans lequel le populisme s'est toujours développé, il ne sert pas, par conséquent, à expliquer les sociétés en transition vers le socialisme, une thématique qui est, au contraire, essentielle pour le pouvoir populaire.

En effet, on ne peut répondre aux problèmes de la transition sans s'attacher aux bases sociales sur lesquelles s'appuient les demandes. Ces bases déterminent, par leur composition et leur dynamique, si les demandes peuvent ou non être satisfaites. On retrouve ainsi les limites du concept de demande. Il n'est pas suffisant de constituer discursivement l'ennemi, il faut à un moment ou à un autre lui enlever le pouvoir politique, social ou économique réel qu'il détient. L'absence de considération approfondie des bases sociales des demandes a fait que toujours, dans le populisme historique, les antagonismes symboliques « irréductibles » de la première étape de ces mouvements populistes ont été renversés, par la suite, de façon presque indolore. Pour que l'antagonisme populaire vis-à-vis du bloc institutionnel devienne radical, il faut une deuxième rupture, celle qui touche aux rapports sociaux de domination et d'exploitation. Mais, dans ce cas, le populisme devient autre chose, une rupture socialiste.

Il existe en effet, dans un processus de demandes démocratiques croissantes, une logique qui exige, pour leur satisfaction, la mise en cause, arrivée à un certain point, des structures capitalistes. Cela, le populisme « réellement existant », en tant qu'alliance multiclassiste qui compose avec des intérêts antagoniques, ne peut pas le faire. Or, la rupture est le seul chemin qui permette à la mobilisation populaire de ne pas souffrir des

contrecoups des pouvoirs antagoniques. La constitution du peuple autour d'une « logique de la contingence », comme le prétend Laclau, est donc limitée structurellement, c'est-à-dire par des causes matérielles.

C'est aussi la raison pour laquelle Gramsci (et tous les auteurs marxistes d'ailleurs) postulait que la capacité de compromis de la classe ouvrière et le caractère contingent de ses demandes en vue d'obtenir l'hégémonie n'étaient pas illimités. La classe ne pouvait pas laisser complètement de côté ses intérêts particuliers, corporatifs, sous peine de disparaître en tant que telle. Or, le populisme ne peut fonctionner, comme alliance de classe, que pour autant qu'il puisse intégrer économiquement des intérêts contradictoires, ce qui limite, historiquement, sa durée, à des conjonctures particulières.

Le populisme forme le peuple essentiellement pour le subordonner au leader, c'est-à-dire pour le subordonner au principe général de domination et au pouvoir de l'État. Sous couvert de l'affirmation selon laquelle « la politique » ne peut pas être abolie ni dépassée, le populisme préserve, en réalité, le principe hiérarchique de domination. À l'encontre de cette position, de même que de celle de Laclau, toutes les stratégies socialistes du pouvoir populaire supposent la constitution d'un bloc sociopolitique, le sujet populaire autonome, en opposition radicale aux relations de pouvoir capitaliste en général. L'idée du socialisme du pouvoir populaire exige, par conséquent, que le fétichisme de l'État, l'élément qui maintient et reproduit dans le populisme les relations de domination, soit dépassée.

Le pouvoir populaire, contrairement au populisme, veut éliminer toute dissymétrie dans les relations humaines pour favoriser l'autonomie, en limitant toutes les interférences du pouvoir dans le champ de la formation d'une citoyenneté démocratique. Or, une telle démocratie radicale ne peut pas faire l'économie de l'élimination des barrières permettant la reproduction des conditions d'un accès inégal au terrain politique, inégalités qui s'appuient toujours, en dernière instance sur l'appropriation de l'excédent social par les capitalistes. Les projets populistes et socialistes sont donc stratégiquement différents.

Ainsi, si dans les deux modes on part de l'identification d'une dichotomie entre le peuple et le non-peuple, dans le cas du populisme, on instaure à partir d'elle un conflit qui est faux ou secondaire et qui vise en réalité à préserver l'harmonie et la reproduction du système. Le populisme cherche en réalité à résoudre les contradictions substantives, qui

opposent le peuple et les classes dominantes, en fonction des intérêts à long terme de ces dernières. Cela constitue son orientation principale même si, occasionnellement, il rentre en conflit avec elles ou donne de nouveaux droits au peuple. Pour le populisme, l'objectif stratégique est de conjurer la lutte des classes en instituant un système de pseudo participation ou de participation du peuple dans des aires marginales, sans pouvoir de décision. Le populisme est toujours, dit Mazzeo²⁹², « une aventure verticale », il ne crée pas du pouvoir social. Son horizon et sa signification universelle sont apportés au peuple de l'extérieur et servent, en définitive, à renforcer l'hégémonie bourgeoise.

Le mode socialiste, au contraire assume directement la dichotomie entre le peuple et le non-peuple comme substantive et part du principe que les classes dominantes n'ont pas d'affinités possibles avec les classes subalternes. Son idée centrale, on l'a vu, est de relier et de projeter des expériences de socialisme pratique, développées par les classes subalternes dans les conflits quotidiens, en mettant en évidence le caractère politique de ces expériences. Il cherche, par conséquent, à résoudre les contradictions en fonction des intérêts des classes subalternes, en prônant la restructuration radicale des relations sociales et en exigeant pour cela la participation populaire directe.

Le peuple, pour le pouvoir populaire, suppose donc une alliance entre groupes divers, on part de leur hétérogénéité pour construire une communauté imaginaire. Mais, pour que cette communauté s'éloigne définitivement du populisme, l'esprit de scission gramscien est nécessaire. Il faut que la communauté populaire coupe ses rapports avec les classes dominantes, qu'elle devienne autonome et accepte, une fois pour toutes, que contrairement à ce que pensent les populistes, une société entière ne soit pas le peuple. Sans cette scission décisive, le peuple peut, encore une fois, se transformer en unité mythique, destructive, comme celle du peuple allemand sous le nazisme. Une telle ambiguïté est la difficulté propre du populisme pour lequel, la capacité de mobilisation nationale part du supposé imaginaire de l'annulation des contradictions sociales.

Mais cette distinction tranchée entre populisme et populaire (ou socialisme) comme deux façons antagoniques de construction des demandes globales et de représentation de la totalité, même si elle est majoritaire parmi les auteurs du pouvoir populaire, est loin de faire

²⁹² Mazzeo et Stratta, "Introducción." Page 9.

l'unanimité. La critique des analyses de Laclau, sans doute la défense la plus sophistiquée du populisme, n'épuise pas complètement la confrontation du pouvoir populaire avec ce courant.

On peut même trouver des auteurs, défenseurs de l'idée socialiste, qui soutiennent que la conception du populisme de Laclau « pourrait s'articuler dans une stratégie socialiste capable de dépasser la dichotomie réforme/révolution »²⁹³. C'est la position défendue par Javier Balsa. Néanmoins, malgré cette affirmation, et malgré aussi le fait qu'il considère un régime comme celui du Venezuela comme essentiellement populiste, d'autres idées de Balsa le rapprochent plutôt du pouvoir populaire. Pour concilier le populisme avec le socialisme, il évoque la possibilité pour le populisme de s'appuyer sur des formes économiques qui combinent des structures de production socialiste dominantes et des formes de production capitaliste subordonnées, ouvrant ainsi des voies démocratiques vers le socialisme. Il appelle ce phénomène la capacité disruptive du populisme.

(...) il reste en suspens plusieurs questions pour penser le rapport entre les logiques populistes et les stratégies socialistes ; néanmoins, nous pensons avoir réussi une meilleure identification des opérations qui permettent de maintenir le rôle disruptif du populisme et, de cette façon, ouvrent des possibilités d'articuler les tendances réformistes et révolutionnaires dans l'Amérique latine du présent²⁹⁴.

On trouve encore des positions plus nuancées, comme celle d'Omar Acha qui, même s'il affirme, dans un premier temps, que : « la vision ingénue du peuple comme supposé existant est dangereuse dans la mesure où le populisme la pose comme un fait indiscutable, le peuple étant pour le populisme une entité concrète matérialisée par son identification politique (péronisme, nassérisme, etc.)²⁹⁵ », il ne garde pas, par la suite, une position aussi tranchée. Ses hésitations partent du refus de la conception marxiste orthodoxe qui, selon lui, n'arrive pas à trouver une distinction vraiment nette entre l'apologie populiste qui transforme le peuple en pure essence pour imposer son hégémonie et la critique révolutionnaire qui part d'une « science » de la société.

²⁹³ Javier Balsa, "Las dos lógicas del populismo, su disruptividad y la estrategia socialista.," *Revista de ciencias sociales. Segunda época*. Año 1, no. No. 17,, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes (2010) : 7–27. Page 7.

²⁹⁴ Ibid.. Page 124.

²⁹⁵ Acha, "Poder popular y socialismo desde abajo." Page 25.

La mauvaise nouvelle est que la notion de peuple et le pouvoir populaire gardent, même dans leur option socialiste, une liaison avec le populisme (...) Séparer radicalement le pouvoir populaire du populisme n'est pas une façon utile d'aborder la question. Il faut proposer une notion du pouvoir populaire qui évite en même temps le réductionnisme social du marxisme classique et le réductionnisme politiciste de la théorie populiste²⁹⁶.

Or, malgré cette affirmation, Acha, qui part effectivement de l'œuvre de Laclau (en particulier de son livre « La raison populiste »), critique ce dernier pour ne pas avoir distingué nettement, dans la logique politique populiste, deux orientations différentes à l'œuvre. D'une part il existe une logique d'inclusion de larges secteurs populaires, marginalisés auparavant de la politique, et d'autre part, une nouvelle signification du concept de « souveraineté populaire » qui considère le peuple, entendu comme les secteurs populaires, comme la seule instance légitime pour diriger la nation. De ce fait, il considère que la position de Laclau dérive vers un concept de populisme excessivement formel et un concept de peuple qui peut être substitué par le nom du leader, un concept qui manque, en définitive, de substance.

La discussion entre le pouvoir populaire et le populisme est donc loin d'être définitivement réglée. Néanmoins, quelques pistes permettent de séparer (définitivement ?) la signification du mot peuple du pouvoir populaire, de celle du populisme. Il faut passer, peut-être, par le rapport du mot peuple avec son histoire et le réarticuler avec les différentes traditions de lutte qui ont inspiré, aux classes populaires, en tant que peuple, leur scission avec la classe dominante. Parce qu'il n'a pas de peuple sans histoire, dans les deux sens du terme. Peut-être faut-il aussi se référer au sens commun des exploités (leur conscience, même embryonnaire, de leurs conditions de subordination et d'exploitation), sur lequel s'appuie autant la théologie de la libération que la pédagogie des opprimés ou le pouvoir populaire. Un sens commun qui inclut un sentiment de séparation et d'antagonisme avec les exploités, un bon sens qui peut servir de point d'appui à un processus d'éclaircissement mutuel entre les masses et ses intellectuels organiques. Or, autant les traditions populaires historiques que le « bon sens » populaire supposent au préalable, avant l'interpellation populiste, l'existence de sujets, ce qui, inmanquablement, reconduit

²⁹⁶ Ibid. Page 25.

vers le concept de classes sociales. Sans classes sociales, il n'y a pas des secteurs populaires, ni populisme.

Le leader charismatique

Malgré ces critiques, l'analyse de Laclau, du populisme comme phénomène multi classiste qui se produit en situation de crise hégémonique, de même que son idée du populisme comme forme de la politique, reste utile pour l'analyse du phénomène du leader. Sur ce sujet on constate, dans la pensée du pouvoir populaire, des tensions importantes.

Quand on aborde le problème du leader charismatique, on ne peut ignorer un fait fondamental : bon nombre de politiciens ont recours au discours populiste, mais ce n'est que dans des situations de crise structurelle qu'on trouve les conditions pour la formation d'un vrai mouvement populiste, avec un dirigeant qui fait de l'appel direct au peuple son *modus operandi* principal. Ce populisme authentique (sans aucun rapport avec le populisme historique ou celui de Laclau) peut être potentiellement révolutionnaire, d'abord parce qu'il apparaît dans une situation de crise hégémonique, ensuite parce que sa propre dynamique de mobilisation populaire massive, en dehors des partis et des institutions existantes, approfondit la crise de la représentation politique. On peut même dire que la dynamique de cette forme de pouvoir populaire est tendanciellement socialiste, dans un sens large.

Ces conditions réunies, le dialogue du leader avec le peuple est un dialogue authentique qui contribue, autant à la formation d'une identité collective entre les participants qu'à l'évolution idéologique et la formation personnelle du leader. Celui-ci accepte une énorme responsabilité, mais en même temps il tire sa force de sa communion avec le peuple. Le dirigeant authentique devient un tribun populaire dont les décisions reflètent la volonté populaire et sont ratifiées par le peuple.

Mais, le charisme et le prestige du leader ne sont pas seulement le résultat du pouvoir de son discours (sur lequel toutes les critiques mettent l'accent), mais des actions décisives qui démontrent son identification avec la cause populaire et sa capacité de dirigeant. Le populisme authentique n'est pas démagogique. Sa légitimité s'appuie sur des actes, en commençant, en général, par l'acte symbolique fondamental, le geste héroïque qui marque la naissance du leader, l'assaut de la caserne du Moncade par Fidel Castro, ou le

coup d'État failli de Chavez. Par conséquent, les dirigeants populaires ne peuvent pas exister isolés du mouvement populaire, dont ils sont en grande partie le produit.

La réceptivité populaire à leur discours dépend surtout d'une prédisposition de son public à écouter un discours bien spécifique, c'est-à-dire qu'elle dépend d'une conscience latente, existante dans les classes populaires auxquelles s'adresse le leader. L'histoire démontre que, quand un leader populaire apparaît, il ne s'adresse pas à des masses atomisées ou passives, comme le prétendent souvent ses critiques. Contre les caricatures médiatiques d'une populace ignorante qui déforment de façon perverse la réalité, aujourd'hui, dans la majorité des cas, le peuple n'est pas passif (en tout cas en Amérique latine). Il est par contre mobilisé et dispose d'une conscience collective latente qui n'attend qu'une direction effective pour devenir une force révolutionnaire. C'est la réalité de ce que les médias appellent avec mépris les populismes révolutionnaires en Amérique latine. Dans ces mouvements, l'échec des partis de gauche et leur incapacité à canaliser les sentiments de révolte populaire ont ouvert le chemin à des dirigeants charismatiques, des militaires ou des guérilleros, qui, appuyés sur des mouvements hétérodoxes, se sont engagés dans la voie de changement radical que le peuple souhaitait.

En conclusion, contrairement aux idées reçues, un leader charismatique ne peut pas mener le mouvement populaire organisé là où il n'est pas disposé à aller. Plus précisément, si la dynamique du processus peut amener autant le peuple que son dirigeant à des situations inespérées, il faut toujours considérer que ces situations étaient néanmoins implicites, comme possibilité, dans la structure de classe préexistante et l'héritage culturel du mouvement populaire.

Si cette analyse du rôle du leader populaire est partagée sans ambiguïté par la théologie de la libération, d'autres auteurs comme Mazzeo, sont, on l'a vu, plus réservés à leur égard. Nous pensons, pour notre part, qu'on se heurte, avec ce problème, à la même difficulté de conceptualisation du nouveau qu'on peut trouver, par exemple, à propos de l'idée qu'un réformisme radical peut mener au socialisme : la difficulté de séparer une nouvelle catégorie politique spécifique, le pouvoir populaire, des formes anciennes, populistes, qu'ont adoptées les luttes populaires par le passé. La lutte pour une nouvelle conception du peuple, différente de celle du populisme, est, et les oscillations autour du

concept de populisme le montrent, un processus en plein développement. À notre avis la question n'est pas décidable, du point de vue théorique. Il appartiendra aux masses populaires et à leur praxis, de définir le contour d'une nouvelle façon de concevoir le peuple, une façon qui, certainement, prendra certains éléments du populisme historique et en écartera d'autres.

Chapitre 7

L'autonomie populaire

Le caractère essentiel du sujet populaire, celui qui lui permet d'exister en tant que tel, on l'a évoqué à plusieurs reprises dans les chapitres précédents, est son autonomie. Elle est la seule garantie que son action ne soit pas, à terme, instrumentalisée ou déterminée par les forces de la domination, l'empêchant d'exprimer ses aspirations émancipatrices. Être autonome, pour le peuple comme pour un individu ou une société tout entière, est avoir la capacité de questionner en permanence sa propre loi d'existence. Sans cette possibilité le sujet populaire est condamné à rester dans la subordination.

Or, l'autonomie, on s'en doute à la seule évocation du mot, est un concept à significations multiples, de racines kantienne, étroitement lié à l'idée de sujet individuel, au niveau duquel elle est presque assimilée à l'idée de liberté, la liberté de se donner sa propre loi. C'est dans ce sens que Mabel Twaites Rey constate que :

Le mot autonomie se réfère à la possibilité d'agir par sa propre volonté et de penser par soi-même sans limites, ainsi que de s'exprimer, sans conditionnement et sans restriction, elle évoque le champ désirable de la liberté²⁹⁷.

On parle également de l'autonomie des classes subalternes, par rapport à celles qui sont dominantes. Il s'agit d'une forme d'autonomie consistant à ne pas se soumettre aux règles du jeu, imposées par les groupes dominants, et à agir avec ses propres critères, intérêts et évaluations. Pour sa part, quand il s'agit des sociétés, l'autonomie est le pouvoir de contester leurs propres institutions, leurs lois, leurs représentations du monde et même les significations imaginaires sociales, indépendamment de toute intervention extérieure.

²⁹⁷ Thwaites Rey, *La autonomía como búsqueda, el estado como contradicción*.

En réunissant ces différents concepts d'autonomie individuelle, de classe et sociale, on peut définir la transformation révolutionnaire comme la construction d'une société émancipée de toute hétéronomie et orientée vers l'autonomie de tous et de chacun. Un projet social d'autonomie suppose donc des individus autonomes et, dans cette mesure, libres et capables d'une participation égalitaire au pouvoir. Ce projet exige aussi des formes d'organisation sociale qui « anticipent dans leurs méthodes et leurs organisations, le projet révolutionnaire : l'émancipation humaine²⁹⁸ ».

Mais on peut trouver aussi une multitude d'utilisations métaphoriques du mot autonomie. Ainsi on peut parler du capital ou de l'État comme d'êtres autonomes, quand on se réfère, pour le premier à un fonctionnement automatique, apparemment sans intervention humaine, et pour le deuxième à sa scission avec la société civile. Le sens métaphorique est évident s'agissant d'entités idéales auxquelles il est difficile de leur attribuer une capacité de s'autogérer que seuls les hommes et les groupements humains possèdent.

On trouve une autre utilisation métaphorique du mot autonomie, dans les courants plus ou moins liés à l'anarchisme, qui parle souvent de l'autonomie du travail face au capital. Il se réfère concrètement, dans cette utilisation du mot autonomie, à la capacité des travailleurs de gérer la production, sur leur lieu de travail, indépendamment des capitalistes, idée qui est en rapport intime avec l'autogestion et même, d'une certaine façon, avec le communisme. Dans l'opéraïsme italien (l'autovalorisation de Negri) nous retrouvons la même idée de processus d'autonomisation, d'autonomie du travail vivant par rapport au capital, idée proche à celle du *pouvoir faire* comme négation du *pouvoir sur* de Holloway.

L'autonomie peut être utilisée aussi comme l'opposé et le questionnement radical de toute forme de représentation d'une classe ou d'un groupe social par un parti politique ou un syndicat. Un collectif ne peut pas être vraiment autonome sans la participation individuelle et directe de tous les membres, dans toute décision collective. L'autonomie est ainsi rattachée à la démocratie directe et presque un synonyme. Dans la conception classique du marxisme c'est une des principales utilisations du mot autonomie et, on le verra, une des significations politiques les plus anciennes du mot.

²⁹⁸ Werner Bonefeld et Sergio Tischler, *A 100 Años del qué hacer?* (Buenos Aires : Ediciones Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, 2002). Page 209.

Le mot autonomie est employé par les auteurs du pouvoir populaire dans tous ces sens, autant propres que métaphoriques, ce qui complique parfois sa compréhension et fait apparaître des différences et même des contradictions à son sujet. Ainsi pour les comprendre et essayer de les éclaircir, on doit commencer par un bref rappel de l'évolution même du concept dans la mesure où une bonne partie de ces différences ont des racines historiques. Nous verrons ensuite, concrètement, comment le pouvoir populaire envisage la construction de l'autonomie populaire et en quoi elle consiste. Finalement, nous aborderons très rapidement, comme introduction aux stratégies politiques du pouvoir populaire que nous allons développer dans la troisième partie de ce travail, le principal problème que rencontre une politique autonome.

Le concept d'autonomie dans l'histoire

Contrairement à ce qu'on peut penser spontanément, en l'associant à la définition de l'anarchisme, le concept d'autonomie a une longue tradition aussi dans la pensée marxiste, même s'il a rarement été l'objet de développements systématiques. Pour le mouvement ouvrier, à partir des débats de la première internationale, le mot autonomie acquit très tôt deux sens principaux autour desquels les positions se sont figées. Une première position considérait qu'on devait mettre l'accent sur l'émergence d'un sujet sociopolitique nouveau, la classe ouvrière, indépendant, doté de sa propre organisation autonome par rapport à la société existante et qui entendait garder cette indépendance. Pour les défenseurs de cette position, l'ensemble des participants à une organisation de classe devait vivre en accord avec les règles définies collectivement par le corps social qu'ils constituaient et qui était, en même temps, l'objet d'application de ces règles. Ces règles devaient aussi écarter toute compromission avec la politique étatique. C'est cette interprétation de l'autonomie, défendue âprement par le mouvement anarchiste, qui s'impose dans les statuts provisoires de la Première Internationale dans son article 10 qui prévoyait :

Quoiqu'unies par un lien fraternel de solidarité et de coopération, les sociétés ouvrières qui adhèrent à l'Association internationale continueront à garder intacte leur organisation existante²⁹⁹.

²⁹⁹ Cité dans : Karl Marx et Friedrich Engels, *Le parti de classe.*, Petite collection Maspero 122 (Paris : Maspero, 1973), <http://www.marxists.org/francais/marx/works/00/parti/index.htm>. Page 119.

Par contre, pour Marx et Engels, qui acceptaient au moins formellement ces statuts provisoires, le concept d'autonomie avait un sens nettement politique. Si le mot même d'autonomie en tant que synonyme d'indépendance a été utilisé par eux, à propos de différents sujets : autodétermination du peuple, perte d'autonomie des ouvriers dans la mécanisation ou autonomie relative de l'État, l'utilisation principale qu'ils en ont faite se référait à la nécessaire indépendance de la politique de la classe ouvrière par rapport à la politique bourgeoise. Ainsi comprise, pour Marx et Engels, l'autonomie ne devait pas être hypostasiée, telle que le proposaient les anarchistes, comme une valeur en soi. Elle était seulement la condition de possibilité de l'exercice du pouvoir par la classe ouvrière, et du développement d'un processus au terme duquel elle deviendrait, dans la lutte, le sujet de l'histoire. La signification première de l'autonomie pour le marxisme est donc la nécessaire indépendance du mouvement ouvrier et de sa politique par rapport aux classes dominantes, à leurs partis et à l'État. Cette indépendance a toujours été considérée comme essentielle pour la construction du mouvement révolutionnaire et pratiquement la seule signification du mot autonomie reconnue par le marxisme orthodoxe.

Mais, dès le début, l'anarchisme évoque un autre aspect du concept d'autonomie, en la présentant comme l'opposé positif du concept d'autorité, ce qui étend le concept d'autonomie depuis l'organisation jusqu'aux individus qui la composent. Cette position anarchiste va obliger les marxistes à revoir et préciser leur position au sujet de l'autorité. Ainsi, pour Engels, il est absurde de parler de l'autorité comme d'un principe absolument mauvais, et de l'autonomie comme d'un principe parfaitement bon. Pour lui :

L'autorité et l'autonomie sont des notions relatives, et leur importance varie selon les diverses phases de l'évolution sociale. Si les autonomistes se contentaient de dire que l'organisation sociale de l'avenir ne tolérera l'autorité que dans les limites qui lui sont tracées par les conditions mêmes de la production, nous pourrions nous entendre avec eux. Cependant, ils sont aveugles pour tous les faits qui rendent l'autorité nécessaire, et ils partent en guerre contre cette notion.

Pourquoi les antiautoritaires ne se bornent-ils pas à crier contre l'autorité politique, l'État ? Tous les socialistes sont d'accord sur le fait que l'État politique et, avec lui, l'autorité politique disparaîtront à la suite de la révolution sociale future. À ce moment, les fonctions publiques perdront leur caractère politique et se transformeront en simple administration

veillant aux véritables intérêts sociaux. Mais les antiautoritaires demandent que l'État politique autoritaire soit aboli d'un seul coup, avant même que ne soient supprimées les conditions sociales qui l'ont fait naître. Ils réclament que le premier acte de la révolution sociale soit l'abolition de l'autorité³⁰⁰.

On reconnaît dans cette position les traits caractéristiques de ce qui sera, pendant longtemps, la position du marxisme vis-à-vis de l'autonomie. L'autonomie, même si elle est positive pour la classe et pour le développement de sa politique indépendante, ne doit pas signifier la disparition de toute autorité comme le prétendait l'anarchisme. Or, si les affirmations d'Engels au sujet de l'autorité ne contredisent pas la stratégie du pouvoir populaire, la connexion entre la division sociale du travail (les « conditions mêmes de la production ») et l'autorité, qui s'insinue dans sa position, n'est pas acceptable. En effet, Engels semble soutenir qu'un certain niveau d'autorité est toujours nécessaire, dans le processus productif, du fait de la division du travail. Cette ambivalence à propos de la division du travail est à l'origine du maintien, dans les entreprises, de la hiérarchie entre le travail intellectuel et manuel et, à partir d'elles, de l'apparition d'une nouvelle forme de domination capitaliste, le capitalisme bureaucratique d'État. Or nous savons aujourd'hui que la division du travail est le principal obstacle à la construction d'une société complètement émancipée du capitalisme.

L'autonomie apparaît donc, dans le langage de Marx et Engels, essentiellement comme la condition nécessaire pour que la classe ouvrière puisse se constituer politiquement. « Le mouvement prolétarien est le mouvement autonome de l'énorme majorité, dans l'intérêt de l'énorme majorité »³⁰¹. Ainsi utilisé, le terme autonomie semble aller au-delà de la simple absence de subordination, pour se référer à une condition intrinsèque de l'exercice du pouvoir par le prolétariat, une classe qui ne se constitue pas, en tant que telle avant la lutte, mais dans la lutte même. Pourtant, ce dernier aspect de l'autonomie n'est pas trop explicité ni développé et pour cause. Il suppose une certaine idée de construction « autonome » de la classe que les positions marxistes de l'époque, marquées par leur polémique avec l'anarchisme, ne pouvaient pas accepter facilement.

³⁰⁰ Fredrich Engels, « De la autoridad, » *Almanacco Repubblicano per l'anno 1874*, in « Le parti de classe » consulté 11 janvier, 2012, <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/1873auto.htm>. Page 185.

³⁰¹ Marx et Engels, *Manifeste du Parti communiste*. Page 20.

Ainsi, l'autonomie comme construction de l'indépendance de la classe ouvrière n'a pas constitué, en général, pour les marxistes, une valeur en soi. Elle est importante pour la construction d'une stratégie politique de classe, importante, mais pas intangible. En effet, Marx et Engels ont toujours considéré que l'existence des espaces physiques ou organisationnels, complètement séparés et indépendants de la relation de domination (donc autonomes) et du conflit des classes, n'était pas possible ou qu'en tout cas, ce genre d'espaces n'était pas viable. Néanmoins, il faut le rappeler, ils ont toujours défendu une idée du communisme comme une association dans laquelle « le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous »³⁰². Ce « libre développement » fait indiscutablement référence à une autonomie individuelle intégrale, point d'arrivée d'une société future autorégulée et négation positive de l'hétéronomie et de la dépendance. Mais, en parlant ainsi de la société future, Marx et Engels concevaient l'autonomie comme le but ultime, atteignable seulement dans un avenir lointain, un but qui n'est pas fixé d'emblée, mais qui doit apparaître dans le développement même du processus d'émancipation.

Seule la ligne du conseillisme fait exception à cette position orthodoxe et essaye d'articuler l'idée d'autonomie de la classe, idée essentiellement politique, avec une valorisation de l'action des masses et leur spontanéité consciente en vue de l'appropriation collective des moyens de production. Ce courant des conseils, inspiré par les soviets de 1905 et 1917, traverse, en position subordonnée, l'histoire du marxisme du XXe siècle. Son théoricien le plus radical est sans doute Anton Pannekoek, qui développe l'idée d'autonomie sociale et politique de la classe travailleuse, comme étant l'ensemble d'expériences d'autodétermination qu'elle développe pour contrôler les conditions de production de leur vie. Mais Pannekoek ne théorise pas pour autant le concept d'autonomie en tant que tel, même si l'idée y est.

Se battre pour la liberté, ce n'est pas laisser les dirigeants décider pour soi ni les suivre avec obéissance, quitte à les réprimander de temps en temps. Se battre pour la liberté, c'est participer dans toute la mesure de ses moyens, c'est penser et décider par soi-même, c'est prendre toutes les responsabilités en tant que personne, parmi des camarades égaux. Il est vrai que penser par soi-même, décider de ce qui est vrai et de ce qui est juste, constitue pour le travailleur dont l'esprit est fatigué par le labeur quotidien la tâche la plus ardue et la

³⁰² Ibid. Page 35.

plus difficile, bien plus exigeante que s'il se borne à travailler et à obéir. Mais c'est l'unique voie vers la liberté. Se faire libérer par d'autres, qui font de cette libération un instrument de domination, signifie simplement remplacer par des nouveaux les anciens maîtres³⁰³.

Par contre, quand il se réfère au pouvoir autonome ou aux actions autonomes, Pannekoek maintient le sens orthodoxe du terme qu'il utilise aussi, parfois, comme synonyme d'autogouvernement ou auto gestion.

L'autonomie du sujet social commence néanmoins à prendre, dans la pensée marxiste, avec Pannekoek, mais surtout avec Rosa Luxembour, le sens de spontanéité des actions de masse, un sens qui s'éloigne clairement de sa définition originelle et se rapproche de la position anarchiste. Cette dichotomie entre spontanéisme et direction consciente va se retrouver dans la pensée de Gramsci qui, sur ce point, développe une thématique proche de celle de Rosa Luxembour, très critiquée justement pour son spontanéisme. C'est ce concept d'autonomie comme spontanéité des sujets sociaux qui va être revendiquée par le pouvoir populaire pour lequel autant Gramsci que Rosa Luxembour sont des références théoriques fondamentales.

Néanmoins, il reste dans le marxisme, même dans ses versions les plus hétérodoxes, une conviction commune fondamentale qui le distingue toujours de l'anarchisme : l'autonomie n'est pas une propriété idéale du sujet, comme le prétend ce dernier courant. L'autonomie est toujours comme le sujet une construction historique, et de ce fait, elle peut revêtir de multiples formes, et des degrés divers. Cette historicité de la notion est implicite dans sa définition même. Les formes et les degrés d'autonomie dépendent toujours de la capacité, historiquement déterminée des sujets, de se donner de normes de façon indépendante et du pouvoir de les mettre en pratique. Or, ces normes et ces pouvoirs sont historiquement variables.

Ainsi, tout en partageant l'idée d'action spontanée des masses, Gramsci soutient que, pour que les masses s'organisent de manière autonome, il faut une réforme intellectuelle et morale. Cette réforme est nécessaire pour vaincre les conceptions fétichisées qui séparent la théorie de la pratique et occultent les véritables intérêts des classes subalternes, empêchant

³⁰³ Anton Pannekoek, « Les conseils ouvriers » (International Council Correspondance, Vol. 2, no 5, 1936), MIA, http://www.marxists.org/francais/pannekoek/works/1936/00/pannekoek_19360000.htm. Page 1.

ainsi leur autonomie. Le sujet social autonome ne peut pas être construit à partir du seul intérêt objectif dans les changements sociaux, il faut aussi un intérêt subjectif. Il est par conséquent nécessaire que les classes subordonnées comprennent subjectivement, à travers leur lutte, le sens de leur combat et qu'elles deviennent ainsi autonomes.

Pour des marxistes gramsciens modernes, comme Modonesi, la double acception du mot autonomie, comme indépendance de classe et comme émancipation qu'évoquait le marxisme classique, n'est en réalité que les deux faces d'un seul et même processus, celui de l'autonomisation. L'indépendance de classe à partir de sa scission avec la classe dominante fait naître la classe comme sujet, un sujet indépendant qui assume toutes les dimensions de l'émancipation, en tant que fin, moyen, processus et préfiguration. L'autonomie commence à exister pour Modonesi dans le propre processus émancipateur, dans ce mouvement réel comme disaient Marx et Engels³⁰⁴, qui peut être considéré, d'une certaine façon, comme synonyme de communisme.

Le processus d'autonomisation est, pour Modonesi, un continuum qui, partant de la sortie subjective de la subordination arrive, sans discontinuité, à l'émancipation de la société tout entière :

(...) dans les débats marxistes on assume le fait que l'indépendance de la classe est une condition sine qua non pour la maturation de la lutte des classes et dans laquelle les intérêts des opprimés se représentent comme la classe pour soi. Mais on a aussi considéré que cette condition est le résultat d'une construction subjective, c'est-à-dire d'une première étape de l'émancipation qu'est la sortie de la subordination. Il est donc justifié de considérer que ce premier échelon de la conquête de l'autonomie ne doit pas être réduit à l'émergence du sujet dans un contexte de domination (...), mais qui se prolonge dans le temps, dans le conflit, jusqu'à devenir la forme par excellence de la société émancipée³⁰⁵.

Cette idée, selon laquelle l'autonomie est un continu qui admet divers degrés, correspond, symétriquement, avec une conception de la domination dans laquelle les dominants ne disposent pas, non plus, de la pleine autonomie, mais ils doivent négocier et renégocier en permanence leur domination. Cet équilibre instable d'autonomies, qui

³⁰⁴ Marx et Engels, *L'idéologie Allemande*. Page 69/70.

³⁰⁵ Massimo Modonesi, *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*, Colección Perspectivas (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, 2010), www.biblioteca.clacso.edu.ar. Page 146.

suppose, dans le cas du peuple, l'existence de domaines, savoirs et ressources communautaires qui ne naissent pas de la subordination, constitue pour la stratégie de pouvoir populaire, une donnée fondamentale. Il permet l'existence de terrains échappant à une domination toujours imparfaite et permet de comprendre comment les contestations qui se développent peuvent être utilisées comme instruments de lutte. Pour Modonesi, subalternité, antagonisme et autonomie représentent trois moments et trois dimensions de la relation entre le sujet et le pouvoir. Il s'agit des trois moments d'une construction subjective nécessaire qui, née dans la subordination, est renforcée dans le conflit et tend vers l'autonomie. Dans ce processus, les sujets réels sont toujours des combinaisons inégales de ces trois dimensions qui se correspondent avec trois structures objectives : domination, conflit, émancipation.

Mais, si à propos de l'autonomie, les auteurs marxistes, orthodoxes ou non, sont souvent évoqués par le pouvoir populaire, l'influence la plus importante qu'il accueille est celle du courant « Socialisme ou barbarie », animée par Claude Leffort et Cornelius Castoriadis, un courant qui a connu, en Argentine, une diffusion et une reconnaissance particulièrement importantes. C'est ce courant qui a fortement influencé le pouvoir populaire sur deux points fondamentaux : la critique de la bureaucratie comme nouvelle forme d'exploitation malgré l'abolition de la propriété privée et l'importance qu'il donne au concept d'autonomie.

Pour « Socialisme ou barbarie », la marginalisation, par la propriété étatique et la bureaucratie, des formes traditionnelles de la propriété bourgeoise, détermine que la contradiction dominante dans la société n'est plus, tendanciellement, celle qui oppose propriétaires et non-propriétaires. Maintenant, c'est la contradiction entre les dirigeants et les exécutants dans le processus de production, qui devient centrale. La contradiction principale vient ainsi se situer, pour ces auteurs, entre l'autorité et l'autonomie. Pour « Socialisme ou barbarie », par conséquent, la construction de l'autonomie passe par l'abolition de toute distinction fixe et stable entre dirigeants et exécutants, dans la production, mais aussi dans la vie sociale en général. Cette abolition est particulièrement importante dans la vie quotidienne où se trouve en général l'ensemble le plus large de formes de domination et de résistance.

D'autre part, l'une des principales contributions de Claude Lefort au travail de réflexion critique développé par le groupe *Socialisme ou Barbarie* au cours des années 1950 a été de mettre en valeur l'idée d'expérience prolétarienne, une idée accueillie aussi par le pouvoir populaire. Lefort appelle expérience prolétarienne un processus dynamique par lequel la classe ouvrière se constitue comme sujet historique, porteur d'un projet d'émancipation sociale, dans le cadre d'une praxis autonome, qui ne doit rien à une théorie préexistante. Sa position est, par conséquent, très proche des positions anarchistes originelles et des thèses spontanéistes.

Ainsi, dans un article publié en 1952³⁰⁶, Claude Lefort, revendique la centralité théorique et stratégique, pour le projet de transformation sociale des processus de subjectivation politique construits à partir d'une expérience située à l'intersection de la spontanéité et la conscience. On trouve la même approche chez Cornelius Castoriadis, pour qui l'analyse des conditions objectives doit se subordonner à ce qu'il appelle l'analyse concrète. Pour ce genre d'analyse, ce ne sont pas les conditions objectives, mais les hommes qui sont révolutionnaires et, par conséquent, la véritable question d'un processus révolutionnaire est la façon dont les hommes s'approprient et essayent de transformer une situation sociale déterminée. Une idée qui est aussi largement acceptée par le pouvoir populaire.³⁰⁷

Néanmoins, il ne faut pas confondre cette idée de Castoriadis avec le volontarisme révolutionnaire, qui marquera les années 60 dans le monde, et le cycle de la lutte armée en Amérique latine. Dans les formes extrêmes prises par ce volontarisme, en particulier dans certaines expériences « foquistes », il est allé jusqu'à considérer que le simple déroulement de la lutte armée, menée de façon volontariste par des groupes restreints pouvait créer les conditions nécessaires à la révolution. Pour cette conception volontariste, les conditions objectives n'existaient plus ou avaient peu d'importance, seul comptait, pour la transformation de la société, l'action des sujets révolutionnaires. Certes, les masses étaient convoquées au combat, mais en définitive, le rôle de l'avant-garde armée, même avec une

³⁰⁶ Claude Lefort, « L'expérience prolétarienne, » *Socialisme ou Barbarie*, no. 11 (Décembre 1952) : 1–19.

³⁰⁷ Jean Zin, "Cornélius Castoriadis : Le projet d'autonomie," July 26, 2001, <http://jeanzin.fr/ecorevo/philo/castoria.htm>.

autre méthode, celle de l'exemple, se rapprochait beaucoup de celle de l'inculcation de la conscience révolutionnaire par le parti de la classe³⁰⁸.

Mais, Castoriadis attribue à l'idée d'autonomie un sens beaucoup plus large et une autre fonction, essentielle pour fonder la critique du capitalisme. On ne peut pas critiquer un système, dit-il, en l'espèce le système capitaliste, qu'à partir de son contraire possible, la société socialiste, une société émancipée dont la vision la plus achevée qu'on puisse avoir au présent, est l'autonomie. Le socialisme, pour Castoriadis, n'est autre chose que l'autonomie, cette direction consciente de sa propre vie, que le capitalisme prétend toujours nier. Ce n'est qu'à partir de l'autonomie qu'on peut comprendre les ressorts de la domination capitaliste. L'autonomie apparaît ainsi autant comme moyen que comme fin de la lutte du prolétariat, que ce soit dans sa vie quotidienne ou dans la vie sociale et politique. La société socialiste est l'organisation de cette autonomie, développée au départ par l'autonomie sur les lieux de travail³⁰⁹.

L'autonomie surgit, comme germe, dès que l'interrogation explicite et illimitée porte, non pas sûr des « faits », mais sur les significations imaginaires sociales et leur fondement possible. Moment de création, qui inaugure un autre type de société et un autre type d'individus. Je parle bien de germe, car l'autonomie, aussi bien sociale qu'individuelle, est un projet. (...) ³¹⁰.

La lutte pour l'autonomie est par conséquent, pour Castoriadis, le front principal de la lutte contre un système capitaliste qui n'est pas capable, malgré tous ses efforts, d'imposer son hétéronomie de façon durable. Elle est au centre d'une autre conception de la révolution, conçue en même temps comme un processus subjectif d'émancipation qui se développe à partir des expériences d'autodétermination, un dispositif performatif (dans la mesure où elle oriente les luttes) et une méthode préfigurative en tant que représentation, au présent, de la future société socialiste. En somme il s'agit de la conception de la révolution sociale qui est celle du pouvoir populaire.

Comme les idées — les significations imaginaires sociales — de liberté et de justice, l'idée d'égalité anime depuis des siècles les luttes sociales et politiques des pays européens

³⁰⁸ Ibid.

³⁰⁹ Ibid.

³¹⁰ Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe III. Le monde morcelé*. Page 131.

(...) et leurs processus d'auto transformation. La culmination de ce processus est le projet d'instauration d'une société autonome, une société capable de s'auto instituer explicitement et donc de mettre en question ses institutions déjà données ainsi que sa représentation, déjà établie, du monde. Autant dire : d'une société qui, tout en vivant sous des lois et sachant qu'elle ne peut pas vivre sans la loi, ne s'asservit pas à ses propres lois ; d'une société donc, dans laquelle la question : quelle est la loi juste ? reste toujours effectivement ouverte³¹¹.

L'autonomie n'est pas exclusive, pour Castoriadis, d'un certain niveau d'organisation politique révolutionnaire. Mais, ces organisations doivent toujours être développées dans la perspective de leur rencontre avec les processus de création des organismes autonomes des masses. L'organisation révolutionnaire peut diriger idéologiquement et politiquement les masses, mais toujours en préparant sa disparition, par sa fusion avec les organismes autonomes de la classe qui est la véritable direction de l'humanité tout entière. La stratégie de construction de l'organisation politique, tel que la conçoit le pouvoir populaire, c'est aussi largement inspiré, comme on le verra plus loin, de cette idée.

Or, cette question de l'organisation politique fut le motif principal de la division du courant « Socialisme ou barbarie », Lefort n'acceptant pas le rôle dirigeant du parti. Pour lui, le rôle de la politique n'était pas d'enseigner, mais plutôt d'explicitier ce qui est inscrit, comme tendance, dans la vie et la conduite des ouvriers. Castoriadis récupère par contre, dans cette nouvelle orientation qu'il donne à « Socialisme ou barbarie », le sujet du parti et de l'organisation, qui avait été occulté auparavant par l'enthousiasme pour l'autonomie, et il l'utilise contre l'orthodoxie autonomiste de Lefort, dont il critiquait le caractère métaphysique³¹² :

(...) si l'on n'accepte pas cette activité (politique) dirigée vers l'autonomie du prolétariat, c'est parce qu'on donne à l'autonomie un sens absolu, métaphysique : il est nécessaire que les ouvriers arrivent à certaines conclusions sans aucun type d'influence (...) Or, l'autonomie ou la liberté ne sont pas des états métaphysiques, mais des processus sociaux historiques. L'autonomie se conquiert à travers d'influences contradictoires. La liberté surgit à travers la lutte avec et contre les autres³¹³.

³¹¹ Ibid. page 318.

³¹² Zin, "Cornélius Castoriadis : Le projet d'autonomie."

³¹³ Cornelius Castoriadis sous le pseudonyme de Paul Cardan, « Prolétariat et organisation (suite et fin), » *Socialisme ou Barbarie* no. 28 (juillet /août 1959) : 41-72.

Si une bonne partie des idées de « Socialisme ou barbarie », en particulier sur le sujet de l'autonomie, sont aujourd'hui manifestement revendiquées par le pouvoir populaire cela n'est pas dû, à notre avis au hasard. L'influence de ce courant est le produit des conditions historiques semblables. On peut constater en effet une similitude significative entre la période historique dans laquelle furent élaborés les idées de « Socialisme et barbarie » (mouvement dans les pays de l'Est, soulèvement en Hongrie, montée des mouvements qui atteindraient leur climax en 68 à l'ouest) avec la situation actuelle en Amérique latine, où la montée des processus révolutionnaires promus par les actions autonomes des masses, est à l'origine du développement des théories du pouvoir populaire.³¹⁴

Néanmoins, l'importance donnée à l'autonomie par le pouvoir populaire ne doit pas occulter le problème essentiel de la situation subalterne, bien perçue par la pédagogie de la libération. L'introjection de la domination dont sont victimes les dominées reste toujours la première difficulté à vaincre et la première étape d'un long processus, pour une politique qui vise l'autonomie et l'émancipation. Si on ne comprend pas la complexité que cette introjection entraîne pour la condition subalterne, on n'a pas d'autre alternative que de concevoir le passage de cette condition vers l'autonomie, comme un véritable saut, dont les raisons sont inexplicables.³¹⁵

Cette contradiction explique la position de la théologie de la libération qui, tout en reconnaissant la nécessité d'un processus d'éducation populaire certainement incompatible avec le spontanéisme des actions autonomes, utilise aussi, à partir d'une approche éthique de la liberté, la catégorie d'autonomie. Pour elle, l'espace moral normal dans lequel nous vivons est celui de l'hétéronomie, c'est-à-dire un espace où les options et les comportements sont tracés d'avance. Cette hétéronomie est synonyme d'intégration adaptative, d'aliénation, d'occultation de nos potentialités et des possibilités de transformation de la réalité. Changer l'hétéronomie en autonomie est, par conséquent, pour la théologie de la libération, la grande entreprise éthico-politique, une entreprise de construction de subjectivités autonomes qui ne peut se faire sans contradiction.

³¹⁴ Massimo Modonesi, "Subalternité, antagonisme et autonomie: notes pour un rapprochement théorique" (Congrès Marx international V octobre 2007 ALTERMONDIALISME - ANTICAPITALISME POUR UNE COSMOPOLITIQUE ALTERNATIVE, n.d.), <http://actuelmarx.u-paris10.fr/cm5/m5scpo.htm#6>.

³¹⁵ Ibid.

En effet, pour assurer l'autonomie il faut, en même temps, lutter pour construire des conditions qui permettent à tous, hommes et femmes, l'expérience réelle d'être autonome. Mais, cette lutte contre tout ce qui crée les conditions favorables à l'hétéronomie suppose déjà une conscience autonome et donc un cercle vicieux. Ce cercle ne peut pas être rompu que par les luttes multiples des sujets sociaux. Pour la théologie de la libération et sa vision du sujet, plus que l'autonomie comme catégorie, c'est la constitution des sujets autonomes qui joue le rôle principal.

Cette thématique de la construction de sujets autonomes, va être aussi abordée par certains courants, fortement intéressés par la problématique de l'autonomie individuelle comme base de l'autonomie sociale, tel qu'on peut le trouver dans l'œuvre de Hugo Calello et Susana Neuhaus « El fantasma socialista y los mitos hegemónicos. Gramsci y Benjamin en América Latina ».

L'idée d'autonomie en Amérique latine

Il est certain qu'en Amérique latine, l'idée d'autonomie, comme synonyme même d'émancipation, a pris une force particulière, au début du nouveau millénaire, avec le retour de la pensée libertaire et de l'anarchisme, parfois associé avec l'altermondialisme, ou avec certaines réflexions néo marxistes. Cela s'est vu nettement dans le cas du mouvement argentin de 2001-2002, à l'origine des principales réflexions sur le pouvoir populaire, qui définissait le contenu de l'émancipation comme un certain idéal d'autonomie, un contenu qui supposait aussi l'idée de préfiguration. L'autonomie, autant sociale qu'individuelle, devait préfigurer, dans le présent, l'autonomie de la société future.

Les racines de cette nouvelle importance de l'autonomie se trouvent sans doute, encore une fois, dans les luttes contre la globalisation néolibérale, auxquelles nous avons fait longuement référence, des mobilisations qui sont aussi à l'origine du mouvement altermondialiste. Pour les mouvements qui ont mené ces luttes, l'autonomie prend un sens radical d'indépendance des partis politiques, des syndicats et d'éloignement de la politique étatique. Ils se proposent de construire quelque chose de différent ou de défendre quelque chose de nouveau existant déjà, d'une certaine façon, au sein du mouvement populaire.

À partir de cette racine commune, on peut néanmoins établir des différences dans les origines et l'évolution des expériences autonomes, en particulier entre les mouvements indigènes et non indigènes. Pour les indigènes, défendre leur autonomie signifie défendre ce qu'ils possèdent déjà, leurs traditions, leurs coutumes et leurs cosmologies propres, telles que le « bien vivre », de l'appropriation et de l'oppression qu'ont subi les peuples originaires, autant par les puissances coloniales qu'au sein des États-nations indépendants. Il s'agit d'une forme d'autonomie parfaitement incompréhensible pour la pensée eurocentrique, dans la mesure où elle ne cultive pas la spontanéité ni ne se propose la création de quelque chose de complètement nouveau et original, ce qui donne à l'autonomie indigène une apparence anachronique.

Il est certain que les luttes pour l'autonomie indigène n'essayent pas de créer quelque chose de nouveau, mais de récupérer des traditions, devenues invisibles du fait de l'hégémonie de la pensée occidentale. Néanmoins, cette récupération peut prendre une orientation décidément anticapitaliste quand ses institutions originaires et ses coutumes vont à l'encontre des expropriations et des expulsions des indigènes de leurs terres ancestrales, principale conséquence du processus d'accumulation par dépossession promu par les politiques néolibérales.

À leur tour pour les mouvements ruraux et urbains non indigènes, le concept d'autonomie a une autre signification. Pour les mouvements ruraux, les revendications principales sont la réforme agraire et la résistance aux expulsions de la terre, à la chute des prix agricoles ou à l'agro-industrie. Pour les mouvements urbains autonomes le problème principal n'est pas la terre, mais le logement, le travail, le chômage, la sécurité sociale ou l'endettement. Mais cette distinction n'est pas toujours aussi nette. On peut trouver, comme c'est le cas du mouvement zapatiste, une articulation des traditions des luttes indigènes pour leur autonomie avec des propositions de lutte plus générales contre les conséquences multiples de la mondialisation néolibérale.

Néanmoins, comme l'affirme Ana Dinerstein, il existe un trait commun à toutes ces expériences particulières d'autonomie, qu'elles soient indigènes ou non. Elles visent à combiner des formes nouvelles d'intervention sociale, de production et d'organisation, avec

une projection politique émancipatrice, le refus de l'individualisme et l'affirmation du collectif, qui questionnent dans tous les cas, sérieusement, le capitalisme.

(...) Les participants ne comprennent pas ce projet ouvert et « d'autonomie collective » comme une addition d'individualités qui cherchent à articuler des solidarités pour construire un projet partagé. Pour eux, au contraire il s'agit d'une pratique en construction qui lutte contre l'individualisme dans la recherche d'un collectif/pluriel social³¹⁶.

Ce trait commun qu'est l'idée de construction d'un collectif social pluriel et autonome permet au pouvoir populaire de revendiquer toutes les expériences historiques dans lesquelles les classes subalternes ont exercé ou exercent le contrôle et le pouvoir sur leur propre vie, de façon plus ou moins directe. Il peut s'agir autant des expériences d'autonomie dans des territoires délimités que dans certaines institutions, mais, dans tous les cas, des expériences qui cherchent, de façon plus ou moins consciente à créer des espaces de liberté et des rapports égalitaires, qualitativement supérieurs à ceux existants. Dans ce sens, toutes les dynamiques d'autonomie populaire l'intéressent, le concernent et sont importantes.

Le pouvoir populaire et l'autonomie

À partir de ces différents apports, théoriques, historiques et pratiques, le pouvoir populaire utilise le concept d'autonomie en deux sens principaux qu'il importe de ne pas confondre. D'une part il existe des collectifs autonomes, dans le sens d'auto constitués et indépendants, ou encore des coordinations d'organisations de base qui respectent les autonomies de chacune d'entre elles. D'autre part, et dans un sens plus général, on défend l'autonomie sociale et individuelle, économique, politique et culturelle, des classes subalternes par rapport aux classes dominantes.

Pour le pouvoir populaire, les deux significations de l'autonomie sont également nécessaires et se conditionnent mutuellement. En effet, autant l'autonomie des collectifs que celle individuelle sont nécessaires pour le changement social dans la mesure où le système capitaliste ne prépare pas les individus à une forme de vie solidaire et coopérative. Pour dépasser leur intégration au système et construire une société autonome, il faudra

³¹⁶ Ana C. Dinerstein, *Movimientos sociales y autonomía colectiva. La política de la esperanza en América Latina*, Claves del siglo XXI. (Buenos Aires: Capital Intelectual S.A., 2013). Page 29.

développer des identités, individuelles et collectives, contre hégémoniques, des outils d'articulation entre les différentes autonomies sociales et des stratégies de pouvoir indépendantes des classes dominantes.

Mais, malgré l'importance stratégique que le pouvoir populaire confère à l'autonomie, il est bien conscient qu'elle ne doit pas être confondue avec l'autisme. Il estime qu'il faut accepter la nécessité, dans certaines circonstances, que l'autonomie puisse être construite à partir d'une relative hétéronomie. La tentative vénézuélienne est là pour le prouver. En même temps, il considère aussi que l'horizon de l'autonomie ne peut pas être de s'imposer dans des aires marginales de production, ni de réduire la base économique à la production de subsistance. « De telles bases économiques peuvent servir de refuge et d'apprentissage d'organisation, mais il serait téméraire de penser qu'elles puissent constituer les bases matérielles pour le dépassement des règles mêmes du capitalisme »³¹⁷.

Le pouvoir populaire n'ignore pas, par conséquent, qu'il peut exister des dynamiques sociales autonomes, sans vocation libertaire, où les dominés simplement prennent la place des dominateurs ou restent dans des communautés fermées sans capacité de développement transversal ni d'identification avec l'universel. Il essaye, par conséquent, de ne pas confondre l'autonomie qu'il préconise avec n'importe quelle lutte revendicative même s'il sait que ce genre de lutte peut aussi contribuer à générer la conscience de la puissance libératrice de l'autodétermination.

Le pouvoir populaire est bien conscient que les problèmes d'une conception erronée de l'autonomie, l'absence dans les mouvements d'émancipation d'une perception claire de ce que doit être une politique autonome, entraînent forcément des conséquences négatives. Il s'agit, par exemple, des mouvements qui sacrifient à une politique hétéronome en acceptant une participation accrue dans le système représentatif, en espérant réussir par ce biais à mobiliser une énergie sociale plus importante pour le changement. À l'opposé, d'autres, au nom de l'autonomie, refusent tout compromis avec la politique hétéronome et rencontrent, de ce fait, d'énormes difficultés pour mobiliser des forces importantes et produire des changements concrets. Ce genre de difficultés concerne tous les niveaux

³¹⁷ Thwaites Rey, *La autonomía como búsqueda, el estado como contradicción*. Page 45.

possibles d'autonomie : les mouvements sociaux autonomes, les acteurs faisant partie des mouvements de résistance globaux et même les collectifs politiques radicaux de gauche.

Il existe aussi des régions indéterminées où, les formes d'intervention politique, impulsées parfois par certains espaces, peuvent finir par se confondre avec celles du néolibéralisme et transformer la praxis en anti praxis. Il ne faut pas oublier, par exemple, que depuis longtemps le néolibéralisme promeut aussi « l'autonomie » des organisations de la « société civile » et conteste un ensemble d'hétéronomies, l'État avant tout, mais aussi les partis ou les syndicats. Sans surprise, un seul type d'hétéronomie échappe à sa critique, une hétéronomie qui est pourtant la pire de toutes, celle du marché capitaliste qui conditionne toute la vie de la société.

Le système peut ainsi promouvoir un ensemble d'initiatives, d'apparence « progressiste » qui constituent en réalité des manœuvres destinées à diminuer la dépense publique directe (dans le cas de la dépense sociale) ou indirecte quand il s'agit de diminuer la bureaucratie. Ce genre de manœuvres et de confusions ne peut que favoriser l'éloignement des classes subalternes de la politique et faire que certaines formes d'un pseudo autonomisme finissent ainsi par coïncider avec les ONG, le volontariat social et d'autres formes d'intervention qui, par leur nature, vont à l'encontre d'une autonomie substantive. Cette situation ne constitue pas, néanmoins, un cas particulier, toutes les positions « autonomistes », poussées à bout, comportent ces tensions et ces risques.

L'autonomie collective des mouvements sociaux peut aussi être annexée à l'hégémonie capitaliste à travers l'État. Il s'agit d'un autre aspect embarrassant des expériences autonomes, que les mouvements populaires préfèrent souvent oublier, mais qui il faut analyser, autant pour expliquer les contradictions de certaines formes d'autonomie collective que pour estimer les possibilités qu'elles ont de devenir la source de subjectivités émancipatrices. Il s'agit des cas où l'autonomie est considérée comme le moyen de proposer un développement alternatif en participant à des instances proposées par l'État. Elle risque de devenir dans ce cas, très rapidement, son contraire, c'est-à-dire un instrument de la décentralisation et la gouvernabilité néolibérale.

À la lumière de ces différentes expériences, pour le pouvoir populaire il est clair qu'on ne peut pas faire la distinction, de façon abstraite, entre l'autonomie collective

révolutionnaire ou complaisante. On doit, au contraire, tenir compte de sa nature, complexe et conflictuelle, dans chaque contexte spécifique de production ou politique. Certes, l'autonomie peut générer des espaces alternatifs à la réalité capitaliste, mais elle apparaît toujours parcourue, en particulier dans des mouvements comme ceux « piqueteros », par une tension fondamentale qui ne peut pas être résolue de façon définitive : la tension entre la rébellion d'une part et, d'autre part, une tentation permanente de reconnaissance institutionnelle qui les amène parfois à incorporer des idéologies et des projets développés par l'État. C'est le cas, par exemple, quand elles réclament à l'État des moyens pour l'exécution de leurs politiques sociales. Or, l'État, qui détermine la forme d'existence de rapports antagoniques, n'a pas pour objectif d'éliminer les inconsistances et les tensions de ces relations, mais au contraire de permettre qu'elles existent afin de pouvoir les gérer et les canaliser en fonction des intérêts des classes dominantes.

Il faut donc repositionner l'axe du débat sur l'autonomie. On ne peut opposer, purement et simplement, les mouvements à l'État et les subjectivités conformistes à celles non conformistes, mais être conscient que toutes ces tendances peuvent coexister au sein du même mouvement de résistance. Pour certains auteurs du courant populaire, comme Mazzeo, le point de départ ne peut pas être, par conséquent, l'autonomie. L'autonomie doit être considérée comme un projet toujours en construction au présent et non une donnée a priori. Il s'agit d'un projet qui se construit à partir de l'auto organisation et au moyen de médiations qui poussent, à leur tour, à continuer le processus d'auto organisation à l'intérieur des luttes préfiguratives.

Par conséquent, pour lui, n'importe quelle lutte ne relève pas de l'autonomie. Il faut toujours tenir compte du potentiel émancipateur qui recèle la composante consciente et auto consciente de cette lutte. Cette conscience du potentiel émancipateur de la lutte est essentielle. C'est aussi la conclusion, plus ramassée, de Mazzeo, quand il affirme que :

La critique de la représentation, qu'à un certain niveau développe le pouvoir populaire, ne doit pas être confondue avec l'apologie inconditionnelle de l'autonomie, ou l'autonomisme, qui peut parfaitement finir dans l'auto référence et le repli sur soi³¹⁸.

³¹⁸ Mazzeo, *Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*. Page 71.

Aucune politique « autonome » ne peut faire abstraction de la vie de l'ensemble de la société. Il ne faut pas, par conséquent, pour le pouvoir populaire, dogmatiser l'autonomie, au niveau microsocial dans lequel elle a été conçue au départ et la radicaliser au point de penser qu'elle peut exister pleinement dans le cadre du capitalisme. Par contre, pour le pouvoir populaire, il est essentiel de garder la notion marxiste d'autonomie dans le sens le plus élémentaire de construction politique et sociale populaire en dehors de la logique du système. Ainsi conçue, elle exclut toute transaction avec les valeurs et la subjectivité capitaliste. C'est, par conséquent, sur cet aspect de l'autonomie que certains auteurs du pouvoir populaire, en particulier Mazzeo, vont mettre l'accent.

Pour lui, dans le cadre de la construction du pouvoir populaire, l'autonomie est essentiellement un mode de constructions du social et du politique populaire, au sein du système, mais en dehors de la logique du système. Elle est le seul mode d'être des sujets populaires qui peut se correspondre avec le projet communiste. Ainsi conçue, l'autonomie du pouvoir populaire peut exister, indifféremment, autant à travers des organismes sociaux autonomes que dans le cadre de positions anti système consolidées, au sein même des institutions publiques.

Cette dernière conception de l'autonomie peut contribuer, à travers une praxis constituante, à une profonde transformation des institutions de la société et de l'État et même à leur démocratisation radicale, en créant des conditions pour une direction collective. Elle permet aussi d'envisager une articulation entre les positions occupées au sein du pouvoir institué, et les organismes populaires autonomes, dont un exemple clair est celui du Venezuela. Si, comme le pense Gramsci, l'hégémonie de la classe dominante s'appuie sur des forteresses sociales, cette conception plus souple de l'autonomie permet aux forces populaires une mobilité accrue pour les infiltrer les détourner et les faire exploser de l'intérieur.

Il est vrai que l'ancrage local du pouvoir populaire dans des espaces isolés et protégés rend l'institutionnalisation parallèle ou alternative plus facile. Mais, en même temps, cette forme d'autonomie semble mieux correspondre à une lutte de libération nationale anti-impérialiste, où l'ennemi est extérieur à la société et bien identifié, qu'à une lutte de transformation sociale où les forces antagonistes sont étroitement imbriquées. La seule

exception est, peut-être, le cas des sociétés qui sont, dès le départ, multi nationales, comme c'est le cas dans les pays des Andes, où il existe de véritables nations autonomes, parfois majoritaires, exclues du pouvoir.

Un autre avantage qu'offre cette forme d'autonomie préconisée par le pouvoir populaire est qu'elle peut, plus facilement, être articulée avec un concept d'hégémonie conçu, non pas comme une théorie du consensus, mais comme un système complexe d'institutionnalisation systématique des rapports sociaux capitalistes. Cette conception de l'hégémonie suppose, symétriquement, que la contre-hégémonie est l'institutionnalisation systématique des relations sociales qui questionnent et dégradent l'ordre hégémonique dominant, c'est-à-dire l'institutionnalisation des autonomies populaires.

Mais encore, cette forme d'autonomie sans base territoriale semble mieux adaptée à des sociétés modernes et urbanisées comme celle de l'Argentine. En effet, elle ne s'oppose pas à l'existence de luttes purement revendicatives dans le cadre du système. Il est ainsi possible d'envisager des formes autonomes du pouvoir populaire même dans les syndicats. C'est en définitive une forme d'autonomie qui met plutôt l'accent sur la construction du sujet insurrectionnel avec conscience libertaire que sur les institutions, ce qui permet à un pouvoir local autonome d'avoir des dimensions qui excèdent largement son cadre géographique. Cette idée d'autonomie suppose, impérativement, que le premier terrain de construction de l'autonomie et de lutte contre hégémonique est le champ culturel, un champ de participation volontaire, non régi, en principe, par une logique marchande.

On peut résumer pour conclure, à partir des différentes façons de concevoir l'autonomie et de ses possibles dérives, les principales caractéristiques communes des processus d'autonomisation et de production des subjectivités émancipatrices telles que les comprend le pouvoir populaire.

En premier lieu, on constate que l'autonomie apparaît toujours comme un processus de construction d'un espace, territorial ou symbolique, à partir duquel on critique la réalité capitaliste et s'affirment de nouvelles formes de vie et d'organisation. Elle peut concerner, aussi bien des rapports sociaux et politiques nouveaux que l'affirmation de formes de vie et de cultures niées ou opprimées.

En deuxième lieu, on voit que l'organisation de l'autonomie populaire peut prendre des formes très variées, des identités de lutte comme c'était le cas du mouvement « piquetero », d'organisation au sens strict ou encore des formes particulières de mobilisation et délibération. Mais on peut trouver aussi l'autonomie dans la création et la délimitation d'espaces, territoriaux ou symboliques, destinées à résoudre des problèmes quotidiens ou à les articuler avec la politique et leur donner un caractère universel.

Troisièmement, l'autonomie collective apparaît comme une critique et une conception alternative de la société civile habituellement présentée comme séparée de celle politique. Pour elle la société civile n'est pas séparée ou subordonnée à l'État, mais, au contraire, elle est l'espace où s'établissent les lois et le pouvoir politique propre des classes subalternes pour se projeter ensuite sur l'ensemble de la société et prendre une dimension pleinement politique.

Quatrièmement, la construction de l'autonomie collective est toujours à l'origine d'un véritable processus de démocratisation de la démocratie. L'autonomie n'est pas, contrairement aux apparences, le produit de la faiblesse des institutions démocratiques, elle est au contraire une pratique de dépassement des limitations institutionnelles et partisans de la démocratie représentative, à travers la démocratie directe.

Finalement, on peut considérer que l'autonomie défie aussi l'idée de développement économique, qui suppose implicitement des lois au-dessus des sujets, en proposant, à la place, l'idée d'un développement alternatif, qui s'appuie au contraire, explicitement, sur l'intention des sujets participants.³¹⁹

Le pouvoir populaire et la politique autonome

La lutte pour construire de nouveaux rapports sociaux, qui est aussi la lutte pour l'autonomie, doit être l'œuvre d'organisations sociales autonomes, agissant sur l'ensemble de la société pour permettre sa transformation émancipatrice. C'est ainsi parce que, comme le dit Mézàros :

(...) La condition élémentaire pour la mise en pratique des principes d'une transformation socialiste (...) est la production d'une conscience de masse socialiste, qui est

³¹⁹ Modonesi, *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismo y subjetivación política*. Page 144- 145.

la seule façon possible d'auto développement des actions en commun. Cette action en commun ne peut surgir qu'à partir de constituants vraiment autonomes et coordonnés (ni dominés ni manipulés hiérarchiquement) d'un mouvement intrinsèquement pluraliste³²⁰.

L'autonomie de la politique populaire suppose, par conséquent, une première condition : sa complète indépendance d'un quelconque projet national bourgeois. La bourgeoisie, terme générique pour définir tous ceux qui profitent d'une façon ou d'une autre du système, n'a aucune affinité significative avec les classes subalternes. De ce fait tous les projets populistes, comme ceux qu'a connus l'Amérique latine par le passé et que parfois essayent de renouveler certains gouvernements dits « progressistes », ne sont que pures illusions ou, dans le meilleur des cas, une réédition de ce que Gramsci appelait la révolution passive.

Or, l'affirmation de la nécessaire autonomie de la politique populaire met en avant une première difficulté, celle du rapport entre le caractère social des organisations populaires et l'action politique. C'est le problème d'un social autonome qui veut agir sur le terrain politique, c'est-à-dire sur le champ de l'hégémonie, où les autonomies respectives des classes populaires et des classes dominantes se confrontent. C'est sur ce terrain politique que le concept d'autonomie des classes populaires que nous avons analysé devra montrer qu'il est tenable et compatible avec un projet (contre) hégémonique.

La faiblesse principale de l'autonomie sur le terrain politique est claire : en l'absence d'une perspective globale pour l'ensemble de la société, elle peut verser dans le corporatisme ou la subordination à l'idéologie dominante. Cette faiblesse indique, en même temps, le chemin à suivre pour la dépasser. La tâche principale de l'action politique populaire est de développer une stratégie de transition permettant de passer de l'État et le marché à une autre forme de gestion du social. Pour assurer cette transition, la politique populaire devra répondre et assumer les problèmes de gestion globale de la société réellement existante. Sa réponse, si l'on veut qu'elle soit crédible, doit être la construction, ici et maintenant, des formes de sociabilité et de production alternatives qu'elle propose. Attendre que la dissolution catastrophique de tout ordre amène l'apparition d'un monde

³²⁰ Mészáros, *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. C'est nous qui soulignons.

sans capitalisme n'est pas une option crédible. Entre le désordre révolutionnaire et « l'ordre » bourgeois, les masses feront vite leur choix.

Or, les formes aliénées de l'économie et de la politique, dans le stade actuel de développement du système capitaliste, entraînent une situation qui n'est pas seulement un problème pour l'autonomie, mais un obstacle sérieux pour toute tentative de transformation sociale. L'absence de responsabilité dans la marche de la société d'individus, de plus en plus isolés, augmente la possibilité que les actions d'autres individus, complètement inconscients des conséquences de leurs actes, affectent sérieusement leurs vies. C'est la raison principale pour laquelle tous les individus dans la société actuelle éprouvent, consciemment ou inconsciemment, de l'angoisse devant n'importe quel phénomène qui puisse troubler la continuité de l'ordre social.

S'appuyant sur cette angoisse, les forces du système en profitent pour stigmatiser toute tentative de transformation sociale comme pouvant entraîner un désordre catastrophique. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que, si l'on perçoit un risque pour la vie sociale, et en l'absence d'autres perspectives meilleures, l'option pour l'ordre apparaisse (et soit) l'option rationnelle. On sacrifie par conséquent l'autonomie à la vie, même s'il s'agit d'une vie misérable, et la seule possibilité qui reste est celle d'une autonomie factice qui n'interpelle pas les fondements du système. Aucun projet de destruction de la société actuelle, n'offrant pas une perspective claire quant à la possibilité de construction d'un ordre social alternatif et capable de montrer des exemples réussis de cet ordre nouveau, ne peut, par conséquent, obtenir un appui majoritaire.

C'est peut-être cela la limitation majeure d'une politique vraiment autonome des classes subordonnées. En même temps, c'est une limitation qu'il faudra dépasser parce que, de toute façon, le chemin de l'émancipation passe obligatoirement par la construction d'une nouvelle perspective autonome des classes subalternes. La stratégie pour la construction de cette perspective sociale nouvelle constitue justement l'objet de la troisième partie de notre travail.

TROISIÈME PARTIE

La stratégie et l'organisation politique du peuple

Nous avons examiné, dans la première partie de ce travail, comment s'est produite une sorte « d'accumulation originaire » de pouvoir populaire. Nous avons vu aussi que, pour qu'il puisse se transformer en véritable pouvoir sociopolitique, le développement d'une culture hostile à l'hégémonie capitaliste et à vocation contre hégémonique était nécessaire, cette culture ne pouvant s'accroître qu'en se proposant des objectifs utopiques et réalistes et en développant des constructions préfiguratives. On s'est attaché ensuite à la construction de ce sujet particulier, aux multiples visages, qu'est le peuple, à la façon dont il se positionne comme force autonome par rapport aux classes dominantes et aux objectifs qu'il se propose. Il s'agit maintenant, dans cette troisième partie, d'examiner le processus par lequel le sujet populaire utilise son pouvoir pour arriver, comme le dit Guillermo Caviasca à : « constituer un pouvoir dual et se transformer en classe hégémonique »³²¹.

Pour atteindre ces objectifs la stratégie politique envisagée par le pouvoir populaire, passe par trois axes principaux : le développement des instruments d'intervention politique, la conclusion des alliances nécessaires pour établir son hégémonie et la prise de contrôle de l'appareil d'État par la voie démocratique. L'aboutissement logique de cette stratégie est le passage vers une nouvelle société appelée parfois socialiste, celle de la transition vers le communisme. Bien entendu, on ne doit prendre cette idée de trois axes différents que comme une indication purement méthodologique, le déroulement concret de l'histoire n'étant pas toujours celui des projets, ni la succession logique n'est celle qu'on trouve concrètement dans la réalité.

La première étape est donc la constitution des instruments politiques du peuple, celle qui va permettre aux classes populaires de rassembler ce qu'on peut appeler le noyau dur des forces populaires. Il s'agit d'organiser une base politique composée par les mouvements et les classes centrales du peuple, de façon à ce qu'elles deviennent le pilier de la transformation sociale et le point de rassemblement d'autres groupes sociaux. Mais ce premier instrument politique n'est pas, en soi, suffisant, d'autres instruments d'intervention

³²¹ Guillermo M. Caviasca, *Poder, poder popular y hegemonía* (Buenos Aires: Cooperativa Grafica El Río Suena, 2011). Page 53.

politique seront nécessaires quand il s'agira de l'affirmation de son hégémonie et de la lutte pour le pouvoir de l'État.

Le deuxième axe stratégique est, logiquement, la construction de l'hégémonie populaire, en gagnant pour le projet de transformation sociale les plus larges secteurs des classes populaires, moyennes, et intellectuelles. Cette hégémonie populaire se propose, dans un premier temps, de contrer l'hégémonie des classes dominantes sur tous les terrains pour préparer ainsi son remplacement. Ce moment de dispute entre deux hégémonies commence réellement avant même la construction des organisations politiques du peuple et peut perdurer, comme c'est le cas dans la révolution bolivarienne, bien après que les forces populaires aient pris le contrôle de l'État.

Le troisième axe est celui de la conquête des commandes de l'appareil d'État, une conquête dont la consolidation, toujours relative, ouvre sur une nouvelle période historique. Il s'agit de la période et de la société de transition, qui doivent mener, au terme d'un long processus, à la société communautaire sans exploitation ni domination.

Nous allons consacrer à ces différents axes de la stratégie populaire les trois chapitres qui composent cette partie. Ce faisant, on abandonne le terrain purement social, qu'est le terrain privilégié d'intervention et d'organisation des forces populaires, pour rentrer dans celui de la lutte politique. Sur ce terrain, l'action des forces populaires, en rapport étroit avec les politiques préfiguratives de construction de nouvelles sociabilités, sera décisive pour le sort du processus de transformation sociale.

Il faut néanmoins, au préalable, s'expliquer *ad minima* avec les multiples significations du mot politique, souvent discrédité dans la pensée postmoderne. En effet, en l'absence de certaines précisions à son égard, il peut être difficile de comprendre des positions comme celle du mouvement zapatiste qui nient apparemment la nécessité d'une intervention politique.

Selon Mézáros, Marx n'a jamais cessé de signaler le caractère essentiellement négatif de la politique. Il considérait qu'elle était adaptée à l'accomplissement des fonctions destructives de la transformation sociale, par exemple l'abolition de l'esclavage salariale, l'expropriation des capitalistes, ou la dissolution du parlement bourgeois. Par contre, elle ne

pouvait pas remplir la fonction positive de restructuration du métabolisme social. La politique étatique était foncièrement incapable de modeler à elle seule une nouvelle société, tout au plus elle pouvait contribuer à son avènement. Selon l'interprétation que Mészáros fait de Marx, la société émancipée pourrait parfaitement se passer de la politique.

(...) on pourrait mesurer le degré d'atteinte de cet objectif [l'émancipation] par la façon dont, en dernière instance, les individus sociaux sont capables de fonctionner en rapport direct, sans l'intermédiaire mystificateur et restrictif de la politique. La politique est donc d'une utilité très limitée même après la conquête du pouvoir. (...). Si le socialisme demande la plus importante transformation positive de l'histoire, la modalité négative de la politique (classe contre classe, etc.) fait qu'elle est complètement inadaptée pour cette tâche³²².

Malgré ces réserves, Mészáros reconnaît que le socialisme ne peut pas être construit sans révolution. Il a besoin de cet acte politique de destruction et de dissolution. Par contre, quand l'activité d'organisation socialiste devient la tâche principale, quand son objet spécifique de construction de la société émancipée passe au premier plan, le socialisme abandonne son caractère politique. L'interprétation de Mészáros de la position marxiste nous semble sur ce point trop radicale. Il est difficile d'admettre que la construction de la société émancipée ne soit pas aussi une construction politique.

D'ailleurs, cette idée n'est pas partagée par le pouvoir populaire. Pour lui, il faut faire une distinction fondamentale entre *le politique* et *la politique*, une distinction systématiquement mise en avant par les révolutionnaires boliviens et plus ou moins partagée par tous les courants du pouvoir populaire. Pour cette position, *le politique* renvoie à la constitution, c'est-à-dire à la structure et au fonctionnement théorique et pratique de toute la société. Le politique est, par conséquent, ce qui a trait au général, au collectif et au pouvoir et, dans ce sens, il existe dans tous les domaines d'une société, sociaux, économiques, culturels, etc. Par contre, *la politique* ou l'art politique se réfère à la pratique du pouvoir d'État c'est-à-dire la représentation, les luttes de pouvoir entre les différents partis politiques et la gestion de ce pouvoir centralisé, c'est-à-dire au pouvoir institutionnel.

³²² Mészáros, *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. Page 768.

Pour le pouvoir populaire, le politique est une composante fondamentale de toute société humaine, c'est ce qui permet à une société de tenir ensemble et, dans ce sens, il a toujours existé et existera. Les sociétés humaines n'ont pas une existence naturelle. Elles se produisent et s'autoreproduisent par le politique. Mais, pour comprendre le rapport entre les deux, c'est-à-dire entre *le politique* et *la politique*, il faut approfondir la nature même du politique, comme le fait Chantal Mouffe dans son livre « En torno a lo político »³²³. Pour elle, le politique n'est pas un espace de liberté et de délibération publiques, tel que le présentent les interprétations libérales et contractuelles. Il est impossible d'expliquer *la politique* si l'on part de cette caractérisation. Le politique doit être, au contraire, conçu comme un espace de pouvoir, de conflit et d'antagonisme. À son tour, « *la politique*, est l'ensemble de pratiques et d'institutions à travers lesquelles on crée un ordre déterminé et on organise la coexistence humaine, dans le contexte de la conflictualité générée par le politique »³²⁴.

Le pouvoir populaire partage cette distinction, mais il lui ajoute quelques précisions. Pour le pouvoir populaire, le politique n'est pas seulement un espace d'antagonisme, mais aussi l'espace dans lequel les êtres humains établissent des normes qui règlent leur vie commune, sans que cette position ne suppose aucune adhésion aux thèses libérales. Le politique se réfère ici autant à l'organisation du peuple et à son pouvoir qu'à la perspective d'une société émancipée. Dans l'ensemble de la société par contre, le politique demeure un espace de confrontation active dans lequel on décide les aspects structurels de la vie collective, celui des activités économiques orientées vers la reproduction matérielle de la vie et vers la satisfaction de besoins ou celui des activités culturelles liées à la lutte idéologique. La conséquence logique de la conception antagoniste du politique dans la société est que les décisions politiques ne seront pas le résultat exclusif de l'action des classes dominantes, mais également l'expression des initiatives et des résistances des classes subordonnées.

Pour le pouvoir populaire, il faut, par conséquent, renoncer à l'idée d'une condition presque « métaphysique » de l'État et à lui attribuer une position centrale dans la société. Cette idée est à la base d'une conception étroite de la politique, qui tient compte seulement de la politique étatique.

³²³ Chantal Mouffe, *En torno a lo político*. (Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2007).

³²⁴ Ibid. Page 16.

Mais cette position ne doit pas, néanmoins, mener à l'antipolitique, à l'éloignement radical de la politique tel que le propose, par exemple, John Holloway. Pour Holloway l'antipolitique est en opposition complète, non seulement avec la politique étatique, mais avec toute politique. Logiquement, cette option est pour le pouvoir populaire inacceptable, dans la mesure où il considère que le politique est toujours une dimension nécessaire de la vie sociale. L'alternative n'est pas de réfléchir en dehors de la politique, mais en termes d'une autre politique. La lutte contre le capital est une lutte contre d'autres politiques, celles proposées par les classes dominantes. Elle doit être menée avec des moyens politiques, des moyens qu'on construit et qu'on définit pour et dans la lutte politique même.

D'ailleurs, même si la politique ne se réduit pas aux élections et à l'occupation de postes représentatifs (*la politique*, dans le sens de Chantal Mouffe) on ne peut néanmoins ignorer ni mépriser ce genre d'espaces qui peuvent, sous certaines conditions, être utilisés par les classes subalternes pour leurs propres fins. En somme, la lutte contre le capital, qui comprend la lutte pour construire de nouvelles règles d'organisation de la vie sociale dans son ensemble et pour définir différemment les normes qui ordonnent la vie commune, est une tâche de toutes les forces populaires, une tâche politique. Tel est, par exemple, la position des auteurs comme Rhina Roux, qui revendique ouvertement, pour la politique, un rôle fondamental dans l'organisation sociale :

La politique est un concept qui déborde l'étatique. La politique se réfère à cette qualité, spécifiquement humaine, qui ne présente aucun autre être vivant sur la terre : l'attribut de la liberté, l'action humaine orientée vers la construction de normes régulatrices du vivre ensemble. Contrairement aux activités orientées vers la reproduction matérielle de la vie et la satisfaction des besoins (de production, d'échange), la politique est le lieu de confrontation dans lequel *nous décidons* (pas les autres) notre vie collective³²⁵.

Par contre, selon le pouvoir populaire, la politique populaire doit abandonner définitivement toute conception « spectaculaire » de la praxis émancipatrice. Elle doit aller à contresens de cette tendance de la sphère politique qui privilégie toujours la dimension spasmodique et les formes de confrontation ouverte de la lutte des classes. La politique populaire ne doit pas oublier que ces moments de lutte ouverte sont, en général,

³²⁵ Rhina Roux, « Dominación, insubordinación y política » (Revista Herramienta, November 2002), <http://www.herramienta.com.ar/debate-sobre-cambiar-el-mundo/dominacion-insubordinacion-y-politica>.

exceptionnels. Son intérêt doit par conséquent se concentrer sur l'infrapolitique quotidienne, ce discours caché des classes subordonnées, qui vise souvent à affaiblir les normes culturelles autorisées et contribue ainsi à la construction du pouvoir populaire. Or, cette dimension invisible de la politique, qui conçoit la révolution comme le résultat d'un processus auto créatif, même si elle est reconnue par la sociologie, a été en général négligée par la théorie politique. Pourtant, les insurrections et toutes les formes d'antagonisme explicite seraient incompréhensibles si l'on ne tenait pas compte de l'environnement de socialisation dans lequel la dissidence s'est alimentée et a pris du sens, avant de devenir un mouvement explicite.

Cette conception non spectaculaire de la politique sépare aussi le pouvoir populaire du mouvement altermondialiste (dont il partage souvent les objectifs) qui, sauf exception, privilégie, dans sa pratique, les moments spasmodiques de l'action politique. Le pouvoir populaire, par contre, quand il tente d'engendrer, dans la vie quotidienne, une nouvelle sociabilité non capitaliste, en dehors de toute logique spectaculaire, élargit la sphère du politique et l'enracine de plus en plus dans la société civile et de moins en moins dans une politique étatique qui privilégie toujours la discontinuité de l'action.

Le pouvoir populaire revalorise ainsi, systématiquement, les formes parfois subtiles qui adopte la politique autonome du peuple, une politique qui existe autant dans l'expérience collective quotidienne que dans ses frustrations, ses victoires, ses espoirs ou encore dans la mémoire de ses luttes. Seule une politique autonome de ce nouveau genre peut arriver à dépasser la politique aliénée du système, une politique dans laquelle les êtres humains sont expropriés par le capital, non seulement du produit de leur travail, mais aussi du droit à s'organiser, à contrôler et à décider librement de la façon dont ils organisent leur vie sociale. Cette façon de voir la politique est cohérente avec son objectif ultime qu'Aldo Casas définit comme étant : « de construire ce que Marx appelait une communauté réelle et véritable, une association politique fondée sur la liberté et la pleine réalisation de l'individualité concrète, dans la reconnaissance réciproque en tant que personnes »³²⁶.

³²⁶ Aldo Casas, "Hacia la construcción de nuevas herramientas políticas de la izquierda," *Herramienta Web*, no. 12 (Décembre 2012), <http://www.herramienta.com.ar/herramienta-web-12/hacia-la-construccion-de-nuevas-herramientas-politicas-de-la-izquierda>.

Pour le pouvoir populaire, cette affirmation d'une politique de la quotidienneté ne signifie pas, néanmoins, qu'on puisse éluder complètement l'État et son rôle. L'État, comme machine antagoniste du pouvoir populaire est, certainement, une instance qui tend à limiter la puissance expansive de la construction autonome du pouvoir populaire, mais c'est aussi le lieu de disputes et de cristallisations de la lutte de classe. Certes, le pouvoir populaire considère que l'exercice du pouvoir de l'État par les classes subalternes n'est qu'un moment instrumental dans le projet de création d'un nouveau bloc hégémonique. On ne construit pas l'hégémonie populaire à partir de l'État, mais, en même temps, on ne peut la penser sans lui. Si l'on veut que la conscience gouvernementale du peuple soit développée au-delà du gouvernement d'unités minimales comme ses propres organisations, l'expérience du pouvoir de l'État est nécessaire même si elle ne constitue pas un moment décisif. Elle est une première étape d'un long processus qui doit mener, à terme, à l'abolition de la forme État.

Cette politique populaire devra aussi clarifier définitivement, même sommairement, ses rapports avec la violence. La guerre rend en réalité toute politique impossible, dans le sens de politique étatique. La centralité de la guerre dans une pensée de gauche est, en général, une manifestation d'endormissement intellectuel et d'absence d'imagination. Si l'on considère toute action de transformation sociale sous l'angle d'un pur rapport de forces il n'y a pas de place pour la politique, on peut seulement faire la guerre et toute tentative de transaction ou de rapprochement sera dénoncée comme une cooptation ou une trahison. La logique ami/ennemi de la guerre, qui n'est pas celle plus nuancée de la lutte de classes, organise inévitablement de façon manichéenne la réalité. Le résultat de cette logique est que, dans une société divisée en deux, on ne peut pas être au milieu ni être à deux endroits en même temps. L'absence d'une telle souplesse, d'un tel « jeu » nécessaire, rend l'action proprement politique impossible. La primauté de la logique de guerre est un signe de dépolitisation de la politique. Si l'on rentre complètement dans cette logique (ce qui ne signifie pas que l'on doive l'exclure dans certaines situations) la stratégie du pouvoir populaire, qui est une stratégie politique, ne peut pas se concevoir. L'antagonisme, qui est

inévitable, doit donc exclure tout recours à la violence et devenir, dans la mesure du possible, ce que Chantal Mouffe appelle un simple « agonisme »³²⁷.

³²⁷ Mouffe, *En torno a lo político*.

Chapitre 8

Les questions stratégiques de la politique populaire

La complexité de la transformation

L'histoire a montré, nous l'avons maintes fois répété, qu'une politique révolutionnaire, capable aujourd'hui de confronter l'accumulation illimitée du capital et finalement de la désactiver comme le principal moteur de l'histoire humaine, demande, forcément, une compréhension sophistiquée de la façon dont le changement social se produit. Pour cette compréhension, l'analyse que Marx faisait sur la façon dont le capitalisme a surgi à partir du féodalisme peut être utile. En effet, selon lui, l'apparition du capitalisme résulte du déploiement graduel des nouvelles relations sociales et économiques capitalistes au sein de la société féodale.

À partir de cette analyse, il convient de se demander pourquoi l'idée du déploiement dialectique des relations sociales nouvelles serait-elle contradictoire quand ce déploiement se produit au sein du corps social du capitalisme. Rien n'empêche en principe le même phénomène de se reproduire, si l'on considère le capitalisme comme un ensemble d'activités pratiques et on conçoit l'apparition d'une nouvelle économie comme le résultat de changements plus ou moins progressifs touchant des terrains sociaux multiples. Par contre, il est certain que ces changements, compte tenu de la complexité, l'extension et la pénétration du système, ne peuvent pas toucher seulement les aspects économiques. Au contraire ils doivent concerner des multiples questions : les formes technologiques organisationnelles de la production, de l'échange et de la consommation, la relation avec la nature, les relations sociales entre les personnes, les conceptions mentales du monde qui incluent les connaissances, les savoirs culturels et les croyances, le processus spécifique de travail et de production des biens, la géographie, les services, les affects ; le cadre

institutionnel, légal et gouvernemental et, bien sûr, les conduites qui, dans la vie quotidienne, assurent la reproduction sociale.

Mais aussi, comme l'affirme David Harvey, ces différents changements ne doivent pas rester isolés.

Chacun de ces moments possède une dynamique interne et est intrinsèquement marqué par des tensions et des contradictions, mais ils sont tous co-dépendants entre eux de façon inter connectée. La transition vers le socialisme va impliquer un mouvement d'appui mutuel de ces différents moments³²⁸.

Il s'ensuit que la lutte politique anticapitaliste peut ainsi commencer dans n'importe lequel de ces moments, dans le processus de travail, autour des conceptions mentales, dans la relation avec la nature, dans les relations sociales, dans le dessin des technologies et des formes d'organisation révolutionnaires, dans la vie quotidienne, à travers la tentative de réforme des structures institutionnelles et administratives, et aussi par la conquête du pouvoir d'État.

Par contre, la progression du processus exige au moins quelques objectifs communs, quelques normes générales qui puissent servir de guide. Ces objectifs, on les a évoqués, sont : le respect de la nature, l'égalitarisme radical dans les rapports sociaux, des institutions basées sur l'intérêt et la propriété commune, de procédés administratifs démocratiques, des processus de travail organisés par les actions directes des producteurs, la vie quotidienne comme libre exploration de nouveau type de rapports sociaux et de façons de vivre ensemble, des conceptions mentales orientées vers l'auto réalisation au service des autres, et des innovations technologiques et organisationnelles orientées vers la recherche du bien commun, au lieu du pouvoir militaire, la surveillance ou l'égoïsme corporatif. Leur atteinte est la raison de l'existence nécessaire, à toutes les époques, de façon plus ou moins explicite, d'une stratégie politique des forces révolutionnaires.

Les racines historiques et théoriques de la stratégie populaire

Malgré les aspects originaux de son idée de la transformation sociale, le pouvoir populaire ne prétend pas, au niveau politique, développer une stratégie complètement

³²⁸ David Harvey, "Organizarse para la transición anticapitalista," *Crítica y Emancipación*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, no. Año II N° 4 (2010) : 167–93. Page 183.

nouvelle, en rupture totale avec les traditions politiques classiques des mouvements révolutionnaires. Même si une certaine partie de création est nécessaire, il ne s'agit pas d'une construction ex novo. Ainsi, la stratégie du pouvoir populaire va souvent être constituée d'un amalgame entre d'anciennes méthodes de lutte qui changent de signification et des innovations qui suppriment les aspects ankylosés des expériences passées. Il s'agit en somme d'une sorte de fusion entre d'anciennes pratiques populaires, débordées et complétées par de nouvelles pratiques créatives. L'exemple emblématique de ce mélange de tradition et de nouveauté est la vieille tactique ouvrière du piquet de grève, reprise et transformée par les mouvements « piqueteros » en instrument principal de leur lutte, mais sans aucun rapport avec l'usine dans laquelle elle est née.

Pour comprendre l'originalité de la stratégie politique du pouvoir populaire, il faut donc revenir sur les vieilles expériences de lutte populaire. Ces expériences, en particulier celle du mouvement ouvrier, montrent que les classes subordonnées, dans des contextes insurrectionnels, ont souvent généré des instances de pouvoir visant leur émancipation. Ces instances comprenaient, en même temps, des institutions politiques nouvelles et des formes complètement inédites de relations sociales et de culture. Mais l'expérience ouvrière montre aussi que les nouvelles formes de culture et d'organisation populaires ont été en général neutralisées par la recomposition de la domination bourgeoise et parfois elles ont été même récupérées, pour leurs propres fins, par les classes dominantes.

On peut constater aussi que les partis révolutionnaires engagés dans la construction d'un ordre nouveau se sont servis de ces nouvelles formes organisationnelles pour s'emparer du pouvoir et pour construire un nouveau modèle autoritaire, hétéronome et bureaucratique, les abandonnant par la suite. La Commune de Paris, les soviets russes et les conseils ouvriers italiens ou autrichiens sont quelques exemples historiques et paradigmatiques de ce type d'organisations nouvelles et de leur destinée. Mais ils sont loin d'être les seuls. Pratiquement, partout où se sont développées des insurrections populaires, de nouvelles institutions et stratégies de lutte sont apparues. Le pouvoir populaire, ne fait pas exception à la règle.

Concrètement, en se référant aux stratégies historiques des forces populaires, la première manifestation de ce qu'on peut considérer comme un embryon de celle du pouvoir

populaire est la stratégie bien connue du double pouvoir, évoquée par Engels dans son « Anti-Dühring » et développée par les bolcheviques lors de la révolution russe de 1917. Elle, ne fut vraiment théorisée que beaucoup plus tard, dans le livre de Trotski sur l'histoire de la révolution russe, qui consacre un chapitre entier au double pouvoir. Il dit à ce moment :

Le mécanisme politique de la révolution consiste dans le passage du pouvoir d'une classe à une autre. (...) La préparation historique d'une insurrection conduit, en période prérévolutionnaire, à ceci que la classe destinée à réaliser le nouveau système social, sans être encore devenue maîtresse du pays, concentre effectivement dans ses mains une part importante du pouvoir de l'État, tandis que l'appareil officiel reste encore dans les mains des anciens possesseurs. C'est là le point de départ de la dualité de pouvoirs dans toute révolution³²⁹.

Pour Trotski, tout soulèvement des classes subordonnées a tendance à s'exprimer par la construction des institutions autonomes, indépendantes de l'État contrôlé par les classes dominantes. Dans la révolution russe, les soviets des ouvriers, des paysans et des soldats sont les représentants de cet embryon de double pouvoir. La période révolutionnaire se caractérise ainsi, selon Trotski, par un équilibre instable entre ces deux pouvoirs, un équilibre qui ne peut pas se perpétuer. De cette analyse, le pouvoir populaire retient l'idée centrale du double pouvoir. Il faut avoir une partie du pouvoir avant même la prise du pouvoir de l'État et ce pouvoir doit se consolider et s'exercer à travers les institutions autonomes des classes populaires.

À la suite de la révolution russe, dans les années 20, une vague révolutionnaire parcourt le monde. En Italie, elle s'exprime par le mouvement des conseils ouvriers particulièrement à Turin, dont la défaite ouvre la réflexion de Gramsci sur les conditions particulières de la révolution en Occident. Pour Gramsci, l'échec de la révolution en Occident tient au fait que la préservation de l'ordre bourgeois ne dépend pas seulement du pouvoir de l'État, mais s'appuie aussi sur de nombreuses institutions de la société civile, qui contribuent à générer le consensus sur le maintien du système. Cette analyse amène Gramsci à reconstruire profondément le concept d'hégémonie, d'origine léniniste, qui devient l'axe de sa pensée stratégique. Il définit l'hégémonie comme une combinaison de

³²⁹ Léon Trotsky, *Histoire de la révolution russe*, trad. Maurice Parijanine, Politique. 11-12 (Paris: Éd. du Seuil, 1967). Chapitre 11. La dualité des pouvoirs.

domination et de consensus dont l'élément essentiel est la capacité d'un groupe ou d'une classe à inculquer à l'ensemble de la société la conviction selon laquelle ses propres intérêts de classe correspondent à ceux de l'ensemble de la société.

En partant de cette analyse, il est évident que les classes subordonnées ne pourront pas s'émanciper sans ajouter à la force nécessaire pour faire face au pouvoir de l'État une culture et une idéologie contre hégémonique, c'est-à-dire une culture propre avec des symboles, des institutions, des pratiques et des organisations allant à l'encontre du système. L'affirmation de cette culture propre apparaît ainsi comme préalable à toute tentative de prise du pouvoir. La proposition de Gramsci est, par conséquent, une stratégie en deux temps qui, partant de la complexité des instruments de la domination, veut générer un nouveau consensus social et occuper des positions dans la société civile comme démarche préalable pour pouvoir, le moment venu, s'emparer du contrôle de l'État existant et détruire à terme son appareil. Il s'agit encore d'une idée centrale dans la stratégie du pouvoir populaire.

La deuxième grande vague révolutionnaire du XXe siècle se produit essentiellement en Orient, après la Deuxième Guerre mondiale, d'abord en Chine, ensuite dans le Sud-Est asiatique. Elle ajoute, à l'idée de double pouvoir, deux nouveaux éléments, la guerre populaire prolongée et la construction des zones libérées. Cette dernière construction est un complément essentiel de l'action de l'armée populaire et de la stratégie de guerre populaire prolongée. La guerre ne peut être gagnée si les forces populaires ne sont pas capables d'attirer de leur côté la majorité du peuple, ce qui suppose un processus prolongé dans le temps et l'espace. Ainsi, pour consolider et assurer la permanence des zones libérées, on doit commencer à développer, dans ces zones, son propre pouvoir autonome, ses propres institutions et ses propres formes d'organisation sociale. La stratégie du double pouvoir apparaît ainsi, pour la première fois, comme ce sera le cas pour le pouvoir populaire, clairement associée à des politiques territoriales.

On peut aussi trouver des expériences de double pouvoir, dans les luttes anti-impérialistes développées par les mouvements de libération nationale, comme celui de l'Algérie. Le FLN algérien, des années 50, a développé un travail politique important dans le quartier le plus marginal d'Alger, la Kasbah. Dans ce quartier, qu'il contrôle en s'appuyant

sur les secteurs les plus marginaux de la société, il impose ses propres lois, ses propres logiques d'identité et une logique étatique différente, dans le cadre d'une expérience qui, même si elle a échoué, rompt avec les stratégies d'insurrection paysanne. Il s'agit aussi d'une expérience qui a beaucoup intéressé le pouvoir populaire, en particulier les organisations « piqueteras ».

Paradoxalement, la révolution cubaine, qui revêt une énorme importance en Amérique latine, n'a pas beaucoup apporté à la stratégie du pouvoir populaire. La conception de la guérilla et de la lutte armée comme génératrice de conscience populaire, fortement vulgarisée par Régis Debray, fait apparaître les classes populaires plutôt comme l'objet d'une conscientisation extérieure que comme un sujet qui construit, de façon autonome, ses propres pratiques et théories.

Par contre, certaines expériences particulières des mouvements de lutte armée en Argentine, dans les années 70, essayent de perfectionner l'idée de double pouvoir. Le « Partido Revolucionario de los Trabajadores — Ejército Revolucionario del Pueblo » (PRT-ERP) propose par exemple, pour la protection des embryons de double pouvoir, de les dissimuler sous des apparences purement revendicatives et de les protéger (pas de les promouvoir), par une organisation armée. À son tour, une autre organisation de l'époque, les FAP, Forces Armées Péronistes, se proposait de créer une organisation autonome des travailleurs, qui ne serait pas une avant-garde de la classe, mais un instrument au service des constructions populaires. Pour cette organisation armée, ce sont les organisations populaires de base qui doivent décider de l'opportunité des actions armées. L'organisation armée ne dirige pas, elle ne fait qu'apporter son expérience de lutte, la diffuser et assurer sa conservation au sein du mouvement populaire. Une expérience similaire est développée, au même moment, sous le gouvernement Allende, au Chili ou, le MIR, (Movimiento de Izquierda Revolucionaria) commence à parler ouvertement de pouvoir populaire, un pouvoir qu'il conçoit comme l'institutionnalisation autonome et armée du mouvement ouvrier et paysan.

Malgré leurs différences, on constate, dans plusieurs de ces matrices stratégiques, comme conséquence de l'héritage et la réussite léniniste, la persistance de l'idée de prise du pouvoir comme objectif politique central, un pouvoir qui se trouve à un endroit précis, l'État.

Si on prend l'État, on prend le pouvoir. Or, il s'est avéré, une fois qu'on s'est emparé du pouvoir d'État par la force, que toute idée de légitimité, outre celle qui donne la force du nombre, est définitivement ébranlée. Il faudra, par la suite, pour le garder, établir une dictature, même s'il s'agit de celle de la majorité sur la minorité dépossédée du pouvoir. La contradiction devient ainsi grandissante entre l'objectif d'émancipation et l'utilisation de méthodes dictatoriales pour soumettre les groupes antagonistes. Cette contradiction est sans doute la plus importante que le pouvoir populaire se propose de résoudre.

Mais, toutes les stratégies de double pouvoir ne se correspondent pas avec celle du pouvoir populaire. Quand on examine concrètement les courants théoriques qui proposent des politiques de transformation sociale, en Amérique latine, on s'aperçoit que certains d'entre eux, parfois importants, ont néanmoins peu de rapports avec une véritable idée de construction de pouvoir populaire. Ainsi, Mazzeo propose, pour clarifier la spécificité du pouvoir populaire, de le distinguer de trois autres grandes conceptions, ou stratégies politiques de double pouvoir. À la stratégie orthodoxe de prise du pouvoir d'État comme objectif, il en ajoute d'autres qui, sans parler spécifiquement de double pouvoir, proposent des concepts proches comme anti-pouvoir ou contre-pouvoir.

La conception orthodoxe, et peut-être la plus répandue du double pouvoir, est celle qui considère les institutions populaires comme un moyen pour la prise du pouvoir de l'État. C'est la conception instrumentale classique, héritière de la rationalité des Lumières, appuyée sur une vision objectiviste des processus sociaux, pour laquelle la politique révolutionnaire est un savoir spécifique dont le dépositaire est le parti ou le groupe réunissant l'intelligentsia révolutionnaire. Elle s'appuie, au fond, sur l'idée de représentation de la classe, déguisée parfois sous la forme d'une identification entre le parti et les masses qui nie le protagonisme autonome du peuple. La tyrannie de l'objectif subordonne à son atteinte les instances de pouvoir et la praxis des classes subalternes. Il s'ensuit dans cette stratégie une tension permanente entre le parti révolutionnaire et les instances du pouvoir populaire (le front des masses), entre la verticalité des premiers et la démocratie directe des deuxièmes, une tension toujours résolue, historiquement, au profit de la verticalité.

Ce dernier résultat finit, paradoxalement, par accréditer l'idée que les instances du pouvoir populaire sont transitoires et perdurent seulement jusqu'à la prise du pouvoir de

l'État. Le caractère instrumental est encore plus accentué quand c'est le propre parti qui promeut la socialisation des masses par le haut, ce qui a été la politique constante des partis communistes de la IIIe. Internationale. Le fétichisme du parti finit par considérer que les soviets, ou les conseils, ou toute forme d'organisation populaire ne sont pas des facteurs autonomes de la révolution, mais simplement des moyens utiles pour préparer l'insurrection et lutter pour le pouvoir. Et surtout, en aucun cas, ils sont considérés, sérieusement, comme la base possible d'une nouvelle société.

Au fond, l'erreur de cette conception est de penser la domination capitaliste comme de la pure coercition et la conscience des masses comme un état d'esprit rapidement modifiable si cette coercition disparaît. L'organisation est donc conçue comme un ensemble d'actions concertées en vue de la prise de pouvoir, et le niveau de pouvoir accumulé se mesure par le niveau de conscience de cet objectif dont le plus haut se trouve, bien entendu, dans le parti. Le parti est ainsi légitimé pour concevoir les objectifs ultimes de façon scientifique. C'est lui qui les incarne, à un point tel que, finalement, organisation et objectifs finissent par se confondre. Certes, le parti se présente toujours comme un instrument, mais il est un instrument particulier, condition permanente et préalable du mouvement réel et de l'accumulation des expériences de lutte. Il est par conséquent indépassable.

Mais, les organisations spontanées des masses ne sont pas seulement instrumentalisées par les partis révolutionnaires. Elles peuvent l'être aussi, comme on peut le constater aujourd'hui en Amérique latine, par des gouvernements « progressistes », élus souvent grâce à leurs mobilisations politiques. Pour ces gouvernements, les mouvements populaires sont considérés comme le complément d'une gestion étatique. Ils peuvent se voir octroyer des pouvoirs administratifs étendus, mais sans aucune possibilité d'exercer un rôle politique. Tel fut, par exemple, l'expérience de l'Unité Populaire au Chili, ou celle actuelle du Parti des Travailleurs brésilien au niveau des administrations locales.

En réaction contre cette instrumentalisation du mouvement populaire, certains courants de pensée peu connus en Europe, mais avec une influence importante en Amérique latine, soutiennent la nécessité de développer des concepts alternatifs de rapport au pouvoir, inspirés de l'idée de fuite ou de dissolution du pouvoir (l'anti-pouvoir d'Holloway) ou celle de

contre-pouvoir (Toni Negri). Les positions de l'un et de l'autre ont provoqué de vastes controverses dans la gauche latino-américaine.

Holloway, dont nous avons développé les idées au sujet du pouvoir, soutient que le seul véritable contre-pouvoir est la pure négation du pouvoir comme pouvoir sur, comme domination. Devenir un nouveau pouvoir sur n'a, pour le mouvement populaire, aucun intérêt, le peuple ne peut pas se proposer de reproduire la domination. La position de Holloway, dit Mazzeo, s'appuie sur la catégorie de la négativité, mais sur une négativité :

(...) qui ne souhaite pas échapper à son vide, un non sans latence. Il ne s'agit pas d'un « non-avoir », ou d'un non qui peut être le point de départ vers quelque chose d'indéterminé, un « pas encore ». Holloway reste dans le moment « sceptique », il ne complète pas la tâche née avec l'angoisse. Manque la négation de la négation (...) Bloch affirmait que le « non » pouvait être le manque de quelque chose, mais aussi la fuite de ce manque. Ainsi, la fuite du manque peut se traduire, autant comme l'impulsion vers ce qui manque, que comme simple fuite³³⁰.

Pour Mazzeo, il est certain que Holloway reste dans cette deuxième position de simple fuite, même si par la suite, répondant aux critiques qui demandent une vision positive, il a avancé l'idée d'une construction du pouvoir faire dans les interstices du système, une idée qu'est, par conséquent, plus proche de celle du pouvoir populaire.

Pour sa part, le concept de contre-pouvoir de Negri, a été l'objet de diverses interprétations en Amérique latine et a connu une certaine réussite lors des événements de 2001 en Argentine à travers les positions du « *Collectivo Nuevo Proyecto Historico (NPH)* » et sa publication « *Masa y poder* »³³¹.

L'idée de contre-pouvoir de Negri rejoint, par certains côtés, l'analyse du pouvoir, développée par Foucault. Pour Foucault, il existe une différence fondamentale, au niveau de leur équilibre, entre l'idée de système de pouvoir et celle de dispositif de pouvoir qu'il préconise. Le dispositif de pouvoir, en tant que type spécifique de gestion et de distribution des flux de pouvoir, ne possède pas une véritable stabilité, mais seulement une instabilité régulée. La stabilisation n'est pas, pour lui, un état, mais un défi permanent auquel il est

³³⁰ Mazzeo, *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*. Page 93.

³³¹ *Collectivo Nuevo Proyecto Historico (NPH)*, « *Masa y Poder*, » 2001, <http://www.colectivonph.com.ar/masaypoder/masaypoder1.htm>.

confronté en vertu de sa nature même de dispositif. Son unité n'est pas une unité close, non seulement parce qu'il ne comporte pas de principe de fermeture, mais aussi parce que sa cohérence n'est pas interne. Son équilibre dépend toujours de la confrontation des forces et de sa capacité de modifier le type de structure qu'il met en œuvre, pour intégrer les nouveaux phénomènes de soumission ou de résistance qui apparaissent. L'équilibre du dispositif est donc un équilibre métastable, car l'unité du dispositif ne peut être conçue que dynamiquement, comme une unité qui advient, et au sein de laquelle la multiplicité des pratiques subjectives n'est ni dissoute ni définitivement neutralisée.

En concevant le pouvoir comme un dispositif, on est en mesure d'identifier, ponctuellement, les foyers de résistance et, à partir de cette approche locale, tenter de comprendre leurs corrélations stratégiques possibles. De cette analyse naît le décalage, parfois infime, par où peut passer la véritable contestation et la possibilité d'un retournement du pouvoir, préparé et élaboré dans l'expérience plurielle et différenciée des masses.

Il s'agit, comme l'affirme Karsenti, de :

(...) déjouer la métastabilité du dispositif en s'appuyant précisément sur ses caractéristiques fondamentales ; d'articuler différentes pratiques de manière, non seulement à conserver les puissances de contestations qui s'expriment avec vigueur et efficacité au niveau local, mais surtout de manière à les intensifier en établissant, à partir d'un foyer de résistance identifié avec précision, certaines résonances avec d'autres luttes. Les stratégies de lutte acquièrent de ce point de vue leur propre cohérence : tisser des liens originaux entre une multiplicité dispersée de points, c'est-à-dire, en définitive, organiser tactiquement des réseaux d'instabilités qui puisent leur force globale dans le fait qu'ils n'abolissent pas les singularités qui les composent, mais procèdent littéralement à partir d'elles³³².

Dans ce processus, pour Negri, le contre-pouvoir connaît trois étapes différentes, la résistance, l'insurrection contre le pouvoir et la puissance constituante d'un nouveau pouvoir. De ces trois processus, le pouvoir constituant est, pour lui, la forme principale. Il est :

³³² Bruno Karsenti, « Pouvoir, assujettissement, subjectivation, » *Futur antérieur*, no. 10 (Février 1992), <http://multitudes.samizdat.net/Pouvoir-assujettissement>.

(...) la puissance de donner forme à l'innovation produite par la résistance et l'insurrection, c'est-à-dire une forme historique adéquate, nouvelle, téléologiquement efficace³³³.

On peut partager cette affirmation, même si on se pose la question de savoir pourquoi, si le pouvoir constituant est autoconstitution des masses, son rôle est seulement de donner « forme » à l'innovation créée par la résistance et l'insurrection.

Certaines ambiguïtés de Negri posent, par contre, des problèmes. C'est le cas quand il affirme que :

(...) il est nécessaire que l'activité du contre-pouvoir ne se propose pas comme objectif la substitution du pouvoir existant. Elle doit proposer, au contraire, des formes et des expressions différentes de la liberté des masses. Si nous voulons définir le contre-pouvoir à l'intérieur et contre les formes actuelles, postmodernes, de pouvoir, nous devons insister continuellement et avec force sur le fait qu'au moyen du contre-pouvoir nous ne voulons pas conquérir le vieux pouvoir, mais développer une nouvelle puissance de vie, d'organisation et de production. Le contre-pouvoir ne connaît ni *telos* ni *aufhebung* : il ne répète pas le développement d'essences préconçues, il vit tout simplement et produit la vie³³⁴.

Ces affirmations permettent de penser que le contre-pouvoir de Negri est un pouvoir qui peut coexister pacifiquement et longuement avec le pouvoir dominant, au point que, comme le dit Mazzeo, le contre-pouvoir de Negri est : « égal du bien connu double pouvoir, mais étendu dans le temps, *ad eternum*, sans le moment de la prise du pouvoir. Il est un moyen sans fin, un nouvel agnosticisme »³³⁵.

Il existe ainsi, pour le pouvoir populaire, un point commun essentiel entre les positions d'Holloway et de Negri. Tous les deux essayent de théoriser le dépassement du capitalisme, mais sans l'abolir et sans imposer un nouveau système, c'est-à-dire sans conflit ni drame. Les deux entretiennent l'illusion qu'il est possible d'organiser différemment la vie sans développer des formes de commandement et de pouvoirs formellement similaires au pouvoir constitué. Si l'empire s'autodétruit par sa propre instabilité, si le pouvoir sur est

³³³ Antonio Negri, *Contrapoder, una introducción*, 1ère ed. (Buenos Aires: Ediciones de Mano en Mano, 2001). Page 48.

³³⁴ Ibid. Page 88.

³³⁵ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Page 95.

marginalisé, les subjectivités politiques révolutionnaires ne sont pas nécessaires, la politique n'a plus de sujet ou possède un non-sujet, la multitude ou la communauté idéale. À terme, sur ce chemin, on peut dire que c'est la théorie elle-même qui devient le sujet et le pouvoir.

Ces positions d'Holloway et de Negri, se rapprochent, évidemment, de certains courants anarchistes qui, en vue de la transition parient sur le développement d'un ensemble d'organisations « autonomes », plus ou moins fédérées, qui portent les embryons de la nouvelle société. Pour elles, la destruction du système sera le résultat de l'expansion de ces formes « pures », un processus d'encerclement et de substitution dans lequel les communautés construisent des rapports sociaux incompatibles avec le capital, aidé en cela par des actes de rébellion des individus, exceptionnels et isolés, qui gardent cet idéal de pureté. Or, ce genre de positions fait bon compte du problème de l'adaptation, de l'assimilation, de l'isolement social, de l'épuisement et du conditionnement que la logique du capital crée sans cesse à ces communautés et à ces individus. Dans la mesure où ces courants ne considèrent pas la lutte des classes comme une lutte entre systèmes d'hégémonie antagoniques, la politique reste pour eux absente.

Par rapport à ces différentes positions, le pouvoir populaire propose une autre alternative. Contrairement à la conception instrumentale des masses, pour le pouvoir populaire, les organisations de base ne sont pas l'objet de l'action politique, mais les bases mêmes du pouvoir. Les organisations populaires doivent agir au sein de l'organisation politique qu'elles ont conçue et développée, pour la convertir en instrument de consolidation de leur autonomie, de libération de leur puissance d'invention sociale et de renforcement de leur capacité antagoniste par rapport à l'ordre établi. Pour le pouvoir populaire, les masses ne sont pas les « bénéficiaires » d'une action extérieure à elles, mais directement les exécutants et les destinataires de ces actions.

Les masses ne doivent pas, non plus, être unifiées par homogénéisation de leurs différences, comme le proposent les conceptions instrumentales. Les organisations populaires, qui sont l'avant-garde sociale du processus révolutionnaire, doivent garder leur autonomie et, ensemble, définir le point œcuménique de leur articulation. Elles constituent des espaces autonomes au sein d'une structure complexe, dont la forme peut évoluer en permanence en fonction de leurs rapports avec d'autres espaces. C'est dans cette structure

complexe qu'on peut élaborer une ligne politique commune qui ne sera plus la ligne « correcte », mais seulement le point de vue commun, reflet de l'ensemble d'expériences réelles du mouvement populaire.

À la différence des théories anarchistes ou de celles du contre-pouvoir et de l'anti-pouvoir, le pouvoir populaire ne nie pas sa contradiction antagonique avec le système, contradiction qu'il considère qu'il faudra régler à un moment ou l'autre. Simplement il ne fait pas de cette contradiction la seule référence de son action. En attendant le dénouement d'une lutte contre hégémonique de longue haleine, il offre au sujet populaire et à ses mouvements la possibilité d'une participation active dans la création de ses conditions de vie et de ses rapports. Cette construction, élément essentiel de sa stratégie, est une condition nécessaire pour l'avènement d'une nouvelle société, une société qu'il préfigure, en traduisant dans l'histoire, dans sa pratique concrète, le projet d'émancipation, expression réelle de l'utopie absolue.

L'articulation du social et du politique

La stratégie du pouvoir populaire ainsi définie entraîne toute une série de changements dans les formes de l'action politique et des organisations nécessaires pour la mener à bien. Ainsi, en ce qui concerne les formes de l'action politique la méthode qui propose le pouvoir populaire passe, on l'a vu, par la transformation systématique des luttes revendicatives des organisations populaires en véritables luttes politiques.

Ce sont ces luttes revendicatives d'un nouveau type, qui poussent les revendications jusqu'à la rupture, qui vont donner à la politique un contenu beaucoup plus complexe et la sortir du champ politique de la lutte partisane pour le contrôle du pouvoir de l'État. Ces luttes revendicatives vont permettre à la politique de s'articuler avec tous les aspects publics, privés, stratégiques ou quotidiens de la vie sociale. Le rapprochement entre les luttes revendicatives et les luttes politiques tend ainsi à effacer les divisions, prétendument absolues, entre ces deux catégories, de même qu'entre les acteurs, sociaux ou politiques, qui en sont les protagonistes. Strictement, pour cette approche de la lutte, toutes les organisations sociales sont des acteurs politiques, capables de s'organiser de façon permanente, d'envisager des objectifs à long terme, de projeter leurs actions dans un processus continu des luttes et de développer, dans ce processus, leur conscience politique.

Un large spectre d'organisations, syndicales, paysannes, indigènes, de femmes, religieuses, organisation des quartiers, etc., doit, par conséquent, être considéré comme des organisations politiques ou en tout cas comme socio-politiques. C'est la position d'Isabelle Rauber pour qui :

Les activités de tout acteur social possèdent un contenu politique et vice versa. Les acteurs sont en réalité sociopolitiques ; les acteurs politiques ne peuvent plus être cantonnés aux partis, fronts ou coalitions politiques de gauche. La distinction conceptuelle entre acteurs sociaux et politiques ne se réfère pas, en réalité, à l'existence de deux types d'acteurs ; elle répond fondamentalement à une nécessité analytique pour l'étude du mouvement social et la conduite et projection des différents acteurs qui naissent, se développent, ou disparaissent dans son sein³³⁶.

À son tour, cette nouvelle forme de lutte exige un nouveau mode d'articulation du social et du politique, du revendicatif et du politique et la démocratisation radicale de la participation des protagonistes. Il faut dépasser la dichotomie, établie par le capitalisme, qui, pour asseoir sa domination et défendre la propriété privée a dressé des barrières, apparemment infranchissables, entre le social et le politique, entre le revendicatif et le politique ou entre le publique et le privé. Ce sont ces divisions qui empêchent d'appréhender la totalité sociale et d'avoir la conscience nécessaire pour agir sur elle. Elles justifient, en même temps, que cette conscience soit réservée à une élite, la seule apte à l'action et à la pensée politique. Les autres, le peuple, considérés comme incapables de dépasser les urgences de la survie ou l'horizon de leur quotidien économique, sont ainsi condamnés à être orientés par les élites.

Pour justifier la position subordonnée du social les élites intellectuelles et politiques du système, quelle que soit leur orientation, prétendent que la lutte revendicative s'attache exclusivement aux effets, aux phénomènes, tandis que la « vraie » politique cherche la cause, l'essence même de ces phénomènes. Le peuple ignorant est condamné à réagir exclusivement devant les conséquences sociales visibles de phénomènes profonds dont il ne peut comprendre ni modifier les racines. Cela explique pourquoi les actions qu'il développe

³³⁶ Isabel Rauber, "Poder desde abajo. Construir una amplia fuerza social de liberación.," *Revista Pasos*, Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), no. 122 (Novembre 2005): 1–14. Page 7.

et les organisations qu'il crée, conditionnées par le caractère et la temporalité variable des batailles qu'il doit livrer, n'ont pas un caractère stable.

Or, pour le pouvoir populaire, cette intermittence n'est pas une fatalité ni le résultat d'une quelconque « nature » du social. Le seul fait de créer une organisation indique déjà l'intention et la conscience, de la part de ses créateurs, de dépasser le purement conjoncturel. Mais il faut encore que les mouvements populaires développent de nouveaux contenus, à partir de l'existant, visant la société dans son ensemble. Ces contenus doivent donner du sens à sa permanence et son action, sans pour autant laisser de côté les problèmes concrets. La forme de leur action est donc de partir des problèmes concrets, mais avec la conviction qu'il n'y a pas un « saut » du social au politique. Cette tactique permet aux masses populaires d'avancer graduellement, de façon consciente et collective, vers la compréhension de la dimension sociopolitique de leur lutte.

En même temps, et pour arriver à cette compréhension, il faut, dans la lutte revendicative, abandonner définitivement l'idée qu'elle a une limite, un « plafond » qu'il ne faut pas dépasser, et à partir duquel on doit poser la lutte sur le terrain politique. Argument commode des groupes dominants contre les mouvements populaires, un tel « plafond » n'existe pas. Toutes les revendications sont possibles et la revendication est, comme l'a affirmé Marx de multiples fois, la porte d'entrée au politique.

La grande industrie agglomère dans un endroit une foule de gens inconnus les uns aux autres. La concurrence d'intérêts les divise. Mais le maintien du salaire, cet intérêt commun qu'ils ont contre leur maître, les réunit dans une même pensée de résistance — coalition. Ainsi la coalition a toujours un double but, celui de faire cesser entre eux la concurrence, pour pouvoir faire une concurrence générale au capitaliste. Si le premier but de résistance a été le maintien des salaires, à mesure que les capitalistes à leur tour se réunissent dans une pensée de répression, les coalitions, d'abord isolées, se forment en groupes, et en face du capital toujours réuni, le maintien de l'association devient plus nécessaire pour eux que celui du salaire. Cela est tellement vrai, que les économistes anglais sont tout étonnés de voir les ouvriers sacrifier une bonne partie du salaire en faveur des associations qui, aux yeux de ces économistes, ne sont établies qu'en faveur du salaire. Dans cette lutte — véritable guerre civile — se réunissent et se développent tous les éléments

nécessaires à une bataille à venir. Une fois arrivée à ce point — là, l'association prend un caractère politique³³⁷.

Il n'est pas étonnant qu'une vision étriquée du revendicatif corresponde avec une vision aussi étriquée du politique et du pouvoir. Ainsi, la conception « plafonnée » de l'activité revendicative est le pendant normal d'une conception hétéronome du parti et du pouvoir politique qui le présente comme le seul capable d'assurer la permanence du mouvement social. Pour le pouvoir populaire, la réponse est complètement différente. La permanence, au-delà des moments de lutte, des organisations sociales ne repose pas sur la continuité du politique, mais sur le développement d'activités, non spécialement revendicatives, mais préfiguratives, culturelles, de formation populaire ou communautaire, c'est-à-dire sur des activités ancrées dans la vie quotidienne des hommes. Mais aussi, un aspect que nous développerons à propos de l'hégémonie, la permanence des mouvements doit s'asseoir sur la création d'articulations entre les différentes organisations, pour s'appuyer entre elles et appuyer leurs revendications spécifiques ainsi que pour partager des expériences de lutte.

Faire de la sociopolitique exige également l'observation d'un certain nombre de principes essentiels dont le premier est le respect de l'autonomie de tous les acteurs sociopolitiques et, bien entendu, la reconnaissance de leur identité propre. De même, comme nous l'avons vu, chaque organisation sociopolitique doit développer la plus grande horizontalité possible, en respectant les décisions et le rythme de toutes les autres et en dépassant les préjugés envers elles, toujours présents dans la sphère politique.

Pour qu'il soit possible cette façon différente de faire de la politique, il faut créer des organisations sociopolitiques susceptibles, à leur tour, de développer entre elles des articulations. La voie qui permet d'approfondir les transformations des structures culturelles, économiques et politiques qui soutiennent la domination hégémonique passe toujours par l'articulation la plus vaste possible, à travers leurs problématiques communes, de l'ensemble d'acteurs sociopolitiques.

L'exemple emblématique de ce processus de confluence est celui du MAS en Bolivie. Il est une organisation politico-sociale en soi et non une alliance d'organisations politiques et

³³⁷ Marx, *Misère de la philosophie*. Page 67.

sociales. Le MAS part d'une confluence de mouvements sociaux qui, décidés à intervenir politiquement, ont récupéré le nom d'une ancienne organisation politique, pour la transformer en instrument de leur participation dans la légalité bourgeoise. Ces mouvements sociaux, qui sont ceux qui détiennent vraiment le pouvoir, continuent de façon indépendante la construction de leurs organisations sociopolitiques de base.

Une expérience moins connue, mais aussi intéressante, est celle de la CTA (Centrale des travailleurs argentins) dont l'activité dépasse largement le cadre du syndicalisme traditionnel et s'étend dans les terrains de la lutte contre l'aliénation économique, sociale, culturelle ou politique, intégrant en même temps des revendications locales ou de genre.

Ces expériences montrent clairement le chemin envisagé par le pouvoir populaire vers un nouveau type d'organisation construite en fonction des rapports de force existants, autant dans le champ populaire qu'avec les forces de domination. Il s'agit dans chaque conjoncture concrète de déterminer les critères permettant d'articuler un maximum de forces sociales susceptibles de faire face au pouvoir, quels que soient la forme et les moyens que celui-ci adopte.

Une autre idée importante, sur cette nouvelle façon de concevoir et de faire de la politique, vient, une fois encore, des expériences négatives des partis ouvriers. La culture contre hégémonique de ces partis, qui préconisait de s'emparer du pouvoir de l'État, les a imprégnés, insensiblement, des traits de la politique étatique que pourtant ils condamnaient. Les grands partis ouvriers sociaux-démocrates se sont développés, au XIXe siècle, en opposition aux partis bourgeois qui étaient leurs adversaires parlementaires dans l'État capitaliste. Dans cette mesure ils ont repris de leurs adversaires les mêmes principes de structuration politique des masses, principes dont la nécessité semblait démontrée par la réussite des partis bourgeois. Concentrés dans leur fonction de négation des politiques du système, mais incapables de s'extraire de son cadre, ils sont restés, comme le dit Mészáros, prisonniers de l'objet de leur négation³³⁸.

Pour éviter les travers dans lesquels est tombée la politique des partis ouvriers, il est encore nécessaire d'articuler, d'une autre façon, le politique et le social, mais surtout il est essentiel la démocratisation, dans le sens d'une ouverture et d'un agrandissement radical de

³³⁸ Mészáros, *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. Page 75.

la participation des protagonistes, dans ces deux espaces qui ne sont pas deux mondes différents. Il faut refuser l'idée qu'un citoyen moyen, noyé dans la quotidienneté, soit incapable de la dépasser pour appréhender la totalité sociale, un argument qui a toujours été la justification principale du parti d'avant-garde et de la réduction du social au purement revendicatif. Bien au contraire, il faut toujours voir en perspective les mouvements revendicatifs comme le point de départ du développement de la conscience politique parce que, comme le dit encore Isabel Rauber, il est clair que :

Il ne faut pas tourner le dos à la réalité, à ces problèmes et conditions concrètes (sectorielles), pour comprendre la société comme ensemble (totalité). Au contraire ce n'est qu'à partir de la réalité concrète qu'on peut comprendre l'ensemble. Le « saut » vers la politique, n'est nécessaire que pour les partis dont l'activité se résume à un espace politique séparé du social³³⁹.

L'organisation politique du pouvoir populaire doit par conséquent rompre avec la subordination des luttes sociales aux intérêts, conflits et besoins des acteurs politiques, pratiquée par les partis de gauche traditionnelle. Cette organisation politique doit aussi avoir une grande capacité d'adaptation. Malgré tous ses calculs, elle doit accepter que la spontanéité des masses soit toujours capable de changer le scénario politique et qu'une telle spontanéité ne soit pas exceptionnelle, mais la forme normale dans laquelle se manifeste « l'accumulation des forces ». Elle doit assumer aussi, définitivement, que l'accumulation de forces n'est jamais une perspective graduelle, linéaire et consécutive, d'addition de nouvelles parties au tout. La construction d'une telle organisation suppose deux aspects intimement connectés : la construction d'un bloc social populaire et celle de l'instrument politique d'hégémonie.

La construction du bloc social populaire

On peut définir le bloc social populaire comme le noyau social le plus stable du pouvoir populaire et le premier stade de son organisation politique. La nécessité d'une instance de coordination des mouvements populaires (l'interface autonome d'Adamovsky) apparaît ainsi comme une « organisation d'organisations », sur laquelle retombe la double

³³⁹ Isabel Rauber, "Hacia un nuevo tipo de organización política," *Cuba Socialista. Revista teorica y politica.*, Mars 2004, 1-29. Page 7.

tâche de promouvoir le protagonisme populaire et de contribuer effectivement à créer les conditions pour que ce protagonisme soit possible. Elle intégrera en même temps une pluralité d'acteurs, avec leurs subcultures propres, des subcultures que cette instance en tant qu'instance plus large, ne doit pas annuler, mais au contraire promouvoir. Son objectif, à terme, est de consolider un bloc social et culturel capable de réunir, de manière organique, les mouvements proprement politiques avec les bases sociales. Sans un bloc social constitué, il ne peut pas y avoir, comme le pensait Gramsci, de changements radicaux.

Or, ce bloc social ne peut pas être construit, de l'avis de Mazzeo, de l'extérieur des organisations qui le composent. On ne propose pas des politiques à partir des limbes, mais à partir d'endroits bien situés :

Une proposition politique est valable seulement si elle est avancée à partir d'une place socialement légitime, c'est-à-dire un endroit d'organisation et de lutte, de praxis significative (...) ³⁴⁰.

Le cas du mouvement zapatiste est là pour le prouver. Ses propositions auraient-elles eu le retentissement qu'elles ont eu, si elles n'avaient pas été formulées par un mouvement ayant montré, sur le terrain, ses capacités de résistance, d'action et d'organisation ?

Pour la construction de ce bloc social des classes populaires, le mot clé est celui d'articulation. Elle implique, à partir de l'identification des éléments agglutinants, différentes étapes, c'est-à-dire la définition des points de communication entre les problématiques et les intérêts des différents mouvements sociaux et l'identification des manières où ils agissent et influent. Ces éléments agglutinants seront ainsi ceux susceptibles de constituer la base d'un intérêt commun, le noyau et les moyens de la construction des réseaux et des multiples coordinations. Cette opération suppose d'éclaircir et de mettre sur la table les problèmes communs à divers secteurs ou acteurs sociaux, une opération qui commence souvent par l'articulation des individus au sein même de chaque collectif.

Mais, pour pouvoir articuler les pourquoi et les pourquoi faire il faut d'abord qu'ils existent. Il s'agit, par conséquent, pour chaque protagoniste qui lutte pour des revendications sectorielles ou sociales, de construire collectivement sa proposition pour, à

³⁴⁰ Mazzeo, *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*. Page 62.

partir d'elle, croître, devenir protagoniste, construire et accumuler. Cette construction de propositions est essentielle pour l'appropriation des processus de lutte et le raffermissement de la conscience collective, mais surtout pour dépasser la pure opposition réactive. L'articulation ne peut se faire qu'entre de véritables protagonistes qui définissent de façon autonome autant leurs méthodes de lutte que leurs objectifs ou leurs formes de représentation, de conflit et de négociation.

Dans tous les processus d'articulation, il faut aussi identifier le problème central. Il peut s'agir d'un problème national, mais aussi régional ou continental. En tout état de cause c'est à partir de cette base qu'on peut définir les rapports entre les diverses problématiques et rendre visible l'intérêt collectif qui correspond à la solution de cette problématique centrale. Mais, comme le problème à central n'est pas toujours l'axe principal du conflit social, il peut changer avec le temps.

L'articulation doit aussi assimiler le fait que la justice ou la raison d'une cause n'est pas une condition suffisante pour construire une articulation sociale ni changer la réalité. Il est nécessaire que cette raison ou cette justice soit visualisée et comprise en tant que telle pour une large majorité de la population, en commençant par les secteurs la classe sociale directement impliquée dans les problèmes qu'il s'agit de résoudre. Il faut aussi préciser, même si cela semble presque superflu, que l'articulation est une méthode de regroupement de forces sociales, qui ne doit rien à une quelconque perspective de mobilisation électorale.

Le mouvement social populaire se constitue donc à travers l'articulation sociale en un front de lutte socio/politique qui agit, à travers sa mobilisation, dans la lutte politique. Si sa lutte peut dans certaines circonstances être parlementaire, c'est-à-dire orientée vers l'intervention dans les instances politiques dans le cadre de la loi, elle est en général extra parlementaire et vise à questionner le caractère du pouvoir ou les pouvoirs sociaux. Normalement, les interventions du mouvement populaire excluent toute action armée. Le mouvement populaire s'intéresse aussi, mais dans une moindre mesure, à la participation électorale, son objectif sur ce terrain n'étant pas de gagner une ou plusieurs élections, ni de confier son sort à un leader éternel, mais de garder toujours l'appui des masses populaires dans la perspective d'un processus long et difficile.

Gallardo est à ce sujet très clair :

Le problème de l'articulation est donc un problème capital et le plus grand défi pour la construction d'un peuple politique. Or, une mobilisation électorale ne contient pas, nécessairement, une articulation des luttes sociales. (...) Il ne s'agit pas néanmoins de mépriser la mobilisation électorale, mais de la situer exactement à sa place. Une articulation sociale peut effectivement s'exprimer comme la mobilisation électorale et celle-ci peut être un élément d'articulation sociale, mais c'est cette dernière qui change le caractère des choses. C'est dans la mobilisation sociale qui se concentre la force d'un pouvoir révolutionnaire³⁴¹.

L'organisation de lutte pour l'hégémonie

Dans la mesure où la stratégie politique de pouvoir populaire affirme l'autonomie politique du peuple, elle refuse toute forme d'organisation politique qui, pour construire l'hégémonie, nie la multiplicité du populaire et son autonomie. La primauté des organisations de base doit être préservée en se rappelant toujours que l'organisation politique n'est pas nécessaire pour qu'existent des luttes populaires, mais, qu'au contraire, elle ne peut exister sans les mouvements populaires. Les organisations revendicatives du pouvoir populaire qui sont, on l'a vu, la véritable source du pouvoir, ne dépendent pas, pour exister et agir, de la légitimation formelle du système, ni d'une quelconque reconnaissance politique. Elles dessinent leurs propres lois de construction de façon autonome et ce sont elles qui se proposent, à partir de multiples expériences, de construire un projet collectif de lutte pour l'hégémonie sociale et à terme de réorganiser complètement le pouvoir politique sur de nouvelles bases.

Les organisations de masses populaires ne sont pas, de toute évidence, l'instrument pour la prise de pouvoir d'État, mais la véritable direction stratégique du processus. L'organisation politique populaire doit, par conséquent, inverser radicalement les principes qui ont guidé, traditionnellement les partis révolutionnaires et défendre en permanence l'idée qu'aucune hiérarchie ni subordination ne doit être établie entre l'action sociale et celle politique.

³⁴¹ Helio Gallardo, « Izquierdas y movimientos sociales » (Foro Social Mundial, 4 Mai, 2010), http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=193&Itemid=9.

Mais, si le pouvoir populaire donne aux organisations de base le rôle central dans la construction, il ne les idéalise pas pour autant, comme le font les courants anarchisants. L'idéalisation ne peut que mener à un processus d'auto neutralisation politique, qui vide idéologiquement ces organisations, les isole socialement et, à terme, les amène au fractionnement. Il ne s'agit pas de confondre les intérêts immédiats de la vie quotidienne, la simple stratégie de survie de n'importe quelle organisation sociale, avec les intérêts de la totalité, parce que comme l'affirme Mazzeo de façon très abstraite :

Si le tout est différent de l'addition des parties, il est présent dans chaque partie. L'altération d'une partie affecte le tout, mais ne le change pas. Il est toujours en mesure de contrôler la partie dissidente. Les parties autonomes ne peuvent être en relation entre elles qu'en passant par la médiation du tout. Il faut donc travailler dans la partie, mais surtout dans ses médiations avec la totalité (et aussi dans la totalité). Il ne faut pas oublier que, pour se situer dans la réalité sociale il faut déterminer la place qu'occupe l'objet considéré dans le processus total. L'expérience critique ne peut se faire qu'à l'intérieur de ce processus, c'est-à-dire du point de vue de la totalité³⁴².

Le changement social, en tant que processus qui concerne la totalité, exige donc la construction d'une instance proprement politique. On peut la définir, dans une première tentative, comme un organe dirigeant et unificateur, mais subordonné, qui agit dans le contexte d'un mouvement de masses qui lui apporte ses particularités. L'instance politique est ainsi l'espace de totalisation, de synthèse, d'un ensemble hétérogène de pratiques anticapitalistes, contre hégémoniques, solidaires et de projection socialiste. Mais la fonction de totalisation de l'instance politique ne doit pas la conduire à l'homogénéisation et l'uniformisation typiques des outils d'ancien régime émancipateur ni à occuper la place centrale dans le cadre d'une stratégie de pouvoir populaire. Dans le pouvoir populaire, les organisations revendicatives de base et l'organisation (où les organisations) politique sont toujours étroitement associées et leurs tâches respectives, même si elles sont différentes, n'ont de sens que par leur rapport mutuel.

Cette façon de concevoir les structures politiques pointe en premier lieu vers la construction de l'hégémonie populaire. Mais, comme on l'a vu, la stratégie politique du pouvoir populaire se propose aussi comme objectif de déconstruire l'appareil de l'État

³⁴² Mazzeo, *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*. Page 72.

capitaliste et le remplacer par de nouvelles formes d'organisation politique. Ce double objectif complique logiquement la recherche de formes organisationnelles capables, en même temps, de générer l'hégémonie des masses et de les intégrer dans un projet politique de dimension étatique dans lequel elles ont un rôle à jouer.

Cette complexité détermine, souvent, que les solutions proposées concrètement par les différents acteurs des processus de transformation en cours varient. Les courants les plus proches de l'anarchisme soutiennent logiquement l'idée d'une seule structure, fédération d'assemblées populaires, qui seraient autant la forme d'organisation du peuple que celle future de la société. C'est par exemple la position de certains auteurs argentins comme Adamovsky³⁴³. D'autres conceptions du pouvoir populaire, plus proche du marxisme et des expériences concrètes comme celle du Venezuela où du zapatisme proposent une double structure politique, des structures où l'ensemble de la communauté participe comme les conseils communaux, voués à construire une nouvelle structure étatique et des structures proprement d'hégémonie, regroupant les différents mouvements populaires.

Pour expliquer cette deuxième position, il faut partir, comme le fait Mazzeo, de la façon dont la praxis et l'activité autonome du peuple interviennent dans la constitution d'une conscience populaire révolutionnaire. Contrairement aux positions des autonomistes, pour lui, si la praxis rend possible l'évolution de cette conscience, si elle favorise la constitution du peuple comme force contre hégémonique, elle ne produit pas, directement, la connaissance nécessaire à l'action politique. Pour Mazzeo, il faut garder à ce sujet, une position plus proche du constructivisme : l'action génère les instruments qui permettent d'assimiler la connaissance et de la « construire ». Mais, la seule activité autonome contre hégémonique, ne peut pas dépasser le fait qu'elle est néanmoins intégrée dans la totalité de la société capitaliste. Pour dépasser sa condition et ses limitations, elle doit construire de nouvelles identités de masse, des outils d'articulation des différentes luttes des masses et des stratégies de pouvoir. Or, pour ces différentes constructions, elle sera parfois obligée d'inclure des « externalités » théoriques et pratiques, dont elle a besoin pour changer la

³⁴³ Adamovsky, *Más allá de la vieja izquierda. Seis ensayos para un nuevo anticapitalismo*.

société, des apports qu'on ne trouve pas, automatiquement, dans l'auto activité des masses³⁴⁴.

Son analyse, partagée par de nombreux courants du pouvoir populaire, conclut ainsi à la nécessité d'une nouvelle gauche. Cette nouvelle gauche ne se présente pas comme expression préalable des mouvements sociaux ni comme la représentation de leur pensée. Sa fonction consiste à « potentialiser » le mouvement social dans le sens de son autogestion sans se proposer pour autant comme une élite politique experte, ni cultiver le « narcissisme de la petite différence »³⁴⁵, dont parlait Freud, ni développer des pratiques allant à l'encontre de la solidarité entre ceux d'en bas. La nouvelle gauche politique doit utiliser tous les expertises et savoirs politiques pour construire une théorie et une pratique collective qui soient en permanence critiques de leur propre expérience, et qui, reconnaissant la complexité du monde social, n'acceptent pas de dégrader sa réflexion en la simplifiant. Par contre il est clair qu'une telle organisation doit constituer, dans les termes de Mazzeo, « l'arrière-garde »³⁴⁶ (et non l'avant-garde) des organisations populaires préfiguratives.

Ainsi, dans tous les cas, contrairement aux courants autonomes, le pouvoir populaire est convaincu que la politique ne se réduit pas aux grands traits définis par la délibération populaire dans les mouvements de base. Des instances de coordination et d'exécution, faisant partie de son appareil politique, sont aussi nécessaires. Certaines décisions demandent des analyses plus fines de la conjoncture ou de l'état de construction du projet populaire, des analyses dont la justesse dépende de l'expérience et la capacité de synthèse des personnes ou des collectifs qui s'y emploient. De même, le pouvoir populaire n'a pas de difficulté à accepter que les endroits dans lesquels on élabore cette vision d'ensemble puissent être très différents des mouvements de base. Cette élaboration peut revenir au leader charismatique, aux collectifs de centralisation ou exécution politique ou encore aux groupes organisés qui veulent apporter aux processus populaires.

Tosel ne disait pas autre chose, déjà en 1984 :

³⁴⁴ Miguel Mazzeo, "El 'eje estatal', el poder y el 'sujeto posleninista'. Algunas reflexiones.," *Periferias*, Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas, no. 10 (Octobre 2002): 85–109. Page 92.

³⁴⁵ Miguel Mazzeo, "La izquierda que necesitamos para el país que queremos" (La haine.org., juillet 2011), <http://www.lahaine.org/index.php?p=55078>. Page 2

³⁴⁶ Miguel Mazzeo, « Requisitos estratégicos, » *Herramienta*, no. 53 (juillet 2013), <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-53/requisitos-estrategicos>.

Gramsci comprend que l'on ne peut plus former le parti en anti-État, concentrant en lui toute la charge politique. Si la politique se répand dans des formes particulières où s'organisent les sujets et les compétences (appareils de formation, systèmes des professions), le parti révolutionnaire doit modifier son rapport à l'État et aux masses. Il doit pouvoir modifier sa propre étroitesse en absorbant et orientant la politisation de la société. Le parti se trouve affronté à la tâche de travailler à dépasser la séparation de la politique étatique, en réintégrant les tâches politiques dans la société civile, en filtrant les fonctions générales de l'État dans la société. Il représente la charge politique de cette société auprès de l'État qui est ainsi éduqué. Et, inversement, il représente la fonction directrice de l'État (lui-même transformé) auprès de la société civile. Pour ce, le parti doit accepter pluralité des points d'organisation de la vie sociale, et construire une médiation politique dont il n'est plus le terme unique et exclusif. Il doit construire une situation démocratique nouvelle ou il devient centre d'une pluralité d'agents sociaux³⁴⁷.

Les expériences les plus importantes d'apports politiques effectués à travers un collectif de coordination et d'exécution politique sont sans doute celles du Mouvement de Sans Terre brésilien, mais aussi, en général de toutes les expériences des organisations paysannes inspirées par la théologie de la libération. Pour la théologie de la libération, la nécessité des instances de contribution à la réflexion politique, est un état de fait indiscutable, même si elle revendique toujours le pouvoir de base. Par exemple, un théologien de la libération comme Gallardo a, sur la question, une position nette et même par certains côtés classique des caractéristiques de cette instance d'apport politique qu'il conçoit, d'une certaine façon, comme séparée des mouvements de masses :

Les mouvements sociaux ne constituent pas une base pour les partis de gauche. Ils n'ont pas non plus vocation à les remplacer. Ils sont ses interlocuteurs sociopolitiques. Mais, l'axe du caractère de gauche des partis passe par eux. Il y aura un parti révolutionnaire s'il existe des mouvements sociaux radicaux (citoyens, ouvriers, de jeunes, indigènes, etc.). Cette thèse ne constitue pas une nouveauté, elle vient du marxisme et d'autres imaginaires révolutionnaires du XIXe siècle. (...). La gauche politique ne se construit pas en dirigeant

³⁴⁷ André Tosel, *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste.*, Terrains (Paris: Editions sociales, 1984).
Page 108.

« d'en haut », mais en apprenant à écouter ceux « d'en bas ». De fait, la gauche politique est un des endroits (de lutte) de ceux « d'en bas »³⁴⁸.

Les structures du zapatisme vont dans le même sens, même si leur organisation est plus complexe. Elles combinent des espaces de délibération qui sont les communautés originaires avec deux instances de conduite politique qui sont les Centres clandestins révolutionnaires indigènes (CCRI), et un outil exécutif l'Armée Zapatiste de Libération Nationale (EZLN).

L'exemple historique le plus réussi d'un groupe qui se propose explicitement d'apporter à la construction d'une stratégie populaire est encore, malgré ses dérives postérieures, celui du Parti des Travailleurs brésiliens. Le processus bolivarien, pour sa part, peut être conçu comme un autre exemple de cette démarche, même s'il reste toujours marqué par le caractère particulier de construction « d'en haut » des instruments populaires d'intervention politique. Le développement du Parti Socialiste Uni du Venezuela (PSUV) montre toute la difficulté d'un tel exercice et le risque que ce qui est conçu comme une organisation politique populaire devienne un simple appareil électoral (dérive la plus probable), ou un véritable parti unique comme on a connu historiquement. C'est peut-être un radicalisme plus important des positions boliviariennes, qui explique cette recherche de centralisation politique, un besoin encore plus important au moment où, après la disparition de son leader historique, la nécessité d'unité se fait sentir davantage.

Par contre, tous les auteurs sont d'accord pour considérer que le parti révolutionnaire de style orthodoxe, marxiste-léniniste, n'est plus la solution. D'ailleurs, pour le pouvoir populaire, il est douteux que l'idée de parti comme organisation représentative de la classe, vouée à perdurer, et à devenir l'instrument de la dictature du prolétariat, soit vraiment une idée de Marx. On sait que pour Marx le parti était toujours un élément beaucoup plus occasionnel que la nécessaire construction des acteurs sociaux révolutionnaires. L'organisation politique n'était pas pour lui qu'une partie d'un mouvement social qui s'étendait bien au-delà d'elle. « Les communistes ne sont pas un parti particulier parmi les autres partis ouvriers. Leurs intérêts ne sont pas distincts des intérêts du

³⁴⁸ Helio Gallardo, "Revolución y cultura política en América Latina," *Polis [En línea]*, no. 12 (2005), doi:10.4000/polis.5694.

prolétariat tout entier »³⁴⁹. Ainsi, selon Marx, le rôle du parti est de défendre les intérêts de la classe et son avenir en appuyant tout mouvement contre le régime existant. Le parti apportait à la cause, mais n'incarnait pas la cause, ni n'était détenteur d'une conscience différente de celle de la classe.

Cette position est logique. Si pour Marx la lutte des classes n'est déterminée par aucune volonté subjective, l'unité réelle de cette lutte ne peut résulter d'un geste volontariste d'une superstructure politique. Au contraire, le rapport entre l'organisation politique et les organisations sociales doit être compris comme un processus visant à la construction dialectique d'une nouvelle culture politique et d'une nouvelle identité populaire. Une telle relation dialectique suppose autant l'incorporation des demandes sociales au programme de l'organisation que l'intégration des représentations sociales nouvelles au niveau politique.

Pour cette interprétation Rosa Luxemburg apparaît, logiquement, comme l'héritière directe de Marx.

Du point de vue des tâches formelles de la social-démocratie en tant que parti de lutte, le centralisme dans son organisation apparaît à première vue comme une condition de la réalisation de laquelle dépendent directement la capacité de lutte et l'énergie du parti. Cependant, ces considérations de caractère formel, qui s'appliquent à n'importe quel parti d'action, sont beaucoup moins importantes que les conditions historiques de la lutte prolétarienne.

Le mouvement socialiste est le premier qui compte, dans l'histoire des sociétés fondées sur l'antagonisme de classe, sur l'organisation et sur l'action directe et autonome de la masse. Sous ce rapport la démocratie socialiste crée un type d'organisation totalement différent de celui des mouvements socialistes antérieurs, par exemple les mouvements du type jacobin-blanquiste³⁵⁰.

Le pouvoir populaire, qui adhère à cette idée, ne cultive néanmoins aucun a priori négatif vis-à-vis de l'idée de parti politique, à condition que son organisation respecte certaines conditions : le parti doit renoncer à ses errements historiques de parti unique ou

³⁴⁹ Marx and Engels, *Manifeste du Parti communiste*. Page 23.

³⁵⁰ Rosa Luxemburg, « Marxisme contre dictature. Centralisme et démocratie, » *Iskra*, 1904, http://classiques.uqac.ca/classiques/luxemburg_rosa/marxisme_dictature/1_Centralisme_democratie/Centralisme_democratie.html.

de représentant exclusif de certains groupes sociaux et ne doit pas prétendre à une position hiérarchique supérieure par rapport aux mouvements sociaux.

Mais, si la forme d'organisation politique du pouvoir populaire est l'expression de sa stratégie politique, elle est aussi révélatrice des problèmes qui parcourent sa stratégie et qui constituent autant de défis. Elle reflète en particulier la tension permanente et impossible à éliminer entre la nécessité de construire une organisation différente de l'État, qui préfigure un nouveau type d'organisation populaire, et la nécessité d'un instrument de participation à une politique étatique qui restera pendant longtemps nécessaire. Il s'agit du dilemme classique auquel voulait répondre une dictature du prolétariat que le pouvoir populaire refuse.

Les expériences historiques des organisations populaires soulèvent à leur tour d'autres questions. Comment éviter que cet instrument politique ne devienne un pouvoir qui se présente comme l'expression d'une volonté collective, apparemment unifiée ? Comment empêcher qu'il apparaisse comme l'exécutant exclusif de la volonté populaire, ou encore comme l'incarnation même de la conscience des classes ou de l'éthique du peuple ? Or, si l'on analyse chacun de ces problèmes, on peut constater qu'ils sont tous liés au phénomène de la représentation. Ainsi, le véritable défi est de construire une organisation politico-populaire capable de répondre et résoudre tous les problèmes classiques de la théorie de la représentation.

Pour comprendre les solutions que le pouvoir populaire propose à cette problématique, il faut partir, dans tous les sens du terme, de la base. Le principe essentiel sur lequel toutes les positions du pouvoir populaire s'accordent est que ce sont les groupes de base, qu'ils soient des communautés ou des mouvements sociaux, qui doivent définir les grandes lignes politiques en toute autonomie.

Les organisations de base en tant qu'expressions multiples du peuple organisé doivent être de par leur action, quel que soit leur niveau de conscience politique, les véritables génératrices des décisions politiques. La fonction particulière de l'organisation politique sera de développer cette activité transformatrice vers des objectifs supérieurs à travers des propositions de lutte et de transformation de la société qui sont, justement, les moyens d'articulation. C'est la première fonction d'une véritable direction sociopolitique

collective, devenir l'espace de totalisation et de synthèse d'un ensemble hétérogène de pratiques anticapitalistes, contre hégémoniques, solidaire et de projection socialiste.

Cela s'explique facilement. La construction de l'organisation politique du peuple demande, plus que la recherche de grandes idées, de penser et de réunir les constructions nouvelles et lucides qui peuvent se trouver dans tous les secteurs de la société, partant du principe qu'il existe partout, dans ces mouvements, des ressources suffisantes, en militants, en modèles théoriques et en expérience, pour la lutte politique de transformation de la société. L'existence de larges capacités politiques des mouvements sociaux est un phénomène bien reconnu, y compris par des auteurs européens tels que Michel Vakaloulis, même si, souvent, ils ne tirent pas de cette constatation les mêmes conclusions que le pouvoir populaire.

Les acteurs sociaux ont suffisamment de ressources intellectuelles, de convictions démocratiques et d'estime de soi pour ne pas admettre que le fruit de leur délibération collective soit remanié par une élaboration extérieure. On ne peut pas accepter qu'un parti dicte sa ligne de conduite aux syndicats, aux associations, aux mouvements. L'indépendance à l'égard du politique est revendiquée avec force et conviction, tout en restant un combat quotidien. Il faut se convaincre qu'il ne s'agit guère d'une attitude de frilosité (de la part des mouvements), mais d'une posture mûrie et exigeante, en phase avec la nouvelle donne « participationniste » qui refaçonne les pratiques et les motivations du militantisme³⁵¹.

Mais la fragmentation sociale pose aussi de défis qui tiennent au caractère hétérogène des classes populaires. Les classes qui vivent de leur travail présentent toujours une structure très fragmentée. Or, traditionnellement, la politique de gauche a considéré comme nécessaire pour être ensemble d'être identique, la différence étant considérée comme un signe de division et de faiblesse. Cette façon de considérer la différence était, sans doute, le résultat d'une politique de concurrence pour la conquête du pouvoir d'État, mais elle empêchait souvent toute construction durable : le moindre désaccord se traduisait par une division. Il s'agit, par conséquent, de créer une organisation où on est ensemble parce qu'on est différent et non malgré les différences.

³⁵¹ Michel Vakaloulis, « Syndicats, mouvements et dynamique d'émancipation : le défi de la nouvelle radicalité, » *Actuel Marx* 2009/2, no. 46 (2009) : 81–90, doi:10.3917/amx.046.0529. Page 86.

L'organisation politique populaire doit accepter le fait de ne pas être la seule organisation du peuple de ce genre. Pour Isabel Rauber, il est impossible de rééditer l'idée d'un parti unique d'avant-garde, autant parce que la formule a montré pratiquement ses carences et ses vices, que par les conditions modernes de fragmentation et de division sociale. Aucune organisation ne peut réunir, aujourd'hui, une connaissance complète de la diversité sociale et politique, ni représenter et entraîner l'ensemble des forces sociales populaires et leurs multiples expériences. Aucune logique cohérente de pensée ne peut prétendre, aujourd'hui, être capable à elle seule de faire le tour du réel. Déjà, on l'a vu, le sandinisme proposait à ce problème la solution d'une avant-garde plurielle.

Mieux encore, le pouvoir populaire est complètement convaincu qu'aucune entité politique ou sociale ne peut prétendre détenir, à elle seule, les clés de la transformation sociale. Dès lors, tel que l'affirme curieusement, sans doute sous l'influence des idées venues de l'Amérique latine, un auteur comme Pierre Zarka :

(...) la perméabilité critique à l'égard des autres pensées est un moteur indispensable, et même d'avantage, le désaccord doit d'abord être pris comme signalant un problème non résolu. Cela ne conduit ni à faire « de l'eau tiède » ni à donner raison à la moindre idée émise, mais à considérer que l'effort qui consiste à chercher, à dépasser le désaccord en se dépassant soi-même, est indispensable. D'autant plus qu'il est possible qu'il n'existe pas seulement une bonne réponse par question³⁵².

Néanmoins, comme la fragmentation est une réalité générée par le système, on ne peut pas l'accepter passivement, sans examiner dans chaque cas son fondement. La lutte contre le système, la lutte politique, doit combattre parfois, de façon conjoncturelle et éphémère, cette fragmentation, avec un certain niveau d'hégémonie et de centralisation. Le pouvoir populaire considère que l'autonomie, si elle revendique trop systématiquement le caractère particulier de chaque mouvement, peut se transformer en simple revendication acritique de la fragmentation. Mais il faut toujours rappeler le principe, comme le fait Thierry Eagleton :

³⁵² Pierre Zarka, « Quelle organisation, mais pour quelle révolution ? » (Fédération pour une alternative sociale et écologique [FASE], 2010), afederation.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1312:quelle-organisation,—mais-pour-quelle-revolution--pierre-zarka&catid=174:la-politique-autrement&Itemid=146&lang=fr.

Ces moments d'hétéronomie et décentralisation doivent, néanmoins, rester exceptionnels. La sauvegarde nécessaire de la pluralité des acteurs est le principe. Sinon, la construction de l'hégémonie ne signifierait autre chose que fusionner cette pluralité dans une nouvelle totalité fermée ³⁵³.

En somme l'organisation politique doit être profondément convaincue du fait que la reconnaissance et l'acceptation de l'hétérogénéité et la flexibilité des organisations sociales sont décisives pour sa propre force et sa vitalité. Ainsi, elle ne doit pas permettre, par exemple, que les collectifs non partisans soient placés dans une position subordonnée au sein de l'organisation politique.

La nouvelle organisation politique populaire doit aussi s'appliquer à effacer, dans la mesure du possible, la méfiance légitime des organisations de base, une méfiance qu'a de solides fondements historiques. Les organisations de base considèrent que dans leur rapport avec les organisations politiques, et en particulier le parti de gauche, elles ont été toujours perdantes et se sont vues imposer, systématiquement, des objectifs et des temps étrangers à leurs préoccupations. Cette constatation est parfaitement vraie. Les partis de gauche traditionnels se sont toujours caractérisés pour définir eux-mêmes les objectifs à atteindre et pour considérer que la réalisation de ces objectifs dépendait essentiellement de leur propre activité. Ils ont donc toujours essayé d'imposer, aux processus sociaux, leurs propres rythmes, c'est-à-dire le rythme des appareils, négligeant souvent la tâche de générer ou appuyer les actions de masse, les seules pourtant susceptibles de changer la réalité. Pour eux, la lutte des classes n'était que l'occasion de coopter, de manœuvrer ou de contrôler les mouvements sociaux. Comme ils aiment se sentir comme des « poissons dans l'eau », dit Mazzeo, « ils considèrent les masses comme la piscine dans laquelle ils développent leur dextérité de nageurs »³⁵⁴.

Les nouvelles organisations politiques du pouvoir populaire doivent, par conséquent, s'expliquer aussi avec la vieille notion de parti ouvrier d'avant-garde, en commençant par préciser ce qu'ils entendent exactement par avant-garde. Historiquement, les partis ouvriers ont souvent confondu avant-garde et état-major, une confusion qui n'est pas aujourd'hui, comme le dit Alain Bihr, acceptable :

³⁵³ Thierry Eagleton, *Ideología. Una introducción*, Cultura Libre (PAIDOS, 1997). Page 269.

³⁵⁴ Mazzeo, *¿ Qué (no) hacer ? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*. Page 56.

D'une manière générale (l'avant-garde) est la pointe la plus avancée d'un mouvement social, regroupant un certain nombre de « francs-tireurs » individuels, de groupes isolés ou fonctionnant en réseaux, d'organisations plus ou moins formalisées, de natures diverses, une telle avant-garde doit avoir pour vocation d'explorer théoriquement et pratiquement l'horizon de ce mouvement, de reconnaître et de baliser les terrains sur lesquels il lui faut avancer, d'élaborer en conséquence des propositions théoriques, programmatiques, stratégiques et tactiques qu'elle soumet à la discussion et à la délibération collectives en son sein. Mais cela ne lui confère aucun droit à prétendre diriger l'ensemble du mouvement en s'instituant en commandant en chef pour finalement se substituer à lui.³⁵⁵

La confusion, entre avant-garde et état-major dans le mouvement ouvrier, trouve son origine dans la subordination de l'objectif d'émancipation de la classe à l'objectif stratégique de prise de pouvoir. Obnubilé par cet objectif, le parti devient, plutôt qu'une avant-garde, un véritable état-major qui définit et met en œuvre la stratégie pour la prise du pouvoir. Ainsi, l'avant-garde, qui fait normalement partie du mouvement social, tend à se placer en dehors du mouvement et à devenir un état-major qui cherche à le diriger comme une instance supérieure et extérieure.

Or, les avant-gardes sociales, qui ne constituent pas des états-majors, sont essentielles du fait de l'inégal développement des mouvements sociaux et de leurs différents niveaux d'organisation, de conscience, de lutte ou de construction d'un projet politique autonome. En montrant l'exemple, en transmettant des expériences, les mouvements d'avant-garde épargnent aux autres mouvements, des expériences inutiles et parfois douloureuses. Mais, la position d'avant-garde, celle à la pointe du combat, est une situation de fait qu'aucune organisation ne peut occuper en se l'attribuant. Par contre, il est nécessaire que l'organisation qui occupe cette place soit consciente de sa situation particulière, pour être en mesure d'élaborer et de déterminer la part de son expérience qui peut être utile à l'ensemble des mouvements.

Mais si, comme l'affirmait Isabel Rauber, aucune organisation ne peut réunir, aujourd'hui, une connaissance complète de la diversité sociale, toute avant-garde est forcément une avant-garde partielle, qui peut être complètement dépassée sur d'autres terrains que le sien. Ainsi, de ce point de vue, la solution sandiniste, même si elle se réfère

³⁵⁵ Alain Bihr, « Mise au point sur la notion d'avant garde, » *La Brèche* no. 4 (Septembre 2008) : 59/62.

seulement aux organisations politiques, est correcte. Il y a toujours une pluralité d'avant-gardes et l'organisation politique se doit de refléter cette situation. La multiplicité d'avant-gardes est la condition pour qu'un véritable débat démocratique autour de l'orientation du mouvement populaire puisse s'établir et la démocratie puisse perdurer en son sein.

Si les avant-gardes sociales sont multiples, il faut comprendre que la seule avant-garde « authentique » sera celle qui, par sa situation objective, peut influencer sur l'ensemble de la société, c'est-à-dire une avant-garde qui n'est pas autre chose que l'élément le plus dynamique des luttes. Depuis cette position, elle sera la mieux placée pour articuler l'ensemble d'acteurs sociopolitiques dans la lutte contre le pouvoir du système sur tous les terrains et aussi de porter l'auto activité, l'autodétermination et l'auto organisation des organisations populaires à un niveau tel qui rende son existence inutile. Les avant-gardes doivent être aussi, selon l'expression de Mazzeo, « biodégradables ». Seule une avant-garde ainsi conçue n'aura pas besoin de forcer la réalité en lui imposant une rationalité extérieure à elle-même, dans la mesure où la praxis sociale concrète excède toujours, par sa seule influence, toute théorie qu'on puisse appliquer.

À partir de cet ensemble des considérations, Mazzeo résume, dans une des formules synthétiques dont il a le secret, comment, selon lui, doit se concevoir le fonctionnement de cette nouvelle organisation politique qu'il appelle de ses vœux. Il doit s'agir d'une organisation politique qui :

(...) abandonne définitivement les approches coercitives et l'instinct policier ; qui n'agit pas par-dessus l'existence quotidienne du peuple et ses organisations ; soit capable de soutenir la confiance sociale, la participation et la coordination organisationnelle ; qui transforme les objectifs émancipateurs en réalité ; qui soit utile aux objectifs des organisations du peuple sans prétendre les remplacer ; qui soit un « apport » pour la cause et ne prétende pas l'incarner., qui casse le rapport moyen/fin ; qui anticipe dans ses formes l'avenir ; qui se considère comme un moment et non une externalisation fixe et spécialisée d'exercice du pouvoir ; qui unifie sans dominer le discours et les pratiques émancipatrices ; qui ne réduit pas le « logos » à l'organisation et qu'occasionnellement et subsidiairement, puisse servir pour la conquête du pouvoir³⁵⁶.

³⁵⁶ Mazzeo, "El 'eje estatal', el poder y el 'sujeto posleninista'. Algunas reflexiones."

Ces objectifs et cette façon de fonctionner ont inspiré, à des degrés divers, la construction des instruments politiques concrets que nous avons évoqués. Ces instruments constituent tous, malgré des différences parfois importantes, ce que Mazzeo appelle, en se référant au Frente Popular Dario Dantillan (FPDS) quelque chose de différent des mouvements politiques classiques. Ils sont l'instrument d'une stratégie politique précise, celle de l'hégémonie populaire, et par conséquent, on peut les définir comme des champs d'hégémonie. Le champ d'hégémonie est un espace politique de décision collective, construit par toutes les organisations populaires qui participent à la définition de rapports sociaux, alternatifs à ceux du marché et de l'État. Il ne constitue pas une totalité au-delà des organisations de base, mais une structure commune d'un ensemble des praxis différentes, une structure qui sert, autant pour créer une praxis commune de différentes luttes, que pour appuyer les praxis particulières des organisations de base.

Ce champ hégémonique est aussi un espace de dialogue où sont synthétisées les voies, alternatives et complémentaires de transformation sociale développées par la base. Mais il assume aussi des tâches générales, ou transversales, qui ne viennent pas de l'initiative des organisations particulières, mais qui sont reconnues par tous comme nécessaires. De par son activité, il est un milieu propice à la création de conscience révolutionnaire, d'une façon qui dépasse, à travers la praxis, la dichotomie traditionnelle entre les conditions objectives et la conscience. Dans ce champ, les conditions objectives ne sont pas définies d'une façon générale et abstraite, mais toujours à partir d'une situation et une pratique particulière concrète. Le champ d'hégémonie, en permettant la synchronisation de l'ensemble de consciences particulières, crée ainsi le terrain favorable à des analyses, plus générales, de la réalité.

Néanmoins, le champ d'hégémonie ne propose pas un programme, ni ne déduit la conscience révolutionnaire de son adhésion à un programme. Les moyens, les chemins et les instruments de la transformation sociale résultent seulement des relations qui se nouent en son sein et qui les construisent. Champ privilégié de la création du pouvoir populaire, le champ d'hégémonie est aussi, logiquement, un pouvoir constituant qui installe de nouvelles institutions en rupture complète avec celles dominantes. Loin de prétendre seulement désarticuler la domination, il prétend agir activement pour installer dans la société un véritable double pouvoir, qui ne soit pas un simple reflet du pouvoir de l'État.

En conclusion, nous retrouvons dans la construction d'outils politiques du pouvoir populaire les mêmes grands principes que nous avons évoqués à propos de sa construction : respect de l'autonomie des acteurs sociopolitiques, reconnaissance de leurs identités propres, développement de rapports non hiérarchiques entre eux, articulations qui respectent leur rythme propre, etc. Mazzeo ne dit pas autre chose quand il affirme que :

L'outil (qu'est l'organisation politique) doit être conçu comme un moyen, un organe unificateur subordonné aux mouvements de masses, une totalité non fermée dans laquelle chacun apporte ses particularités, un espace de globalisation et de synthèse des pratiques anticapitalistes, contre hégémoniques, solidaires et projetées vers le socialisme et l'émancipation ³⁵⁷.

³⁵⁷ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Page 159.

Chapitre 9

L'Hégémonie

Les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance matérielle dominante de la société est aussi la puissance dominante spirituelle. La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle, si bien que, l'un dans l'autre, les pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelle sont soumises du même coup à cette classe dominante.

Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie Allemande*³⁵⁸.

Avec l'idée d'hégémonie comme objectif politique central des forces populaires, on rentre pleinement sur le terrain de la conception du politique du pouvoir populaire. Pour lui, l'hégémonie n'est pas, comme c'était le cas dans la conception léniniste, un concept tactique qui complète la stratégie de la prise de pouvoir de l'État. Au contraire, c'est un concept central pour le renouvellement du cadre théorique révolutionnaire, un nouveau principe d'analyse de la société et de la politique et une nouvelle façon de concevoir la praxis. Le pouvoir populaire s'inspire intégralement de la tradition gramscienne, une théorisation qui met l'accent sur le rôle constitutif et non « super structurel » des éléments idéologiques, aussi bien intellectuels que moraux, dans le maintien de l'ordre social et politique et dans la genèse des sujets révolutionnaires.

En partant de l'hégémonie, l'axe de réflexion change complètement. L'hégémonie déplace la lutte pour le pouvoir d'État vers la construction du pouvoir social, de sujets sociaux et des organisations politiques du peuple qui sont les phénomènes fondamentaux de la politique du peuple. Le développement de l'hégémonie populaire détruit ainsi, d'une façon différente, le consensus populaire autour du pouvoir bourgeois, en construisant à sa

³⁵⁸ Marx and Engels, *L'idéologie Allemande*. Page 86.

place un nouveau consensus social autour de l'objectif d'une société non capitaliste, communautaire et solidaire, libéré de toute forme de domination et d'exploitation et capable d'entretenir de nouveaux rapports avec la nature. Dans cette perspective, son importance pour la prise de contrôle de l'appareil d'État devient secondaire, le point décisif étant le développement d'une culture contre hégémonique. L'idée d'hégémonie, telle que la conçoit le pouvoir populaire, va, par conséquent, s'écarter de toute vision coercitive ou manipulatrice de la direction politique, intellectuelle ou morale. L'hégémonie populaire va développer au contraire, un type particulier de direction, qui oriente sans coercition et qui unifie en respectant les différences. Il s'agit d'une direction dont la légitimité dépend de la volonté active et critique de l'ensemble des forces hégémonisées.

Mais, l'utilisation du concept d'hégémonie comme catégorie d'analyse politique permet aussi d'autres résultats théoriques. Il explique, par le jeu de la dialectique entre l'État et la société civile, la crise de certains régimes politiques ou la nature particulière qu'ils peuvent assumer. Mais surtout, il pose, d'une façon nouvelle et plus complexe, le thème de la démocratie. La démocratie n'est synonyme ni du socialisme ni du capitalisme, elle apparaît comme le produit historique, sans cesse remis en question, de la lutte des classes subalternes. La démocratie, à la lumière de l'hégémonie, apparaît comme la solution aux problèmes de médiation institutionnelle entre la dialectique du social et celle du politique étatique. L'hégémonie apporte la réponse à la construction d'une politique qui soit en même temps démocratique et socialiste, en permettant de construire la volonté politique de ceux d'en bas sans détruire la dialectique démocratique propre du social.

Mais, si les luttes sociales populaires sont le point de départ de la construction d'une nouvelle hégémonie et, en partant d'elle, d'un nouvel État et d'une forme nouvelle de démocratie, ces trois constructions sont simultanément nécessaires et en relation intime entre elles. Les seules luttes démocratiques, séparées d'une vocation hégémonique et d'une transformation de l'État, ne sont pas capables, en elles-mêmes, de développer une nouvelle société. À son tour, la construction d'un nouvel État socialiste (qui dans le sens gramscien inclut la société civile) exige l'articulation des luttes démocratiques avec la mise en cause de l'exploitation capitaliste comme embryon d'un principe hégémonique nouveau.

L'hégémonie, mets aussi en relief la véritable étendue de la tâche de transformation sociale et par ce biais révèle la nécessité de ce qu'on peut appeler une période ou une société de transition plus ou moins longue. Cette société de transition se caractérise par le fait de contenir, pendant une longue période historique, deux formes contradictoires d'organisation sociale, la forme communautaire prônée par le pouvoir populaire et celle capitaliste. C'est dans la société de transition que le concept d'hégémonie et de luttes hégémoniques va se déployer et prendre toute son importance. Il s'agit des sociétés où le niveau d'hégémonie populaire a permis de contrôler, au moins partiellement, le pouvoir de l'État, même si la dispute hégémonique continue et devient encore plus aiguë dans la mesure où elle ne se joue pas entre les différentes fractions du groupe dominant, mais entre deux champs antagoniques. La société de transition constitue ainsi le premier aboutissement des stratégies d'hégémonie, mais le premier stade seulement puisque sous la domination du capitalisme mondialisé, l'abolition du système capitaliste dans un pays isolé est impossible. Par conséquent, la construction d'une nouvelle pensée hégémonique sera aussi nécessaire à ce niveau.

Cette première approche du concept d'hégémonie, montre le caractère complexe du phénomène et incite à abandonner à son sujet toute logique binaire susceptible de le présenter en termes d'absence ou de présence d'hégémonie. Les hégémonies ne sont jamais totales. La situation d'hégémonie se caractérise, justement, par l'existence d'un espace social, déchiré par des conflits auxquels on ne peut pas donner une solution définitive. En même temps, le phénomène de l'hégémonie n'est pas non plus complètement absent, même dans les cas où la domination est basée sur d'autres stratégies. Ainsi, si on veut opérer une analyse sérieuse de l'hégémonie dans une société concrète, il faut comprendre dans chaque conjoncture historique, les différents degrés d'hégémonie existants, les types distincts d'hégémonie à l'œuvre, ses rapports avec d'autres formes de domination et les pans de la réalité sociale où elle s'exerce.

La définition d'hégémonie que donne le Frente Popular Darío Santillán montre clairement ce caractère complexe :

[l'hégémonie] est l'expression de la capacité politico/culturelle d'un groupe ou d'une classe de convaincre la société de ce que les intérêts de tous sont

représentés par les intérêts de ce secteur social. (...) Ces groupes ne dominent pas seulement à travers la coercition, mais ils sont capables de dominer en convainquant (...) Par conséquent, il ne peut y avoir de changement social ni de révolution sans que les classes subalternes développent leur contre-hégémonie, c'est-à-dire leur propre culture, leur propre discours, leurs propres symboles, institutions, pratiques et organisations, tous marqués par une pratique anti systémique. Ces pratiques, ces symboles et ces organisations doivent se développer avant la prise du pouvoir d'État³⁵⁹.

Les principaux éléments de l'hégémonie, que nous allons analyser, sont contenus dans cette définition : la direction consensuelle, les concessions nécessaires aux différents intérêts populaires et la construction d'une culture qui en devenant dominante permet d'accéder au pouvoir de l'État. Pour le pouvoir populaire, comme on peut le constater, le plus important n'est pas, contrairement à la démarche gramscienne, l'analyse de l'hégémonie des classes dominantes (analyse néanmoins nécessaire pour la combattre). Pour lui il s'agit surtout de comprendre comment, dans quelles conditions et à travers quel cheminement, un nouveau bloc social populaire, composé par les classes populaires majoritaires, peut transformer en véritable hégémonie la supériorité du nombre qui fait sa force.

Mais, pour comprendre comment une telle construction est possible, on doit aborder, dans un premier temps, les complexités du phénomène hégémonique et les façons dont il se manifeste dans le capitalisme contemporain. Nous analyserons par la suite comment ce phénomène se traduit dans des crises hégémoniques et les rapports qu'il entretient avec les exigences démocratiques. Nous nous attacherons finalement à l'étude concrète de la contre-hégémonie populaire en analysant la façon dont elle s'exerce au sein même du peuple et les moyens à travers lesquels elle peut être étendue à l'ensemble de la société.

L'hégémonie classique

Le concept d'hégémonie du pouvoir populaire, on l'a dit, est dérivé, reformulé, extrapolé et parfois complètement redéfini par rapport à sa formulation historique par Antonio Gramsci.

³⁵⁹ Frente Popular Darío Santillán, « Construcción de Poder Popular, » 2006, <http://frentedariosantillan.org/descargas/2006-cartilla-poder-popular-fpds.pdf>. Page 7.

Il nous semble donc nécessaire d'exposer, même de façon synthétique, les idées du penseur italien, si l'on veut comprendre les sens, parfois différents, que ce concept prend parmi les auteurs du pouvoir populaire. Au-delà des contradictions et parfois des faiblesses de la pensée de Gramsci, et du caractère fragmentaire de son œuvre, il est presque impossible d'ignorer son apport à la compréhension des mécanismes consensuels et complexes de la domination bourgeoise. L'Amérique latine découvre d'ailleurs, en analysant les défaites des années 70, et en partie grâce à elles, que ces concepts, développés pour l'analyse des sociétés évoluées des centres capitalistes, peuvent parfaitement s'appliquer à sa propre réalité.

La conception gramscienne de l'hégémonie part d'une analyse, somme toute classique, de la structure des classes de la société, pour expliquer cette façon particulière d'assurer la position dominante de l'une d'entre elles. L'idée centrale de Gramsci, à propos de l'hégémonie, est que la suprématie bourgeoise, à l'époque du capitalisme développé, ne repose pas seulement sur l'appareil de coercition de l'État. Elle s'appuie sur un réseau d'institutions, au sein de la société civile, qui lui permet de s'assurer le consensus des classes subordonnées, nécessaire à la reproduction du système de domination, sans avoir besoin de recourir systématiquement à la coercition légale et étatique. Il s'agit de ce que Gramsci appelle l'« hégémonie civile », un concept qui sera en relation étroite avec celui de la guerre de positions qu'il pose comme la seule stratégie possible, pour les forces populaires, dans le capitalisme développé.

Les institutions de la société civile, école, église, partis de masse, syndicats, etc., outre le fait qu'elles expriment la complexité des sociétés capitalistes modernes, produisent aussi la suprématie, étendue au-delà des appareils répressifs de l'État, de la classe dominante. Pour Gramsci c'est essentiellement dans ces institutions de la société civile que l'hégémonie se construit et se maintient et c'est la vigueur de cette société civile, la complexité de ses structures et ses organisations culturelles, idéologiques et politiques qui donnent de la solidité à l'ordre social bourgeois. Le consensus sur l'ordre existant dans une société de classes se construit par conséquent à partir des pratiques et des idées matérialisées dans différentes structures sociales (syndicats, partis politiques, écoles, universités, journaux, églises, etc.). Ce sont les institutions qu'Althusser appellera les appareils idéologiques d'État, c'est-à-dire les institutions destinées à légitimer la structure

sociale ainsi que l'existence de l'État et son emprise sur la société, en produisant de la soumission.

Mais Gramsci ne considère pas que les institutions sont destinées exclusivement à maintenir la domination de classe. Pour lui, les institutions de la société civile sont susceptibles de contenir autant le consensus que le dissentiment, et donc d'être l'espace de la lutte idéologique entre conceptions différentes du monde. C'est à partir de cet aspect contradictoire des institutions sociales, une idée qui va être longuement exploitée par le pouvoir populaire, qu'il est possible de construire la contre-hégémonie populaire.

Gramsci admettait aussi que ces institutions pouvaient avoir des niveaux de développement très différents. Il distinguait les sociétés d'Orient et d'Occident, une distinction qui était au cœur de son explication de la réussite de la révolution russe et l'échec de la révolution en Occident.

En Orient, l'État étant tout, la société civile était primitive et gélatineuse ; en Occident, entre État et société civile, il y avait un juste rapport et dans un État branlant on découvrait aussitôt une robuste structure de la société civile. L'État n'était qu'une tranchée avancée, derrière laquelle se trouvait une robuste chaîne de forteresses et de casemates (...)³⁶⁰.

La faiblesse de la société civile avait été pour lui déterminante dans le triomphe de la guerre de mouvements, d'assaut au pouvoir, développé par les bolcheviques en Russie, un pays où le système de domination s'appuyait principalement sur la répression, où les institutions médiatrices entre la société civile et l'État étaient faibles ou inexistantes. Mais cette stratégie avait échoué en Occident où les organisations et les convictions des masses, culturelles, idéologiques et politiques, constituaient le principal système de défense de l'ordre bourgeois.

Gramsci concluait ainsi que, si la suprématie d'une classe représente le moment synthétique qui unifie le consensus et la domination, la primauté de l'un ou l'autre de ces aspects dépend du niveau de développement de chaque société civile concrète et de son

³⁶⁰ Antonio Gramsci, *Notes Sur Machiavel, Sur La Politique et Sur Le Prince Moderne*, Edition électronique réalisée à partir du livre d'Antonio Gramsci, Textes. Édition réalisée par André Tosel, consulté 6 décembre 2011, <http://www.marxists.org/francais/gramsci/works/1933/machiavel.htm>. Page 23.

État correspondant. Pour lui, l'État qu'avaient connu Marx ou Engels et même celui de Lénine en Russie, n'était plus le même en Occident. Il était devenu un État qui assoit sa légitimité sur un système de domination complexe, propre d'une société civile développée. Ce type d'État reste toujours, depuis cette époque, la forme dominante de l'État moderne dans le monde capitaliste des pays centraux.

À partir justement de l'échec de la méthode léniniste d'assaut au pouvoir utilisée en Amérique latine dans les années 70, le pouvoir populaire comprend à son tour que ce système de domination complexe existe aussi, à des degrés différents, dans les États du monde périphérique, en particulier dans les États les plus développés de l'Amérique du Sud. Il appréhende aussi qu'aujourd'hui, partout dans le monde, les classes dominantes consolident leur pouvoir à travers la société civile, en diffusant leur « vision du monde », leur idéologie et surtout leur « mode de vie ». C'est cette compréhension, qui l'obligera à approfondir davantage la conception gramscienne de l'hégémonie.

Certes, dans les sociétés de classe, la domination n'est pas toujours hégémonique. D'autres formes de domination existent et sont possibles y compris dans des sociétés capitalistes avancées, où la domination hégémonique semble la plus courante. En même temps, il faut comprendre qu'une domination non hégémonique ne signifie pas, forcément, le recours à la coercition. On peut obtenir, par d'autres moyens que ceux purement idéologiques, un large consensus au sujet de la domination et même de la direction.

À ce sujet, Mabel Thwaites Rey³⁶¹ dresse un petit catalogue des formes multiples que peut revêtir la domination : l'adaptation, comme conformité à l'ordre social existant, la conviction de son inévitabilité par ignorance des alternatives, la croyance naïve dans la réalité de la représentation, la déférence envers les dominants qu'on considère comme supérieurs, la peur appuyée sur le sentiment qu'au-delà de l'obéissance il n'a que le chaos, la résignation à partir d'une vision pessimiste sur les possibilités de changement, mais aussi la cooptation, procédé préféré de la société de consommation, avec l'imposition de sa vision

³⁶¹ Mabel Thwaites Rey, *La noción gramsciana de hegemonía. Acerca de las bases materiales del consenso*, Colección Teoría Crítica, vol. GRAMSCI mirando al sur. sobre la hegemonia en los 90 (Buenos Aires: K&ai Editor,, 1994), <http://www.scribd.com/doc/8638748/Mabel-Thwaites-Rey-La-nocion-gramsciana-de-hegemonia>. Page 32.

normative de ce qui est désirable pour la vie. Il s'agit d'autres formes de domination non idéologiques et qu'on peut qualifier, par conséquent, de non hégémoniques.

En effet, l'hégémonie ne se confond pas avec le simple consentement à la domination. Dans l'histoire, toutes les classes dominantes ont obtenu normalement le consentement des classes exploitées, qu'il s'agisse des classes féodales ou esclavagistes, ou des capitalistes industriels. Il faut donc approfondir les différences spécifiques qui caractérisent l'hégémonie, dans les sociétés développées du monde occidental et qui provoquent l'acquiescement de la classe ouvrière et de l'ensemble des classes subordonnées à l'accumulation du capital. En d'autres termes, il faut déterminer la forme et le contenu de l'idéologie bourgeoise qu'elles acceptent et la combinaison spécifique du consensus avec la coercition existant dans ces sociétés.

Dans les sociétés capitalistes et sur le terrain classique du régime parlementaire, l'exercice « normal » de l'hégémonie consiste à montrer que le pouvoir de l'État est appuyé sur le consensus de la majorité, exprimé à travers les mécanismes électoraux, les organes de l'opinion publique, les médias et les associations, dont les expressions sont parfois multipliées artificiellement. Cet exercice « normal » de l'hégémonie n'exclut pas, néanmoins, l'existence entre le consensus et la force, d'une zone grise dominée par la corruption et la fraude, dans des situations où l'exercice ouvert de la force serait trop dangereux. Comme le dit Gramsci, ces moyens permettent « d'affaiblir et de paralyser l'adversaire ou les adversaires, en cooptant ses dirigeants, de façon discrète ou ouvertement, en cas de danger imminent, pour provoquer confusion et désordre dans leurs rangs »³⁶².

On doit aussi tenir compte que, dans la société bourgeoise, la coercition et le consensus, expressions différenciées, selon Gramsci, respectivement de la société politique et de la société civile, même si elles gardent leur spécificité, sont dans un rapport étroit et de plus en plus fusionné. Le droit par exemple, ne sert pas seulement à obliger à l'obéissance, mais peut imposer aussi certains comportements en tant que « valeurs » de la société civile. À son tour, la coercition n'existe pas seulement dans la société politique, elle peut parfaitement se développer dans la société civile sous des formes différentes, depuis le

³⁶² Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel. Tomo 5.*, Edición crítica del Instituto Gramsci. A cargo de Valentino Gerratana (Mexico: Ediciones Era/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1995). Page 81.

chantage économique quotidien, jusqu'aux extrêmes des milices privées ou de groupes paramilitaires, en passant par les sociétés privées de sécurité et gardiennage.

Mais l'élément essentiel que Gramsci met en relief avec le concept d'hégémonie est que la classe dominante exerce son pouvoir, parce qu'elle arrive à imposer sa « vision du monde », une philosophie, une morale, des habitudes et un « sens commun » qui facilitent l'acceptation par les dominés de ce pouvoir et même un degré d'adhésion plus ou moins important. Cette opération hégémonique est toujours favorisée par le caractère fragmentaire de la perception qu'ont les différents groupes sociaux de la totalité de rapports sociaux, une perception qui ne leur permet pas d'avoir une vision d'ensemble de la société. Leur fragmentation permet ainsi les manœuvres hégémoniques, même si, pour réussir, les groupes dominants doivent adopter des positions à première vue contradictoires avec l'objectif de domination.

Mais, imposer leur propre vision du monde n'est pas suffisant si l'opération idéologique s'avère, à terme, impuissante pour cacher les intérêts contradictoires des différents groupes sociaux. Les classes hégémoniques sont obligées, d'une façon ou d'une autre, de tenir compte des intérêts des autres classes sociales, et doivent, par conséquent, passer certains compromis, au sein de l'État, autant avec les forces sociales qui sont leurs alliés dans la domination, que, dans une certaine mesure, avec celles antagoniques. Ces compromis peuvent les obliger parfois à sacrifier partiellement leurs intérêts particuliers de classe pour rendre vraisemblable leur caractère universel et le fait que leur domination s'exerce pour le bien commun. C'est la condition nécessaire pour qu'elles puissent unifier un large bloc social susceptible de garantir leur domination.

Présenter son intérêt sous la forme d'une universalité n'est pas, bien évidemment, une idée nouvelle. Sur ce point, Gramsci ne fait que reprendre l'analyse que Marx faisait déjà dans « L'idéologie allemande » :

En effet, chaque nouvelle classe qui prend la place de celle qui dominait avant elle est obligée, ne fût-ce que pour parvenir à ses fins de présenter son intérêt comme l'intérêt commun de tous les membres de la société ou, pour exprimer les choses sur le plan des

idées : cette classe est obligée de donner à ses pensées la forme de l'universalité, de les représenter comme étant les seules raisonnables, les seules universellement valables³⁶³.

La domination hégémonique suppose donc une opération idéologique qui fait que les intérêts économiques des classes ne se manifestent pas de façon *immédiate* dans la politique et la culture. Ces intérêts sont subordonnés à l'intérêt principal de l'hégémonie qui est un intérêt stratégique de maintien et de reproduction de la domination de classe, à moyen et long terme et de façon plus efficace, grâce au consentement des dominés. L'axe de construction discursive de la réalité accomplit cette opération en imposant une certaine définition du bien commun qui soit cohérent avec les intérêts des groupes dominants. Mais, malgré les apparences, le discours hégémonique est toujours en rapport intime avec les intérêts et les pratiques matériels des participants dans l'opération hégémonique.

L'État est conçu, certes, comme l'organisme propre d'un groupe, destiné à créer des conditions favorables à la plus grande expansion du groupe lui-même ; mais ce développement et cette expansion sont conçus et sont présentés comme la force motrice d'une expansion universelle, d'un développement de toutes les énergies « nationales », c'est-à-dire que le groupe dominant est coordonné concrètement avec les intérêts généraux des groupes subordonnés, et que la vie de l'État est conçue comme une formation continue et un continuel dépassement d'équilibres instables (dans les limites de la loi) entre les intérêts du groupe fondamental et ceux des groupes subordonnés, équilibres où les intérêts du groupe dominant l'emportent, mais jusqu'à un certain point, c'est-à-dire pas jusqu'au mesquin intérêt économique corporatif³⁶⁴.

Par conséquent, pour que la classe dominante puisse présenter l'État (et sa domination) comme l'organisation de tout le peuple, il faudrait donc qu'une telle représentation ne soit pas complètement fautive. Or, la seule façon d'accréditer cette idée est, justement, de prendre en charge certains intérêts des groupes subordonnés. L'État devient ainsi, dans la terminologie de Gramsci, un État éthique, un état qui peut justifier que sa prétention éthique n'est pas complètement dépourvue de fondement. Selon lui, cette justification peut aller jusqu'au point où les principes qu'il dit défendre aillent, de par leur

³⁶³ Marx and Engels, *L'idéologie Allemande*. Page 88. La traduction en universalité des intérêts particuliers sert aussi, on l'a vu, au colonialisme.

³⁶⁴ Gramsci, *Notes sur Machiavel, sur la politique et sur le prince moderne*. . Page 9.

prétention universelle, bien au-delà de véritables intentions de leurs auteurs. Cela lui permet d'affirmer que, d'une certaine façon :

(...) tout État est éthique dans la mesure où une de ses fonctions les plus importantes est d'élever la grande masse de la population à un certain niveau culturel et moral, niveau (ou type) qui correspond aux nécessités de développement des forces productives et, par conséquent, aux intérêts des classes dominantes. L'école, comme fonction éducatrice positive, et les tribunaux comme fonction éducative, répressive et négative, sont les activités de l'État les plus importantes en ce sens : mais, en réalité, une multiplicité d'autres initiatives et d'autres activités dites privées qui forment l'appareil de l'hégémonie politique et culturelle des classes dominantes, tendent au même but³⁶⁵.

Cette idéologie de l'élévation du niveau culturel et moral de l'ensemble des groupes sociaux fait partie aussi de la construction de l'hégémonie d'une classe. Il est, on pourrait dire, la principale forme d'expression de sa vocation universelle au-delà des classes. Cette idéologie se répand aussi, comme idéologie du progrès, à travers les différentes organisations, culturelles, sociales, politiques, syndicales, qui encadrent et soumettent les classes subordonnées dans la société civile.

Mais, l'opération hégémonique n'est pas seulement une opération idéologique. Elle ne serait pas possible sans une base matérielle, une base qui est la conséquence de la position occupée par la classe hégémonique dans la production. La position dominante sur le plan économique donne les moyens et renforce le rôle de direction de la classe hégémonique. Elle explique aussi, en même temps, pourquoi les sacrifices économico-corporatifs que les classes dominantes peuvent consentir ont des limites. Ces sacrifices ne peuvent pas aller jusqu'à mettre en péril la fonction décisive qu'elle exerce dans l'activité économique, une fonction qui est la base de sa domination hégémonique. C'est la raison pour laquelle, dans la société capitaliste, la propriété a toujours été sacralisée et naturalisée.

Le marxisme de Gramsci refuse, néanmoins, toute priorité abstraite de l'économie dans les mécanismes de domination. Pour Gramsci, structure économique et superstructures politiques et idéologiques constituent un bloc historique qu'il faut examiner globalement et dans tous ses composants, pour déterminer les possibilités de

³⁶⁵ Ibid.. Page 15. Note 1.

transformation de la société. Comme l'affirme Tosel : « La lutte pour sa transformation ou sa conservation (de la société) est la lutte pour l'hégémonie, une lutte que comprend à la fois la domination dans les rapports socio-économiques et la direction politique de l'État »³⁶⁶.

Cette imbrication étroite confirme l'impossibilité de modifier la conscience de toute la classe ouvrière, tant que la forme de vie de cette classe ne sera pas modifiée. Mais, comme la relation est réciproque et dialectique, pour modifier les conditions matérielles, il est nécessaire que les classes subalternes développent une bataille « intellectuelle et morale », afin de construire leur propre hégémonie. La nécessité, posée par Gramsci, de conquérir l'hégémonie (entendue comme direction culturelle et idéologique, supposant la transformation complète de la superstructure) devient ainsi la condition nécessaire pour une véritable transformation des structures sociales. C'est cette double condition que Gramsci résume ainsi :

Peut-il y avoir une réforme culturelle, c'est-à-dire une élévation « civile » des couches les plus basses de la société, sans une réforme économique préalable et un changement dans la situation sociale et le monde économiques ? Aussi une réforme intellectuelle et morale est nécessairement liée à un programme de réforme économique, et même le programme de réforme économique est précisément la façon concrète dont se présente toute réforme intellectuelle et morale³⁶⁷.

Mabel Thwaites Rey, justifiant indirectement les positions du pouvoir populaire quant à la construction d'une nouvelle économie, ne dit pas autre chose. Pour elle, l'hégémonie comme expression de la vision de la société par la classe dominante repose sur des bases matérielles concrètes. « En l'absence de ces bases matérielles, elle devient une pure domination, dans laquelle l'élément répressif prend une importance substantielle dans la conservation de l'ordre »³⁶⁸.

Cet aspect matériel de l'hégémonie est essentiel. Le consentement de masses s'appuie aussi sur une perception profonde de ses conditions matérielles de vie, même à travers la déformation imposée par l'idéologie dominante. Les masses appréhendent,

³⁶⁶ André Tosel, « La presse comme appareil d'hégémonie selon Gramsci, *Quaderni*, no. 57 (Printemps 2005): 55–71., doi:10.3406/quad.2005.1661. Page 60.

³⁶⁷ Gramsci, *Notes Sur Machiavel, Sur La Politique et Sur Le Prince Moderne*. Page 5.

³⁶⁸ Thwaites Rey, *La noción gramsciana de hegemonía. Acerca de las bases materiales del consenso*. Page 31.

logiquement, les changements qui risquent de mettre en péril leur vie, d'autant plus qu'elle est précaire. C'est cette dimension du consensus qui a été portée au plus haut niveau par la société de bien-être, l'expression la plus élevée du résultat de la lutte des classes, dans une période où, économiquement, la bourgeoisie était en mesure de faire des concessions. Elle est aussi un des éléments d'explication de la large réussite de la fétichisation politique dans les pays du capitalisme central.

Mais l'analyse de Gramsci va encore plus loin. Certes, pour lui, l'hégémonie s'appuie sur une base éthico/politique, une supériorité économique et le contrôle de l'appareil d'État, mais elle peut être confortée aussi par la diffusion d'un « style de vie » qui favorise l'acceptation de la situation de domination. La dynamique sociale (contrôlée seulement de façon partielle par la classe dominante) peut transformer les conditions de vie des classes subalternes. Ces changements de style de vie affectent sans doute leurs manières de penser, souvent dans un sens qui profite à l'hégémonie de la classe dominante. Elles peuvent donc être considérées comme une autre forme possible de consolidation de l'hégémonie, une forme qui ne repose pas complètement sur une opération de type idéologique — intellectuel.

L'exemple emblématique de ce type d'opération hégémonique, analysée par Gramsci à son époque, est celui des États-Unis d'Amérique où :

À partir de l'existence de certaines conditions préliminaires (et en absence de traditions historiques et culturelles propres aux classes oisives), déjà rationalisées par le développement historique, il a été relativement facile de rationaliser la production et le travail, en combinant habilement la force (la destruction du syndicalisme ouvrier de base territoriale) avec la persuasion (de hauts salaires, divers bienfaits sociaux, une propagande idéologique et politique très habile) ; réussissant ainsi à faire tourner toute la vie du pays autour de la production. (...) (le fordisme) a réussi à faire tenir toute la vie du pays autour de la production. L'hégémonie naît de l'usine et pour s'exercer elle a besoin seulement d'une quantité minimale d'intermédiaires professionnels de la politique et l'idéologie³⁶⁹.

Cette intuition de Gramsci, qui, à l'époque, concernait presque exclusivement le modèle américain, est devenue aujourd'hui une réalité mondiale. Dans le monde d'aujourd'hui, l'ensemble de la vie sociale, même le temps autrefois appelé « libre », tourne autour de la vie économique, de la production et de la consommation. Dans le système

³⁶⁹ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel. Tomo 6.*, Edición crítica del instituto Gramsci. A cargo de Vladimiro Gerratán, vol. 6. (Mexico: Ediciones Era/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2000). Page 66.

capitaliste actuel, devenu un véritable système totalitaire, dans le sens strict du terme, la discipline d'usine (aujourd'hui la discipline d'entreprise) et la consommation épargnent au système de nombreux intermédiaires idéologiques, sociaux et politiques. Le matraquage médiatique et publicitaire est souvent suffisant.

Le capitalisme contemporain, a même été capable d'utiliser la « critique artiste » soixante-huitarde pour l'intégrer à la production et relancer ainsi l'accumulation du capital. La nouvelle entreprise capitaliste promeut maintenant, comme le signalent Boltanski et Chiapello³⁷⁰, l'autonomie individuelle dans les dispositifs de production, autant à l'intérieur de l'entreprise qu'à l'extérieur, la frontière entre l'intérieur et l'extérieur devenant, d'ailleurs, de plus en plus floue.

Le capitalisme néolibéral donne ainsi une nouvelle impulsion à l'individualisme déjà ancien de la culture occidentale, en lui ajoutant des paradigmes comme « l'implication personnelle », la « valorisation de la personnalité » et des « compétences » de chacun autour de « projets ». En même temps, l'opération idéologique est complétée par la transformation des managers (les anciens cadres à la logique plutôt hiérarchique), en « animateurs ». Mais au fond, comme le disait Gramsci, c'est toujours l'usine, dans un sens large, qui commande les transformations.

On peut donc dire en conclusion, de façon très schématique, que dans l'analyse classique, l'hégémonie des classes dominantes s'exerce au moyen de trois logiques différentes, mais souvent étroitement imbriquées : consensus, coercition et diffusion d'un style de vie. L'intervention de ces trois logiques est différente selon les plans où il est possible d'étudier le phénomène de l'hégémonie. Par exemple, la domination patriarcale a été, historiquement, une domination basée sur un certain niveau de coercition. Cependant, il existe aussi un composant consensuel dans cette domination qui s'appuie, de toute évidence, sur des formes concrètes de vie, mais aussi sur un discours qui intègre les « demandes » féminines, sans pour autant annuler la subordination de genre. La combinaison est donc très complexe dans la mesure où l'hégémonie « morale » patriarcale commence dans les processus primaires de socialisation, à partir des discours qui sanctionnent, dès le départ, la division de rôles dans le foyer. Les formes de vie sont ainsi, dans ce genre de domination, le plan dans lequel l'hégémonie trouve la plus grande force.

³⁷⁰ Luc Boltanski and Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, NRF essais (Paris : Gallimard, 1999).

La conséquence de cette conception complexe de l'hégémonie, dérivée des idées de Gramsci, est qu'on ne peut pas alimenter l'illusion, qui a d'ailleurs été toujours hautement improbable, de substitution immédiate et totale d'un système par un autre. Il est impossible de balayer d'un coup toutes les survivances, idéologiques et pratiques, du passé capitaliste, en particulier celles qui concernent les formes de vie. Le sort de la lutte entre hégémonies antagoniques se décidera, mais seulement à long terme, à la faveur de la force qui sera capable de provoquer en même temps : une « catharsis éthico-politique » (dans la terminologie de Gramsci), la construction d'un État plus démocratique et la transformation du mode de production sous la forme d'une suprématie grandissante du bien public et commun sur le privé.

L'hégémonie dans le capitalisme dépendant

Certains auteurs marxistes latino-américains pensent que si l'on veut comprendre les conditions d'une praxis transformatrice adaptée aux nouvelles conditions de la domination capitaliste, il faut apporter quelques corrections aux idées classiques de l'hégémonie que nous venons de développer. Ils attirent en particulier l'attention sur le fait que, les secteurs capitalistes aujourd'hui dominants, les multinationales et les grandes entreprises, ont depuis longtemps les moyens, particulièrement à travers le chantage économique, d'imposer des politiques étatiques, sans assurer aucune responsabilité dans la conduite de l'État et même le critiquant.

Le conditionnement des masses, par la désinformation, la pression de l'endettement et l'utilisation des appareils d'hégémonie non étatiques, s'avère suffisant pour maintenir leur domination. Ces forces économiques peuvent même collaborer, à travers les médias qu'ils contrôlent largement, au dénigrement de la politique et de ceux qui s'en occupent. Cette attitude contribue paradoxalement à l'affirmation de leur hégémonie, en éloignant les masses d'une activité jugée mensongère et corruptrice et en déviant leur ressentiment vers les politiciens, qui ne sont, en réalité, que le personnel subalterne de ces groupes de pouvoir économique. On peut même affirmer qu'il s'agit d'une véritable forme d'hégémonie sans consensus.

On retrouve dans cette situation, au lieu du consensus organisé par l'État comme centre de l'hégémonie, un processus de fragmentation, de repli sur la vie privée et de désorganisation des masses, qui est en définitive le but, plus ou moins avoué, de ces politiques de « pacification » sociale. Réduites à la seule compensation de la consommation et dépolitisées, elles développent un sentiment fataliste de leur condition, au point qu'il est difficile de reconnaître, dans cette situation, l'hégémonie dans le sens classique du terme. La domination apparaît aujourd'hui, de plus en plus, comme se soutenant sur la seule base de la sujétion économique et du désespoir.

En Amérique latine le phénomène est ancien. Il commence avec les dictatures militaires et l'application des recettes néolibérales. Les dictatures latino-américaines se sont appliquées à résoudre la crise d'hégémonie qui les a précédés, à travers différentes mesures, dont, parmi les plus importantes, on peut mentionner :

- La destruction et la déstructuration des organisations populaires et leur culture.
- L'établissement d'un modèle d'accumulation désocialisant, économe de la main-d'œuvre, qui exaspère la crise de la société salariale traditionnelle et détruit leurs solidarités.
- La construction d'un schéma socio spatial discriminatoire vis-à-vis des pauvres, des femmes et des jeunes.
- Le développement de toutes les formes possibles de désarticulation sociale en particulier à travers des multiples interdictions sur les droits fondamentaux.

En Amérique latine ce sont donc les dictatures qui ont introduit et ont impulsé ce nouveau modèle qu'on peut difficilement qualifier d'hégémonie. Il ne s'appuie pas sur l'adhésion et la reconnaissance de la direction des groupes au pouvoir, mais plutôt sur le retrait et l'indifférence des classes subordonnées, trop occupées à assurer leur survie. On peut même douter, comme le fait Campione, que les classes dominantes puissent construire, dans ces conditions, une hégémonie véritable dans le sens classique du terme.

(Les dictatures) ont eu un effet paradoxal : en détruisant les organisations des classes subalternes en décapitant leur direction, en promouvant le transformisme des intellectuels organiques, cette politique détruit en même temps sa propre capacité (celle des classes dominantes) d'exercer une « direction intellectuelle et morale ». Elle diminue aussi la possibilité d'ériger les bases matérielles nécessaires pour exercer cette direction. En

démantelant les outils organisationnels (parti avec capacité d'organisation et mobilisation des masses, syndicats réformistes et bureaucratisés) qui ont permis à une époque de construire des équilibres instables, elle annule la capacité de trouver des solutions de compromis, que Gramsci situait à la base de la transformation d'une classe, en classe « dirigeante ». En écrasant son adversaire de classe, les capitalistes latino-américains ont diminué, paradoxalement, leurs potentialités de construction hégémonique³⁷¹.

En même temps, l'idée d'hégémonie comme direction assurant le progrès de l'ensemble de la société est aussi sérieusement remise en question. Il est certain qu'aujourd'hui, après la période dictatoriale, le processus économique et politique en Amérique latine est commandé par la fraction la plus concentrée du grand capital multinational. Cette fraction capitaliste refuse toute concession aux masses populaires et fait la propagande d'une vision du monde complètement économique et corporatiste. Elle ne se propose plus de faire progresser l'ensemble de la société, sur le plan moral, intellectuel ou politique, seulement de maintenir les masses aliénées et éblouies par le spectacle de ses réalisations matérielles.

Si elle réussit à avoir un contrôle sur l'ensemble de la vie sociale, en particulier sur les partis politiques et l'appareil communicationnel, cette forme d'hégémonie n'aspire pas à obtenir un consensus permanent et actif, qui permettrait au capital multinational de devenir « dirigeant ». Il lui suffit d'opérer la neutralisation politique, la désorganisation et le retrait des classes subalternes de la sphère publique. Le seul consentement donné par les classes populaires se réfère à leur propre dépolitisation, ressentie comme inévitable devant l'inanité de l'action politique.

Les intellectuels latino-américains, on l'a vu, ont joué un rôle essentiel dans la dénonciation de ces différents mécanismes. Néanmoins, la dénonciation n'est pas suffisante. Les tendances actuelles de l'accumulation dominante, vers plus d'inégalité de fragmentation et d'exclusion, ne favorisent plus la légitimation par consensus hégémonique, mais plutôt par ce genre de méthodes de manipulation que nous avons évoquées. Aujourd'hui, plus que jamais, les sociétés périphériques modernes et même, en perspective, l'ensemble des

³⁷¹ Daniel Campione, "Hegemonía y contra hegemonía en la América Latina de hoy: apuntes sobre una nueva época" (Herramienta. Foros y debates, 2003), <http://www.herramienta.com.ar/teoria-critica-y-marxismo-occidental/hegemonia-y-contrahegemonia-en-la-america-latina-de-hoy-apuntes>.

sociétés capitalistes, sont des sociétés où seuls la peur de l'avenir économique individuel et un espoir réduit à l'illusion du pouvoir rester toujours à l'intérieur du système productif et d'exploitation, maintiennent une cohésion sociale précaire.

Les critiques à l'idée même de classe, comme catégorie définie par sa position et son intérêt au sein de la société, apparues dans la postmodernité sont autant la conséquence que l'expression de cette situation nouvelle des classes subordonnées. Ainsi, pour Laclau³⁷², on ne peut pas continuer à soutenir que toute articulation hégémonique s'appuie sur une classe sociale fondamentale. Pour lui, cette notion traditionnelle de « classe », qui suppose l'unité des positions du sujet des divers agents sociaux, est complètement dépassée. Dans les conditions du capitalisme d'aujourd'hui et de fragmentation des classes subordonnées, l'unité de classe est toujours un phénomène précaire, soumis constamment à un processus de réarticulation hégémonique. Pour lui, c'est dans le processus même d'articulation hégémonique que les classes se définissent. Il conclut, par conséquent, que l'élément essentiel pour la définition des classes est le discours que chaque groupe social déploie dans la relation hégémonique.

En somme, le concept d'« hégémonie » apparaît, dans un contexte dominé par l'expérience de la fragmentation et par l'indétermination des articulations entre les différentes luttes et positions du sujet, comme la tentative de construction d'une réponse socialiste, au sein d'un univers politique discursif qui limite la catégorie de « nécessité » à l'horizon social³⁷³.

Cette critique de Laclau, pointe un véritable problème pour le pouvoir populaire, qui accepte aussi la disparition de la centralité du rôle de la classe ouvrière, et postule un sujet multiple, composé de l'ensemble des classes subordonnées, sujet qu'il nomme de façon synthétique le peuple. Mais, s'il partage l'analyse de Laclau sur la disparition du rôle d'une classe centrale, le pouvoir populaire fait, chez la plupart des auteurs, une analyse de l'hégémonie complètement différente.

³⁷² Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, 1era. Edición en inglés 1985, Selección de obras de sociología. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 2010).

³⁷³ Ibid. Page 39.

Pour le pouvoir populaire, la position de Laclau donne une importance démesurée au pouvoir du discours dans la conformation de l'hégémonie. Sa position est la conséquence de deux erreurs étroitement connectées : d'une part, traiter le problème de l'hégémonie, problème essentiellement politique, séparément du problème de l'État et, d'autre part, oublier le fait que l'hégémonie doit être aussi économique. Ce n'est pas la même chose affirmer que la base économique corporative d'une nouvelle hégémonie, ne correspond plus au prolétariat ou à une partie définie des classes subalternes, que de dire que les intérêts économiques de ceux qui aspirent à former un nouveau bloc historique n'ont pas d'importance. Une classe, pour asseoir son hégémonie, doit être capable de faire avancer idéologiquement, mais aussi économiquement l'ensemble de la société et doit, par conséquent, tenir compte de ses intérêts.

Reste que le problème de la fragmentation du champ populaire est un obstacle important à la construction de son hégémonie. Développer la contre-hégémonie populaire aujourd'hui exige, avant tout, de refuser l'isolement des luttes, même quand cet isolement est défendu au nom de l'autonomie, du respect de la différence ou de la tolérance. Ces attitudes, quand elles sont les produits induits de la fragmentation sociale et de la désorganisation, correspondent aux intérêts des classes dominantes et favorisent le maintien de la société existante. L'importance de la politique « quotidienne », qu'on doit revendiquer par ailleurs, poussée à l'extrême, peut devenir un obstacle pour la « grande politique », abandonnée entre les mains de la classe dominante. Le peuple doit à nouveau construire sur le terrain idéologique une « vision du monde » antagonique. Cette nouvelle vision doit commencer par refuser les idéologies de la concurrence individuelle comme façon de vivre et travailler, la consommation, toujours croissante, comme objectif central de vie et l'abandon de tout objectif ou action collective. Mais, comme le dit Campione, il faut surtout combattre le pessimisme et la résignation dans une situation où paradoxalement :

(...) il ne s'agit pas tant de convaincre de la justice de la lutte, mais de sa viabilité et utilité, du fait qu'elle puisse être conduite de façon à développer la capacité d'action autonome d'« en bas »³⁷⁴.

³⁷⁴ Campione, "Hegemonía y contra hegemonía en la América Latina de hoy: apuntes sobre una nueva época." Page 7.

Les crises hégémoniques

Si l'on veut aborder plus concrètement les conditions de la lutte pour l'hégémonie des classes populaires, il faut au préalable analyser et comprendre la logique de ce que Gramsci appelle la guerre de positions, c'est-à-dire : « (...) étudier "en profondeur" quels sont les éléments de la société civile qui correspondent aux systèmes de défense dans la guerre de position »³⁷⁵. Cet examen permettra autant de reconnaître les mécanismes utilisés par les classes dominantes, afin de les détruire ou les neutraliser, que d'examiner les pratiques quotidiennes des classes subordonnées, afin de découvrir, dans ces pratiques, celles qui sont le véritable « ciment » du consensus dominant et la raison de leur subordination.

Or, ces éléments sont toujours plus facilement perceptibles lors des crises d'hégémonie, en particulier celles que Gramsci appelle les « crises organiques ». Il s'agit de situations dans lesquelles, les classes dominantes ne sont plus capables de faire avancer matériellement la société en assurant le développement des forces productives et en même temps, les grandes masses se détournent des idéologies traditionnelles qui assuraient leur domination. Contrairement à l'accent mis par le marxisme vulgaire sur les crises économiques, la conjonction de ces deux phénomènes est nécessaire. Dans le meilleur des cas, les crises économiques peuvent seulement créer des conditions favorables pour de nouvelles façons de poser et de penser les problèmes d'ensemble de la société. Par contre, elles sont incapables de créer directement ces nouvelles formes. C'est, par conséquent, la double perte de la direction économique et culturelle de la classe dominante que provoque la désagrégation du bloc du pouvoir et la crise hégémonique, une situation qui peut néanmoins être de très longue durée.

Toutes les crises hégémoniques ne sont cependant pas organiques, il existe aussi des crises de nature conjoncturelle et purement politique, qui concernent seulement l'unité du bloc au pouvoir. Le critère essentiel pour les distinguer des crises organiques est celui des classes impliquées dans l'une ou l'autre. Les crises conjoncturelles concernent seulement les classes dominantes et leurs alliés. Les classes subordonnées, du fait de leur faiblesse, restent en marge et donc sans possibilité de déclencher une crise organique. Les crises organiques,

³⁷⁵ Gramsci, *Notes sur Machiavel, sur la politique et sur le prince moderne*. Page 23.

par contre, impliquent les classes fondamentales, c'est-à-dire celles dominantes et celles qui aspirent à devenir une nouvelle direction hégémonique.

Ces deux types de crises mettent en avant l'importance de l'unité dans les luttes hégémoniques. On peut même dire que, dans la dispute pour l'hégémonie au sein d'une société de classes, la construction et le maintien de l'unité du groupe hégémonique sont toujours un enjeu central. De par leur nature minoritaire, pour les classes dominantes, l'unité avec ses alliés est encore plus importante, au point que toute rupture de cette unité est, pour elle, un danger mortel. Réciproquement, pour ceux dominés, la division des classes dominantes est un élément favorable et une opportunité pour dérouler leur combat.

Mais, la résolution des crises organiques ne passe pas forcément par l'établissement d'une nouvelle hégémonie. Elles peuvent parfaitement suivre un développement plus catastrophique :

Si, dans ce processus de développement, qui permet de passer d'un moment à l'autre et dont les hommes sont les acteurs, leur volonté et leur capacité viennent à manquer, la situation reste inopérante. Il peut en résulter, dans ce cas, deux conclusions contradictoires : la vieille société résiste et se donne le temps de « respirer » en exterminant physiquement l'élite adverse et en terrorisant les masses de réserve ; ou bien c'est la destruction réciproque des forces en conflit avec l'instauration de la paix des cimetières, et, le cas échéant, sous la garde d'une sentinelle étrangère³⁷⁶.

L'histoire de l'Amérique latine fournit de multiples exemples de crises hégémoniques successives. Il s'agit autant, de façon presque endémique, de crises politiques que de crises organiques comme celles qui ont précédé l'établissement des dictatures militaires. Ainsi, à la fin des dictatures, il s'est produit un retour temporaire de l'hégémonie des anciens secteurs dominants, alliés à une partie des secteurs populaires, sous la bannière du rétablissement de la démocratie. Or, la continuité des politiques néolibérales a fait éclater ces alliances précaires, provoquant de nouvelles crises politiques et ouvrant ainsi la voie aux nouveaux gouvernements « progressistes ».

³⁷⁶ Ibid. Page 10.

L'histoire de l'Amérique latine montre aussi qu'on ne doit pas considérer l'hégémonie comme une situation stable, une observation valable autant pour les situations de domination capitaliste que pour l'hégémonie populaire. L'hégémonie est toujours un processus de lutte, dont la fin n'est jamais assurée, une situation qui peut être toujours remise en question. Elle démontre aussi que dans une société concrète l'hégémonie n'est jamais complète. Comme l'explique Balsa³⁷⁷, le plus haut degré d'hégémonie n'est pas suffisant pour régler complètement toutes les contradictions de la société, au point qu'on doit concevoir comme possible, dans une conjoncture historique, la coexistence des différents degrés et types d'hégémonie. Son affirmation semble acceptable, à condition de remplacer le terme hégémonie, qui fait référence à une situation relativement stabilisée, par celui de projet hégémonique ou d'aspiration hégémonique qui sont effectivement à la base de la lutte permanente pour l'hégémonie.

L'exigence démocratique de l'hégémonie

En absence d'une théorie capable d'unifier, dans le champ de la réflexion politique, les moments démocratiques et socialistes, la théorie marxiste est souvent restée attachée à la conception classique du changement social. Dans cette conception un large éventail des classes populaires pouvait, s'il était dirigé par le prolétariat et accompagné par le mouvement revendicatif des masses, en présence d'une organisation politique adéquate, s'emparer du pouvoir existant. Or, du fait de son caractère de simple unification instrumentale, cette accumulation des forces n'était pas l'expression consciente d'une hypothèse stratégique et d'une théorie des tensions au sein des forces populaires. Pour cet ensemble hétérogène qui forme toujours les classes populaires, cette conception n'exigeait pas leur unification autour d'un projet social unique, seulement leur coïncidence sur des objectifs, orientés exclusivement vers la prise du pouvoir.

Cette stratégie est une des raisons qui explique pourquoi, les mouvements populaires qui ont conduit par le passé à la conquête transitoire du pouvoir politique, n'ont pas abouti à la complète transformation, économique, sociale et politique des sociétés dans lesquelles ils se sont déroulés. Les forces du changement, confrontées à la difficulté de garder, après la conquête du pouvoir, un large consensus des masses populaires, ont dérivé plus ou moins

³⁷⁷ Javier Balsa, "Hegemonías, sujetos y revolución pasiva," *Revista Tareas*, CELA. Centro de estudios latinoamericanos Arosemena, no. 125 (Janvier-avril 2007): 29–52.

rapidement vers des solutions autoritaires. Les tentatives postérieures pour expliquer leur échec par des éléments externes au procès ne servent qu'à mettre encore plus en relief les limitations des hypothèses stratégiques. Une théorie volontariste et à court terme de la transformation sociale doit aboutir, forcément, à une pratique pour laquelle les propositions socialistes et démocratiques sont incompatibles.

Par contre, si l'objectif des classes populaires est d'occuper une position hégémonique dans la société civile, une telle conciliation entre socialisme et démocratie est possible, même pendant la période de transition vers une nouvelle société, et écarte d'emblée toute idée de dictature. En effet, dans cette perspective, la principale vertu d'une perspective de maintien de l'hégémonie est qu'elle permet une plus grande fluidité au sein du bloc social hégémonique. Le bloc au pouvoir ne sera plus le résultat d'une manipulation idéologique ou d'une imposition dogmatique, mais de l'articulation de l'ensemble des groupes sociaux, sur la base d'une vision du monde partagée, construite à partir d'une discussion libre. Gramsci exprime ainsi, dans une intuition qu'il n'a pas développée, ce qui, à ses yeux, constitue l'aspect le plus important d'une société vraiment démocratique :

Parmi les multiples significations de démocratie, la plus réaliste et la plus concrète peut-être extraite, il me semble, de sa connexion avec le concept d'hégémonie. Dans un système hégémonique, la démocratie existe dans la mesure où le développement de l'économie et par conséquent de la législation qui l'exprime favorisent le passage moléculaire du groupe dirigé au groupe dirigeant³⁷⁸.

Cette fluidité des groupes dominants est possible parce que, selon Gramsci, la base de l'hégémonie de la classe dirigeante est son monopole intellectuel, c'est-à-dire l'attraction que ses représentants intellectuels suscitent dans d'autres couches intellectuelles. Cette attraction finit par créer un bloc idéologique qui réunit des couches intellectuelles et des représentants de la classe dirigeante. La seule primauté économique des classes fondamentales n'est pas suffisante pour la formation d'un tel bloc idéologique, il est aussi nécessaire que la classe dirigeante développe une politique vis-à-vis des intellectuels, les influençant, autant à travers une philosophie (conception générale de la vie) qu'à travers les programmes éducatifs.

³⁷⁸ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel. Tomo 3.*, Edición crítica del Instituto Gramsci. A cargo de Valentino Gerratana, vol. 3, 6 vols. (Mexico: Ediciones Era, 1984). Page 313.

Quand les classes fondamentales dirigent la société grâce au consensus qu'elles obtiennent dans la société civile, quand leur conception du monde devient le sens commun, le bloc historique qu'elles constituent devient capable de gérer la société civile. Dans cette situation, le rôle de la société politique et de la coercition est réduit au minimum et on peut affirmer que, à minima, on peut maintenir sans difficulté les formes de la démocratie représentative. Conquérir l'hégémonie dans la société est donc un objectif prioritaire pour les classes populaires. En devenant dirigeantes, elles seront en mesure, autant de développer leur projection socialiste que de garder les institutions démocratiques.

Néanmoins, il ne faut pas idéaliser ce qu'on peut appeler, comme la société qui les contient, des démocraties de transition, c'est-à-dire des démocraties où les anciennes formes de la démocratie représentative coexistent avec les nouvelles formes participatives. Même dans un système fortement hégémonique le bloc au pouvoir ne peut pas hégémoniser, au-delà de sa base sociale et des classes auxiliaires et alliées. Il devra toujours affronter, et utiliser la coercition, envers les classes hostiles. Or, disposant du pouvoir de l'État existant, il sera dans une position favorable pour réprimer, légalement, toutes les tentatives de déstabilisation, sans avoir recours à une quelconque dictature.

La contre-hégémonie du peuple

La référence de classe omniprésente dans la conception gramscienne de l'hégémonie s'avère inappropriée, à notre avis, quand il s'agit de la première étape de la construction de la contre-hégémonie populaire. Pour Gramsci, cette construction suivait le schéma classique léniniste : la classe ouvrière exerçait sa direction, consensus mêlé de coercition, sur l'ensemble des autres classes alliées. Même si Gramsci considérait que la direction était plus importante que la coercition dans la politique vis-à-vis des alliés, il restait attaché à la primauté d'une classe, la classe ouvrière, sur ses soutiens.

Une telle idée est contradictoire avec la solution proposée par le pouvoir populaire, pour la construction de ce qu'on a appelé le « noyau dur » ou le groupe dirigeant avec vocation hégémonique d'un nouveau bloc de pouvoir hégémonique. Pour le pouvoir populaire, ce noyau doit être composé par toutes les classes proprement populaires (toutes celles qui vivent de leur travail), et se construire sur un pied d'égalité entre tous les

participants. Il postule, par conséquent, une construction vraiment consensuelle à laquelle il semble difficile d'appliquer le nom d'hégémonie.

Ainsi, pour Mazzeo, la construction de ce noyau dur est une opération différente et préalable à la construction et au développement de la contre-hégémonie populaire sur la société.

(...) il est nécessaire de former, par le peuple et dans le peuple, une conscience critique de la réalité (c'est cela la base de la lutte pour l'hégémonie idéologique), de constituer des groupes avec vocation hégémonique et d'assumer les risques qui en découlent³⁷⁹.

La conscience critique de la réalité, le contenu de cette nouvelle conception de la société et de la vie sociale, se construit, on l'a vu, dans la praxis du peuple de façon consensuelle et non par imposition hégémonique d'un des secteurs qui le composent. La construction du noyau dur est donc le préalable à la construction hégémonique, mais n'est pas elle-même le résultat d'une opération hégémonique. La construction du pouvoir populaire, qui est la condition de l'hégémonie, est le préalable et non le résultat de son hégémonie sur la société.

Le caractère consensuel de cette construction est encore plus accentué dans la pensée d'Ana Esther Ceceña, qui n'hésite pas, pour le justifier, à développer une analyse de la position gramscienne, très particulière à nos yeux, qui accentue de façon disproportionnée l'importance du consensus.

La stratégie de domination, qui est subjacente dans la première conception de l'hégémonie, se présente dans la conception gramscienne comme stratégie d'émancipation ce qui change complètement son contenu. La construction d'hégémonie s'oriente plutôt vers la création des imaginaires et des sens collectifs, beaucoup plus que vers l'application de la force sous n'importe laquelle de ces formes. Et cela, même si force et persuasion constituent, dans sa perspective, une unité contradictoire, mais indissoluble³⁸⁰.

La construction des instruments politiques d'intervention populaire n'est donc pas une question d'hégémonie d'un groupe ou d'une classe sociale sur ses alliés, mais une

³⁷⁹ Mazzeo, *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*. Page 21.

³⁸⁰ Ana Esther Ceceña, *Hegemonía, emancipaciones y políticas de seguridad en América Latina: dominación, epistemologías insurgentes, territorio y descolonización*, Cuadernos populares (Lima - Perú: Programa Democracia y Transformación Global, 2008).

question d'articulation. Il est contradictoire d'affirmer qu'au sein du peuple ou de la force populaire de transformation existe une situation d'hégémonie. Par contre, le concept d'hégémonie garde toute sa validité quand il s'agit de l'appliquer à l'action développée par ce « noyau dur » des classes populaires, vis-à-vis des autres classes et groupes de la société civile, essentiellement les classes moyennes. Le noyau populaire agira effectivement, dans ce cas, comme une direction politique hégémonique au sein d'une alliance de classes incluant notamment des classes moyennes.

C'est l'idée développée sans ambages par Garcia Linera, qui soutient que :

L'hégémonie du bloc national révolutionnaire exige non seulement la cohésion de la classe travailleuse, indigène, ouvrière et populaire, mais aussi l'irradiation de son leadership historique, matériel, pédagogique et moral sur les autres classes sociales qui composent l'immense majorité de la population bolivienne. (...) La consolidation de la direction plébéienne demande que les autres classes sociales, en mêmes temps qu'elles sont rééduquées dans les intérêts collectifs tels que l'unité suprême du pays, considèrent que leur situation personnelle est mieux assurée sous la direction des classes travailleuses³⁸¹.

Mais, dans tous les cas, cette fonction de direction, qui vient de la capacité pratique de certaines classes ou certains groupes sociaux à mieux s'organiser dans la lutte pour les objectifs de l'ensemble, n'a pas forcément un caractère autoritaire. Elle est plus proche de l'exemple ou d'une fonction qu'on a déjà analysée, celle d'avant-garde, que d'un rapport d'hégémonie classique. Elle n'a aucun rapport avec l'idée léniniste d'une classe qui revendique la direction hégémonique sous prétexte de son caractère de classe universelle (le prolétariat), détentrice de la science, et cela de façon permanente et définitive. Une telle idée, refusée avec force par le pouvoir populaire, ne peut que faire le lit d'une conception autoritaire de la politique.

En résumant, pour le pouvoir populaire, la construction de la contre-hégémonie commence par l'articulation d'une force populaire avec vocation hégémonique, capable de développer une vision du monde qui aille au-delà de la pure idéologie et qui s'appuie sur des intérêts de classe de groupes sociaux populaires. En partant de cette base, la construction de

³⁸¹ Álvaro García Linera, *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio* (La Paz. Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2011), <http://www.fisyp.org.ar/media/uploads/linera.pdf>. Page 32.

la contre-hégémonie populaire au sein de la société va suivre, dans son ensemble, un cheminement proche de la vision classique de Gramsci.

L'hégémonie populaire dans la société

Pour répandre sa vision du monde, le système dominant dispose de moyens incomparablement supérieurs (les appareils idéologiques d'État, le contrôle des médias et de l'appareil politique et économique), dont ne dispose pas le mouvement populaire. Dans ces conditions, pour le pouvoir populaire, le problème de l'extension de l'hégémonie populaire sur l'ensemble de la société pose, logiquement, une double question qui est en réalité un seul et même processus : comment construire l'hégémonie du peuple et comment battre l'hégémonie des classes dominantes.

Pour ce qui est de la première question la réponse du pouvoir populaire est sans surprise, les idées à vocation hégémonique du sujet populaire se nourrissent, se développent et s'imposent dans la lutte politique et sociale.

Pour Mabel Thwaites Rey, la réponse qu'a donnée Gramsci à cette question est toujours valable :

(...) si l'idéologie est pour Gramsci une « conception de l'État qui se manifeste implicitement dans l'art, le droit, l'activité économique et dans toutes les manifestations de la vie individuelle et collective », la possibilité de la transformer nous remet *forcément à la praxis politique* du prolétariat³⁸².

La praxis politique est donc décisive. L'action politique du bloc historique est le terrain où se développent les nouvelles idées susceptibles d'entrer en contradiction avec l'idéologie dominante. Le combat pour répandre une vision du monde opposée à l'idéologie et au sens commun de la société bourgeoise est toujours simultanément politique et idéologique. Si c'est à travers l'idéologie que les hommes prennent conscience de leur situation sociale et peuvent, à partir d'elle, s'engager dans sa transformation, ces idées se forment et se transforment dans la praxis politique. Les deux combats sont nécessaires, le changement du paradigme hégémonique ne sera pas le résultat d'une pure élaboration

³⁸² Thwaites Rey, *La Noción Gramsciana de Hegemonía. Acerca de Las Bases Materiales Del Consenso*. Page 28.

intellectuelle, mais le produit des expériences politiques de chacun des participants. La bataille pour la diffusion d'une nouvelle vision du monde est à la fois pratique et idéologique. En somme, c'est la relation praxis/idéologie qui définit la capacité de direction (dans le sens gramscien), d'un groupe social.

Dans la bataille idéologique, la lutte pour rallier les intellectuels à son camp est pour Gramsci, on l'a vu, très importante :

Un des traits caractéristiques les plus importants de chaque groupe qui cherche à atteindre le pouvoir est la lutte qu'il mène pour assimiler et conquérir « idéologiquement » les intellectuels traditionnels, assimilation et conquête qui sont d'autant plus rapides et efficaces si ce groupe élabore, en même temps, ses intellectuels organiques³⁸³.

Construire une nouvelle société civile, ne demande pas seulement que les nouvelles classes hégémoniques élaborent leur propre idéologie, ce qui suppose qu'elle soit dotée d'intellectuels organiques. La construction hégémonique réclame aussi que ces intellectuels soient capables de rallier à sa cause les représentants intellectuels d'autres couches sociales. La constitution d'un tel bloc idéologique renforce leur hégémonie idéologique à travers un double mécanisme. D'un côté cela renforce la diffusion de leurs idées et, de l'autre, cela permet aux nouvelles classes dirigeantes de contrôler d'autres couches sociales à travers leurs intellectuels. L'homogénéité du bloc idéologique (et non de la société) est un signe important d'hégémonie.

D'autres auteurs du pouvoir populaire, comme Mazzeo, précisent ce projet. Pour lui, l'hégémonie se construit certainement dans la lutte politique, mais plus concrètement dans la lutte pour la construction du pouvoir populaire. « Construire l'hégémonie populaire c'est construire le pouvoir populaire, libérer la puissance du "sujet absolu" pour pouvoir créer une nouvelle réalité³⁸⁴ », dit-il. Or, nous savons que, pour le pouvoir populaire, des luttes de nature très différente peuvent être considérées, en dernière instance comme des luttes politiques. Ainsi, dans un autre texte, Mazzeo corrige cette première approximation aux problèmes de la construction de l'hégémonie.

³⁸³ Antonio Gramsci, *Textes (1917-1934)*, Essentiel (Paris : Editions sociales, 1983), http://classiques.uqac.ca/classiques/gramsci_antonio/textes/textes.html. Page 146.

³⁸⁴ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Page 159.

(...) la création d'une hégémonie alternative demande la connexion pratique des différentes formes de lutte, incluant des formes qui ne sont pas facilement reconnaissables et qui ne sont pas fondamentalement « politiques » ou « économiques »³⁸⁵.

On retrouve également cet élargissement du champ de la lutte hégémonique chez Isabel Rauber, qui incorpore les luttes revendicatives et met l'accent sur la complexité de la lutte idéologique.

Construire des ponts (entre les différentes luttes) fait partie de la propre activité revendicative/politique, qui est en elle-même un pont entre la conscience quotidienne et la conscience politique, c'est-à-dire entre l'horizon sectoriel proche et la compréhension des dimensions médiates, systémiques, sociales, nationales ou régionales des problématiques qui ne se manifestent que partiellement au niveau sectoriel. Le processus de lutte est à la fois construction/reconstruction, articulation, construction de ponts, un *gigantesque processus pédagogique éducatif et formatif de conscience contre hégémonique*, de pouvoir et, par conséquent, de sujet³⁸⁶.

On peut donc affirmer que si la contre-hégémonie se développe dans la lutte, cette lutte va, pour le pouvoir populaire, bien au-delà de la simple lutte idéologique. Elle se niche dans tous les mécanismes de soumission, intellectuels, affectifs, sociaux, économiques, culturels ou politiques du système.

À partir de cette idée, très générale, sur la façon dont l'activité politique et sociale du peuple est capable de générer une conscience contre hégémonique, certains auteurs, en particulier Mazzeo, s'intéressent aux conditions nécessaires pour la stabilisation de cette conscience. Ces conditions concernent essentiellement l'institutionnalisation de la contre-hégémonie du peuple. Ce n'est qu'à partir de son institutionnalisation que le consensus populaire peut devenir une force matérielle. Mazzeo appelle cette conception de l'hégémonie comme une signification « dense » de l'idée.

(...) nous préférons le format du pouvoir populaire qui peut être articulé avec le concept d'hégémonie, concrètement avec une signification « dense » du concept. Il s'agit d'un concept d'hégémonie qui ne prend pas la forme d'une théorie grossière du consensus, mais la considère comme un système complexe d'institutionnalisation systématique des

³⁸⁵ Mazzeo, *¿ Qué (no) hacer ? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*. Page 34.

³⁸⁶ Isabel Rauber, *Movimientos sociales y representación política.*, América Latina (Santo Domingo: Pasado y Presente XXI, 2003), <http://www.pasadoypresente21.org.ar/spip.php?article40>. Page 58.

relations sociales capitalistes. *La contre-hégémonie serait ainsi l'institutionnalisation systématique des relations sociales qui les questionnent et les altèrent*³⁸⁷.

Si le centre de la transformation sociale est la transformation des relations sociales à tous les niveaux, l'institutionnalisation de ces nouvelles relations est, en elle-même, une force contre hégémonique. Pour Mazzeo, dans un régime d'hégémonie (celui où prédomine la direction intellectuelle et morale), l'institutionnalisation à l'intérieur de la société civile, doit être la méthode du pouvoir populaire. Cette position de Mazzeo contient sans doute une critique, implicite, mais claire, des théories qui conçoivent le double pouvoir en tant qu'institution contre hégémonique, comme une institutionnalisation spéculaire par rapport au pouvoir dominant (on reproduit les institutions du pouvoir en changeant les titulaires) et externe par rapport à la société qu'il s'agit de transformer. Pour Mazzeo, par contre, les institutions contre hégémoniques que se propose de construire le pouvoir populaire doivent se situer au milieu de la société. Il s'agit d'institutions parallèles qui visent à promouvoir les processus d'autodétermination et d'organisation des entités de base, mais aussi à provoquer des tensions au sein des institutions d'hégémonie du système.

Autonomie et hégémonie des classes populaires se retrouvent donc dans les mêmes institutions, ce qui n'est pas étonnant puisque, pour Mazzeo, l'autonomie et l'hégémonie font partie de la construction du pouvoir populaire.

Les classes subalternes (...) deviennent autonomes des classes dominantes dans la mesure où elles construisent des espaces contre hégémoniques. (...) L'activité autonome est objectivement contre hégémonique, mais elle ne pourra dépasser sa position dans la société capitaliste (position intégrée dans la mesure où les institutions sont faites pour perpétuer l'hégémonie de la classe dominante) si elle ne construit pas des identités massives, des outils d'articulation et des stratégies de pouvoir³⁸⁸.

C'est-à-dire des moyens d'étendre et incorporer d'autres secteurs à son champ contre hégémonique.

La position de Mazzeo nous mène directement à la deuxième question, c'est-à-dire à la compréhension de la façon dont la contre-hégémonie arrive à déplacer celle des classes

³⁸⁷ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Page 64.

³⁸⁸ Ibid. Page 181.

dominantes, une question sans doute politiquement plus complexe. Pour lui, cette lutte contre hégémonique doit être conçue, en premier lieu, comme une praxis de décomposition des mécanismes consensuels de la domination. Son objectif premier est de détruire les structures de transmission idéologique autant à l'intérieur des mécanismes qui fabriquent la vision du monde dominant que dans les différents espaces de participation volontaire accessibles aux forces populaires. Par conséquent, elle va se développer en premier lieu dans les institutions essentiellement culturelles et politiques, non régies par la logique marchande. L'avantage pour l'opération contre hégémonique est que ce genre d'institutions ne reproduit pas, systématiquement, le sens commun dominant.

Pour la subversion des institutions idéologiques de la domination, le premier et le principal avantage dont disposent les classes populaires est, sans doute, leur nombre. Les stratégies hégémoniques ont toujours été, par le passé, celles des groupes minoritaires. Pour maintenir leur position hégémonique ils devaient, par conséquent, utiliser différentes formes de manipulation pour gagner l'adhésion d'autres secteurs de la société. Or, la stratégie hégémonique du pouvoir populaire est celle d'une majorité réelle. Le peuple est majoritaire et peut par conséquent, à condition de dépasser ses divisions, marginaliser les classes exploitées et devenir idéologiquement hégémonique, sans avoir recours aux mêmes manipulations et surtout en les dénonçant systématiquement, sans crainte de se voir faire le même reproche.

Ainsi, la disparité dans la situation de la force dominante fait que le centre d'intérêt de l'hégémonie populaire s'éloigne de l'analyse classique de l'hégémonie bourgeoise. Cette dernière vise toujours l'étude des moyens nécessaires pour stabiliser le pouvoir d'une minorité, depuis une perspective qu'on peut qualifier de machiavélique. Or, le pouvoir populaire analyse l'hégémonie du point de vue des classes subalternes, qui sont l'immense majorité. De ce point de vue, le problème de la stabilisation du pouvoir n'est pas le problème principal, au moins en ce qui concerne les alliés. On peut même dire au contraire que, pour une longue période, l'analyse la plus importante est celle qui vise les méthodes de déstabilisation de l'hégémonie existante pour faire avancer la société dans une nouvelle voie qui ne doit pas mener à la consolidation d'une nouvelle domination.

Mais, la simple déstabilisation de l'hégémonie bourgeoise n'est pas suffisante. La contre-hégémonie populaire doit aussi consolider une vision différente du monde, décidément anticapitaliste, comme base de sa cohésion politique et de son identité. À partir de cette vision, le peuple pourra ensuite hégémoniser l'ensemble des autres classes et groupes sociaux, autour d'un programme et des objectifs de transition, vers cette nouvelle société. Il est certainement impossible de convaincre d'emblée l'ensemble de la société d'abandonner le système capitaliste (malgré les évidences de son caractère destructif à tous les niveaux et pour toutes les classes sociales). Par contre il est certainement possible d'obtenir le consensus d'autres classes sociales, autour d'objectifs plus limités (permettant néanmoins de bâtir en brèche la domination capitaliste), objectifs politiques de souveraineté, nationalisation de certaines ressources essentielles, politiques de promotion de l'économie populaire, etc..

Le pouvoir populaire doit développer aussi une stratégie pour dépasser, de façon progressive, le paradoxe que constituent les compromissions matérielles des classes subordonnées avec les classes dominantes et qui forment la base matérielle du consensus à la domination. Le paradoxe vient du fait que ces compromissions sont, certes, des concessions des dominants, mais aussi les produits de la lutte des dominés. Leur caractère ambigu fait que ces conquêtes deviennent le « ciment » du consensus, favorable au pouvoir en place, et l'origine du long débat historique sur la question du réformisme. Le dépassement de ce paradoxe est essentiel pour la construction de la contre-hégémonie populaire, mais il n'est pas facile. Il demande plus que jamais une longue « guerre des positions », qui permettra d'affirmer le caractère déterminant de la lutte, et non celui des concessions, dans les avancées révolutionnaires du peuple.

Le bloc populaire doit démontrer aussi sa supériorité sur le plan économique, et apparaître comme la forme d'organisation économique la plus apte à assurer un niveau de vie acceptable pour tous sans exception et, aujourd'hui, écologiquement soutenable. Le secteur social hégémonique doit toujours démontrer qu'il est le plus capable de développer les forces productives, « dans le sens de l'histoire ». Or, le sens de l'histoire aujourd'hui, malgré les apparences, ne joue pas à la faveur du système capitaliste. Le système montre de plus en plus clairement sa destructivité vis-à-vis des hommes et de la nature et, par conséquent, son caractère régressif, qui ne se situe plus dans le sens (progressif) de l'histoire.

À ce défi, seule une économie populaire, construite sur des bases différentes, peut offrir un avenir répondant à l'ensemble des intérêts de la société conçue comme un tout.

La condition majoritaire des groupes sociaux sur lequel s'appuie l'hégémonie populaire ne les dispense pas, néanmoins, de remplir les autres conditions nécessaires à l'établissement de l'hégémonie. Il faut, avant toute condition, que le groupe hégémonique se présente comme le moteur d'une expansion universelle de toutes les énergies de la société et de toutes les composantes sociales. La bourgeoisie a bien réussi cette opération en se présentant, en tant que classe, comme un organisme en perpétuel développement, capable d'assimiler potentiellement toute la société à son niveau culturel et économique. L'hégémonie populaire doit aussi réussir cette opération d'incorporation moléculaire, comme dit Gramsci, des autres groupes et classes sociales à la catégorie de peuple. À défaut, le recours à la coercition est, à terme, inéluctable.

Mais la question qui reste en suspens est de savoir que deviennent, dans l'hégémonie populaire, les intérêts des participants. On sait que, pour devenir le « dirigeant » des groupes alliés, la classe qui aspire à l'hégémonie doit prendre conscience du fait que ses intérêts corporatifs peuvent et doivent se transformer en intérêts de tous ses alliés. Pour cela il ne s'agit pas d'additionner des intérêts autonomes, mais de produire une synthèse représentative des demandes de l'ensemble des classes subalternes, sans que cette synthèse signifie la disparition des différences.

La lutte hégémonique n'est pas une pure question de confrontation des différentes visions du monde. La question de l'existence d'intérêts objectifs de classe ou des groupes sociaux, quelle que soit la façon de les définir, est décisive pour la pratique politique. Si, par exemple, il n'existe pas une relation « nécessaire » entre les femmes et le féminisme, ou entre la classe travailleuse et le socialisme la seule alternative est une politique éclectique et opportuniste réunissant autour de projets précaires les groupes sociaux qu'à un moment donné semblent les plus adaptés à une telle perspective.

La réponse à cette question des intérêts de classe, que donnent des auteurs comme Garcia Linera, est nette : il ne s'agit pas de les ignorer, ni de les faire disparaître, mais d'accepter leur existence comme étant des contradictions au sein du peuple, impossible à éliminer. Cette contradiction dit-il :

(...) se produit toujours entre l'intérêt général de toute la société et l'intérêt particulier d'un secteur individuel, entre les demandes qui cherchent à satisfaire les nécessités de tout le peuple et les mobilisations qui cherchent seulement à satisfaire les nécessités d'un groupe particulier, d'un secteur ou d'un individu. Il s'agit de la contradiction entre le général et le particulier, entre la lutte commune, communautaire, communiste, et la recherche de l'intérêt individuel, sectoriel, particulier ou privé³⁸⁹.

C'est à propos de ces tensions que le caractère démocratique de l'opération hégémonique populaire montre tous ses avantages. Ce n'est que par des méthodes démocratiques qu'on peut arriver à résoudre les contradictions au sein du peuple et à conforter, à l'opposé des visions exclusivement salariales ou revendicatives de la lutte (qui néanmoins subsisteront longtemps au sein du peuple), les positions communistes et socialistes.

³⁸⁹ García Linera, *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio*. Page 34.

Chapitre 10

La conquête du pouvoir de l'État

Nous pensons qu'un projet de transformation radicale de la société, un projet anticapitaliste, doit assumer le moment du pouvoir d'État dans toutes ses dimensions. Il faut se rappeler que la notion d'hégémonie (ou de contre hégémonie) dont se réclame la gauche indépendante contient des implications étatiques. On pourrait dire qu'elle possède « des conséquences étatiques » au moins intermédiaires.

Miguel Mazzeo³⁹⁰.

La construction d'une nouvelle société demande de nouvelles structures et tant qu'ils existent des classes et des pays capitalistes dans la plupart du monde, ces institutions doivent garantir l'hégémonie des anciennes classes opprimées. Il s'agit donc de développer un état d'un nouveau type qui n'annule pas le pouvoir populaire, mais qui soit cette garantie stratégique.

Guillermo Caviasca³⁹¹.

La nouvelle stratégie radicale de transformation sociale que propose le pouvoir populaire part du principe que le politique ne peut pas se restreindre à la seule dimension étatique, mais doit se développer à tous les niveaux de la société. Pour lui, la lutte politique pour le contrôle de l'appareil d'État perd la centralité qu'elle a toujours détenue dans les processus révolutionnaires de la modernité. S'emparer du pouvoir d'État cesse d'être l'objectif principal, et se réduit à une « éventualité », nécessaire et possible, seulement sous certaines conditions. Les transformations sociales sont le véritable pilier d'une émancipation

³⁹⁰ Miguel Mazzeo, « La izquierda independiente argentina frente al desafío electoral, » *Herramienta Web*, no. 13 (mai 2013), <http://www.herramienta.com.ar/herramienta-web-13/la-izquierda-independiente-argentina-frente-al-desafio-electoral>.

³⁹¹ Caviasca, *Poder, poder popular y hegemonía*. Page 58.

effective, le champ de la politique étatique étant, simplement, un front de lutte parmi d'autres, mais nullement le plus important.

Néanmoins, contrairement à d'autres positions, plutôt théoriques, inspirées par le mouvement zapatiste, positions que nous avons déjà analysées et critiquées, le pouvoir populaire ne considère pas qu'il soit possible de « changer le monde sans prendre le pouvoir ». Outre l'idée de Mazzeo, que nous mentionnions en exergue, sur le rapport étroit entre l'hégémonie et le moment étatique, le pouvoir populaire est parfaitement conscient que le problème de la transition vers une société socialiste ne se limite pas au développement au niveau social d'instances préfiguratives et contre hégémoniques. Ces instances n'ont aucune possibilité de se développer et de se répandre dans la société et risquent même de perdre leurs potentialités contre hégémoniques si elles n'assument pas, consciemment, leur orientation vers la transformation globale en inscrivant leur praxis dans le cadre d'un projet de transformation de l'ensemble de la société. Autrement dit, pour le pouvoir populaire, les instances préfiguratives ne pourront pas développer toutes leurs potentialités sans s'engager dans la lutte politique. Il est donc logique, dans cette perspective, que le pouvoir populaire se pose des questions, non seulement sur le sens de son engagement dans une politique étatique, mais, plus concrètement, sur le rôle et la destinée finale de l'État dans le cadre d'un projet d'émancipation.

Or, la réponse à ces questions exige une prise de position préalable. Il faut accepter que la praxis nécessaire au changement des rapports de force au sein de la société et celle destinée à créer un lien social alternatif au capital ne soient pas dichotomiques. Leur relation est dialectique et toutes les deux font partie de la même stratégie de construction du pouvoir populaire qui ne considère la politique étatique comme un domaine auto — référent. La politique est toujours orientée vers la réalisation d'objectifs extra politiques et ne peut se réduire, par conséquent, à la lutte pour le contrôle de l'appareil de l'État. Si la fonction première du pouvoir politique est de contribuer à renforcer le pouvoir social, à fortifier et développer des espaces dans lesquels sont créées des formes de sociabilité alternative, ces espaces deviennent, en même temps, le support le plus solide du pouvoir politique.

Ce rapport dialectique est bien exprimé par Mazzeo :

(l'État) n'est certainement pas la conclusion du projet d'une société future, ni le noyau de l'action révolutionnaire, mais il est toujours nécessaire de résoudre la question de l'État. On ne peut pas penser une politique d'émancipation à partir de l'État, mais on ne peut la penser sans l'État. (...) L'émancipation demande de lutter pour le pouvoir d'État, contre le pouvoir d'État et dans l'État. Lutter contre le pouvoir d'État est lutter pour le pouvoir de l'État, même si on ne le sait pas ou si on le nie.³⁹².

Cette perspective et ses difficultés sont aussi pleinement reconnues par Mézaros, même si pour lui le problème principal est celui du dépassement de l'État.

(...) le dépassement de l'État ne peut être obtenu qu'au moyen de cet instrument, fortement conditionnant, qu'est le propre État (...) Comment convertir l'État hérité (des formations capitalistes) en un État authentiquement de transition, à partir de cette structure totalisante et auto reproductrice qu'il est devenu au cours du développement capitaliste ? Si on n'identifie pas de façon réaliste les médiations théoriques nécessaires et les forces sociales/matérielles concernées par cette transition, le programme d'abolir la politique par une orientation socialiste est problématique³⁹³.

Cette prise de position du pouvoir populaire le rapproche, évidemment, des théoriciens qui ne se réclament expressément du pouvoir populaire et qui ont une perspective plus traditionnelle. C'est le cas par exemple de Boron qui, dans un article intitulé « Pouvoir, contre-pouvoir et anti pouvoir » affirme que :

(...) s'il est certain, conformément aux observations de Lénine et de Gramsci, qu'il n'est pas suffisant de prendre le pouvoir pour produire les grands changements que demande la révolution, il est aussi certain que, sans la prise du pouvoir, par les forces sociales insurgées, les changements ardemment souhaités ne se produiront pas. Cela est d'autant plus vrai de nos jours, quand on assiste à l'« étatisation » d'un nombre croissant d'activités et des fonctions intimement liées au processus d'accumulation et de reproduction du capital, qui autrefois étaient résolues dans la société civile. Indépendamment de la propagande des idéologues du néolibéralisme dans la dernière décennie, le rôle de l'État a pris une importance de plus en plus grande dans le but d'assurer la perpétuation de relations capitalistes de production : son rôle en tant qu'organisateur de la domination des capitalistes

³⁹² Mazzeo, *Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*. Page 16.

³⁹³ Mézaros, *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. Page 756.

et d'astucieux désorganiseurs des classes subordonnées ne fait que s'accroître ces derniers temps. Même si, dans les pays périphériques, l'État s'est affaibli, il continue, néanmoins, à remplir la double tâche que nous avons signalée. Les forces insurrectionnelles et anticapitalistes ne peuvent se permettre le luxe d'ignorer ou de sous-estimer un aspect aussi essentiel³⁹⁴.

La position du pouvoir populaire pourrait donc se résumer dans une phrase. L'État n'est pas l'instrument pour la construction de la nouvelle société, mais au contraire, une institution vouée à disparaître. Pourtant, il est et sera un outil nécessaire pendant toute une période de transition, relativement longue. Pendant cette période, même profondément transformé ou en processus de transformation perpétuelle, l'État continuera d'exister. Il est donc nécessaire de penser l'ensemble des problèmes qu'il pose, dont le plus important est, sans doute, celui de ses rapports avec les organisations de base du pouvoir populaire et toutes les formes de pouvoir social en général.

Les tensions que ces rapports peuvent générer exigent du pouvoir populaire le développement de formes d'organisation et d'intervention qui soient en même temps compatibles avec l'État bourgeois, mais capables de le mettre en question. Ces formes doivent, simultanément, favoriser les chances d'un gouvernement populaire (local ou national) tout en générant des espaces de tension, des espaces de « négociation horizontale » avec ce même gouvernement. Cette tension est la condition permanente et nécessaire pour qu'un éventuel gouvernement populaire puisse créer les bases nécessaires à une action indépendante des classes subalternes, en impulsant des expériences de pouvoir/gestion du peuple et en développant les responsabilités de ces organisations. Si l'État ne peut pas créer le socialisme « il peut néanmoins développer des politiques qui aident à le percevoir, des politiques qui, dans la périphérie du capitalisme, sont forcément en rapport avec la souveraineté et la participation populaire »³⁹⁵.

Les formes embryonnaires du pouvoir populaire ne pourront pas se déployer, l'autonomie des classes subalternes se conserver, leur hégémonie s'affirmer sans que le gouvernement populaire détienne réellement de parcelles du pouvoir politique. Ces

³⁹⁴ Atilio A Boron, "Poder, 'contra-poder' y 'antipoder'" (Herramienta. Foros y debates), consulté 22 décembre, 2011, <http://www.herramienta.com.ar/debate-sobre-cambiar-el-mundo/poder-contra-poder-y-antipoder>.

³⁹⁵ Mazzeo, *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Page 146.

parcelles ne peuvent pas se réduire, comme cela a été souvent le cas, aux expériences participatives, à des espaces institutionnels avec une faible capacité de décision ou qui en seraient dépourvus. Ce genre de participation est normalement toléré par la démocratie bourgeoise qui la juge même utile, parfois pour légitimer sa domination, d'autres fois pour avoir l'occasion de corrompre les représentants populaires.

Pour le pouvoir populaire, en s'appuyant sur un rapport de forces matérielles sociales et politiques nettement favorable au champ populaire il est possible de développer une stratégie différente. Sous le contrôle des forces populaires devenues hégémoniques, un État doit pouvoir être amené, progressivement, vers une gestion de rupture des mécanismes de domination des classes subordonnées. Il s'agit en somme de lutter dans et contre l'État pour élargir ce qu'il représente de socialité collective, en lui arrachant les ressources dont les classes populaires ont besoin et en essayant toujours d'aller le plus loin possible dans cette voie, tout en assumant que rien ne pourra être changé, par ce biais, de façon radicale. L'initiative du changement ne peut venir que des forces sociales.

Pour asseoir cette nouvelle stratégie, il faut commencer par une révision, au niveau théorique, de la nature de l'État, souvent considéré par le marxisme vulgaire comme un simple instrument de domination de classe dont la destruction concernerait, en premier lieu, celle des appareils répressifs. Devant la complexité prise par les structures étatiques et par leur action, on ne peut pas se contenter d'une analyse aussi sommaire. Non seulement une telle analyse ne laisse d'autre alternative que l'abolition pure et simple de l'État, mais aussi elle interdit de comprendre comment, sous certaines conditions et profitant de ses contradictions, l'État peut devenir un instrument utile dans un processus d'émancipation.

C'est donc à partir d'une conception différente du rôle joué par l'État dans la société qu'il est possible de comprendre comment atteindre les objectifs poursuivis par le pouvoir populaire en participant à la lutte politique pour le contrôle de l'État. Cette conception différente permet aussi de mieux aborder les problèmes inévitables, créés par la relation entre un pouvoir autonome, celui du peuple, confronté à l'hétéronomie radicale du monde étatique. À son tour, en abordant ce dernier point, on ne pourra pas faire l'économie d'une analyse de la forme démocratique de ce pouvoir. Il faudra aussi, finalement, faire quelques

considérations minimales à propos de la question fondamentale de la disparition ou non de l'État, dans une société émancipée.

Les fondements théoriques de l'analyse de l'État

Les théoriciens du pouvoir populaire refusent de traiter l'État comme une institution isolée et de nature différente face à la société à laquelle il appartient. Au contraire, pour eux, il n'est pas possible de comprendre les multiples facettes de l'État et les multiples formes qu'il peut prendre, sans le restituer dans une totalité sociale au sein de laquelle il joue des rôles multiples et développe des activités très variées. Comme le dit Monedero³⁹⁶ « les États reflètent les sociétés et les sociétés sont influencées par les États. Il n'existe aucune société sans politique (et depuis les deux derniers siècles dans le monde occidental sans État) ».

L'État n'est pas un simple effet de la société ni une réalité statique, mais une institution qui a évolué de façon permanente tout au long de son histoire. Les conceptions développées à son égard ont donc évolué en permanence au rythme de son expansion et de son développement dans le monde, s'articulant, successivement, autour des grandes questions que cette extension a suscitées. Les théories à propos de l'État se sont ainsi développées depuis l'idée d'un agent politique doué de volonté et d'intérêts, à celle d'une institution enchaînée à des mécanismes démocratiques pour arriver, en passant par la conception de l'État comme reflet mécanique des conflits sociaux, à l'idée dominante aujourd'hui d'articulation plurielle des intérêts collectifs parfois contradictoires. Toutes ces théories peuvent revendiquer leur pertinence partielle dans la mesure où l'État garde toujours, jusqu'aujourd'hui, les traces de son histoire et on peut considérer qu'il existe autant d'arguments pour affirmer la nature violente de l'État comme appareil répressif que pour défendre ses prétentions éthiques.

Cette multiplicité de conceptions, autour du phénomène étatique, doit alerter sur sa nature complexe et souvent contradictoire. Si l'État est une institution centrale dans la société cela n'est certainement pas étranger à la multiplicité des interactions qu'il exerce au sein de la société et aux multiples fonctions qu'il remplit, même si, on le verra, ces multiples fonctions s'organisent toujours autour d'une logique dominante. C'est justement pour

³⁹⁶ Juan Carlos Monedero, *Disfraces del Leviatán. El papel del Estado en la globalización neoliberal*, Escuela Latinoamericana de Gobierno, Políticas Públicas y Ciudadanía (Caracas: Centro Internacional Miranda, 2008).

essayer de cerner cette complexité qu'Ouviña³⁹⁷ énumère, de façon succincte, les éléments les plus importants qui la déterminent.

En premier lieu, il ne faut pas oublier ce qui était une évidence au XIXe siècle, l'État est une relation sociale de domination. Il constitue l'instance politique basique de domination dans la société capitaliste au sein de laquelle il essaye en permanence de régler le conflit entre exploités et exploités. Tout au long du XXe siècle, cette dimension a souvent été oubliée ou occultée, au profit d'un intérêt accru pour les aspects institutionnels de l'État. Mais cette caractéristique de l'État comme appareil de domination reste toujours valable même si elle ne doit pas être hypostasiée jusqu'au point de le concevoir comme un pur instrument de domination.

À un niveau inférieur d'abstraction, on peut parler des appareils d'État en tant que matérialisations ou parties visibles de cette relation de domination. Il s'agit de la bureaucratie, des bâtiments et organismes publics, ainsi que des structures légales qui permettent concrètement l'exercice de son pouvoir. C'est à ce niveau inférieur que l'État peut être conçu comme la cristallisation institutionnelle d'une certaine corrélation de forces entre les différents secteurs en lutte dans la société et être qualifié d'État capitaliste. Les luttes politiques sociales et économiques finissent ainsi par s'inscrire, à tous les niveaux, dans les structures spécifiques de l'État. L'État n'est pas un bloc monolithique, mais un corps complexe qui condense matériellement cette relation inégale de domination.

Cette vision doit être complétée par l'idée, suggérée par Poulantzas, sur la forme qu'acquiert la participation des classes subordonnées au sein de l'État :

Les classes et fractions dominantes existent dans l'État par le biais d'appareils ou branches que, sous l'unité du pouvoir d'État de la fraction hégémonique, ne cristallisent pas moins un pouvoir propre à ces classes et fractions. (Par contre) ce n'est pas par le biais d'appareils concentrant un pouvoir propre aux classes dominées que celles-ci existent dans l'État, mais, pour l'essentiel, sous forme de foyers d'opposition au pouvoir des classes dominantes³⁹⁸.

³⁹⁷ Hernán Ouviña, "El Estado: su abordaje desde una perspectiva teórica e histórica," in *Introducción al conocimiento de la Sociedad y el Estado* (Buenos Aires: Gran Aldea Editores, 2002). Page 21.

³⁹⁸ Poulantzas, *L'État, Le Pouvoir, Le Socialisme*. Page 157. C'est nous qui soulignons.

L'État doit aussi être analysé du point de vue de sa dynamique, c'est-à-dire de son action dans le cadre des processus globaux de la société, où il est en rapport avec tous les agents sociopolitiques et économiques. On est ici sur le terrain des politiques publiques, c'est-à-dire sur l'ensemble d'actions ou d'omissions qui manifestent la forme d'intervention de l'État par rapport à une question autour desquelles les acteurs de la société civile se mobilisent. Les politiques publiques sont toujours un des enjeux centraux des luttes des acteurs sociaux et le conflit, autour des politiques étatiques, a une incidence certaine, autant sur la forme de l'organisation sociale que sur les positions respectives des participants, chacun luttant pour ses propres revendications.

On doit aussi tenir compte d'un autre aspect, aujourd'hui le plus voyant du politique étatique, celui du système de renouvellement du personnel politique. Il s'agit de l'ensemble des patrons de conduite en vigueur (pas toujours consacré juridiquement) qui déterminent les modalités de recrutement et d'accès aux rôles fondamentaux au sein de l'État. Cet ensemble des procédures et des règles du jeu qui rendent possible l'accès aux positions clés de l'administration et qui règlent l'organisation et l'exercice du pouvoir de l'État, même si elles ne sont pas décisives, est loin d'être une simple anecdote.

On trouve finalement le gouvernement, c'est-à-dire l'ensemble des personnes qui sont investies formellement du pouvoir d'État et contrôlent certains ressorts de son appareil supposés permettre d'exercer le pouvoir. Il est néanmoins évident qu'avoir le droit de gouverner ne signifie pas toujours détenir le pouvoir réel pour le faire. Le gouvernement est celui qui parle au nom de l'État, mais ce n'est pas le seul pouvoir de l'État. L'administration, la justice, l'armée, les administrations locales bénéficient d'une certaine indépendance et exercent aussi une partie du pouvoir d'État. Dans ces conditions, le gouvernement est simplement le personnel politique qui a une place décisive dans l'ensemble des institutions publiques et, on peut ajouter, une place décisive qui n'est pas toujours la même. Comme le soulignait, depuis longtemps, Poulantzas :

Étant donné la complexité de l'articulation des divers appareils d'État et de leurs branches, ce qui souvent se traduit en une distinction entre pouvoir réel et pouvoir formel (celui, apparent, de la scène politique), l'occupation par la gauche du gouvernement ne signifie ni forcément ni automatiquement que la gauche contrôle réellement le ou même certains des appareils d'État. D'autant plus que cette organisation institutionnelle de l'État

permet à la bourgeoisie, dans le cas de l'accèsion des masses populaires au pouvoir, de permuter les lieux de pouvoir réel et de pouvoir formel³⁹⁹.

Il importe néanmoins de souligner, encore une fois, que les distinctions que nous venons d'effectuer sur ces différents aspects de l'État ont un caractère purement méthodologique. Aucune des fonctions que nous venons d'évoquer ne peut être comprise en soi-même, sans tenir compte de son inclusion à l'intérieur d'un appareil unifié et de son interrelation avec toutes les autres. « L'État est une totalité complexe vis-à-vis de la société », dit Ouviaña⁴⁰⁰. D'ailleurs, leur énumération concerne seulement les fonctions principales de l'État au sein de la société à laquelle il appartient. On pourrait l'étendre en ajoutant toutes celles qui traitent de ses rapports avec d'autres états, c'est-à-dire ses fonctions de souveraineté, un aspect important, on le verra, quand il s'agit d'états périphériques. Il faudrait également considérer les fonctions non régaliennes de l'État, comme celles qui relèvent de la biopolitique. Ces fonctions, qui ne sont pas nécessairement assurées par les appareils de l'État, ont souffert, en Amérique latine, d'une réduction drastique à tel point qu'un gouvernement populaire devra à nouveau les assurer d'une façon ou d'une autre, s'il veut répondre aux attentes des masses qui l'ont porté au pouvoir.

Mais le pouvoir populaire ne prétend pas développer aujourd'hui une nouvelle théorie générale des fonctions de l'État pendant la période de transition vers le socialisme. Les processus de transition en Amérique latine sont encore trop embryonnaires pour que toute théorisation de ce genre ne puisse être que hautement spéculative. Les processus réels, susceptibles de donner des éléments pour une construction théorique, se sont pour le moment limités soit aux formes d'intervention classique de l'État, comme en Bolivie, soit à la création d'organisations spécifiques comme les « missions » chargées au Venezuela de développer des projets particuliers de logement, culture, santé, etc. et destinées à contourner les blocages de l'appareil étatique.

Ainsi, pour le pouvoir populaire, la tâche théorique actuelle est de développer une théorie minimale permettant d'ordonner, dans un ensemble cohérent, les différents éléments qui composent l'État. L'objet de cette analyse est d'orienter, même à la lumière

³⁹⁹ Ibid. Page 151.

⁴⁰⁰ Ouviaña, "El Estado: su abordaje desde una perspectiva teórica e histórica." Page 22.

d'expériences relativement restreintes, la perspective et l'action des forces populaires, vis-à-vis des États existant dans le continent, tous fortement conditionnés par la globalisation. Une théorie qui soit capable de tenir compte de la complexité du phénomène et servir l'action des masses populaires ne pourra pas, par conséquent, être déterministe, mais simplement probabiliste.

La première constatation de cette théorie minimaliste, à laquelle le pouvoir populaire ne peut renoncer, est classique. Il est indiscutable que les appareils d'État jouent un rôle important dans la reproduction des relations sociales capitalistes, en unifiant le bloc au pouvoir, et en désorganisant et divisant les classes dominées. Les mécanismes d'individualisation propres de la relation de production capitaliste, qui constituent l'homme comme un élément isolé, sont la base sur laquelle s'appuie la matérialité de l'État dont les appareils sont façonnés pour exercer le pouvoir sur l'ensemble ainsi constitué. L'État a ainsi un intérêt propre à maintenir une fragmentation sociale qui lui permet de jouer un rôle de médiation, c'est-à-dire de canalisations des demandes populaires à travers des institutions et processus qui ne mettent pas en cause l'ordre dominant ni n'affaiblissent la domination.

Mais cette fonction et cette capacité de l'État pour diviser et façonner les classes populaires doivent être nuancées. Même si les différentes fonctions de l'État visent cet objectif, l'État apparaît aussi comme l'organisme qui fait en sorte que les différentes parties d'une société fonctionnent, en dernier ressort, selon la logique dominante de cette société, c'est-à-dire comme le garant d'une certaine harmonie sociale. Il revient finalement à l'État d'ajuster à travers des récompenses, des châtiments, l'application de la loi, des sanctions économiques ou de la violence légitime les phénomènes que l'autocontrôle, l'action sociale, le marché, l'idéologie, la socialisation, l'endoctrinement ou la routine n'arrivent pas à contrôler. L'État est dans son ensemble, considéré sous cet angle, une machine pour construire et maintenir l'obéissance. C'est à ce titre, et non pas directement qu'il est, dit Monedero, « celui qui en dernier ressort défend les intérêts de l'ensemble de la bourgeoisie qui est hégémonique socialement »⁴⁰¹.

⁴⁰¹ Monedero, *Disfraces del Leviatán. El papel del Estado en la globalización neoliberal*. Page 103. C'est nous qui soulignons.

Pour accomplir cette fonction d'ajustement à l'obéissance, l'État, inséré étroitement dans la société, doit considérer l'ensemble des éléments, le personnel, les rapports, les logiques et les espaces qui l'intègrent. De ce fait, toutes les structures de l'État sont constamment à l'écoute de la société pour prendre ses décisions.

Historiquement, les intérêts les plus écoutés ont toujours été ceux des classes, minoritaires, qu'on réussit, néanmoins, à devenir hégémoniques socialement et à faire passer leurs intérêts particuliers pour l'intérêt général. Or, il n'est pas écrit que cette situation soit éternelle. Il ne faut pas oublier que l'État n'est pas une réalité statique. Cette affirmation est démontrée par les transformations qu'il a été obligé de subir pour adapter ses institutions, ses actions et la répartition et la circulation des pouvoirs, aux variations incessantes auxquelles les formes de valorisation du capital l'ont soumis. L'État d'aujourd'hui, qui est fonctionnel au monde financier est très différent de celui d'hier chargé de promouvoir l'industrie.

On constate aussi que l'État ne peut non plus faire ce qu'il veut. Sa nature d'instrument pour l'organisation sociale de l'obéissance ne lui permet pas de définir de façon autonome ses objectifs. Il est toujours tributaire des luttes sociales et il est obligé de travailler, en dernier ressort, pour les forces qui essayent de devenir ou deviennent hégémoniques au sein de la société. Ce n'est que dans une structure sociale affaiblie ou déjà structurellement faible que l'État est en mesure de récupérer une certaine marge d'action et une certaine autonomie. Le résultat de ce genre de situations, bien connu en Amérique latine (ou la société civile présentait du fait de ses contradictions et de sa condition périphérique une grande faiblesse structurelle) a toujours été un certain étatismes. C'est aussi dans ces situations que l'État développe, de façon inéluctable, une tendance à consacrer de plus en plus de temps et de ressources à sa propre reproduction.

Monedero, en réunissant ces différents éléments, est celui qui résume le mieux la vision de l'État aujourd'hui dominante en Amérique latine. Pour lui : « L'État est une forme d'organisation politique, douée d'un ordre juridique et administratif stable, propre à une communauté identifiée avec un territoire déterminé. Elle est définie par sa réussite à obtenir l'obéissance des citoyens aux corps administratifs à travers des récompenses des châtimens matériels ou symboliques, tant qu'il est à mesure de satisfaire le compromis avec ce que les

conflits et les consensus sociaux ont établi comme étant les intérêts partagés de cette communauté »⁴⁰².

Il s'agit en somme, comme on peut le constater, d'une conception plus sophistiquée de l'État instrument, une conception paradoxale si l'on tient compte des critiques que le pouvoir populaire adresse à la conception bolchevique, mais proche par contre de l'expérience concrète des processus de transition, en cours en Amérique latine. Cette position pragmatique a une explication. Au fond, la ligne d'action principale du pouvoir populaire est de dépasser les discussions dogmatiques sur l'importance que revêt l'accession au gouvernement de l'État, qui est pour lui un problème secondaire par rapport à la lutte sociale. Il ne s'agit pas pour lui de discuter de façon « abstraite » si l'État peut-être un instrument de changement, mais de savoir, concrètement, si les structures de l'État « réellement existant », dans une société déterminée, peuvent servir pour le changement. Il assume sans problème l'idée dialectique selon laquelle les structures étatiques peuvent être, en même temps, des chances et des obstacles pour le changement et qu'il s'agit, par conséquent, de les analyser concrètement.

Il existe néanmoins une condition première pour qu'une telle utilisation soit possible : la situation des luttes populaires et, en définitive, le pouvoir que le peuple est capable de construire. Les luttes sont toujours premières par rapport aux institutions ou appareils du pouvoir, même si elles s'inscrivent toujours à l'intérieur du champ de ces appareils. Cette conviction est confortée si l'on constate que même dans le cas où les masses sont physiquement exclues de certains appareils d'hégémonie (comme l'État), elles ont toujours des effets au sein de ces appareils, des effets qui se manifestent parfois à distance ou par des personnes interposées comme peuvent être les fonctionnaires de l'État.

Comme l'explique Poulantzas :

Si les luttes détiennent toujours le primat sur les appareils, c'est parce que le pouvoir est une relation entre des luttes et des pratiques (exploitants/exploités, dominants/dominés),

⁴⁰² Ibid. Page 103. C'est nous qui soulignons.

parce que l'État notamment est la condensation d'un rapport de forces, celui des luttes précisément⁴⁰³.

D'ailleurs, c'est justement pour occulter ce fait, pour occulter sa nature de condensation des luttes, que le programme libéral a développé l'idée de l'État éthique, un État au-delà de la lutte de classes, un modèle utopique et un mirage lui permettant en somme d'être une force conservatrice. L'État bourgeois se présente, par définition, comme représentant de la totalité de la population, composée de citoyens individuels et égaux, abstraction faite de leur appartenance de classe. Le Parlement peut ainsi apparaître autant comme l'expression fictive de la nation et des masses que comme celle de leur auto gouvernement. Cela est présenté aux masses comme l'incarnation définitive de la liberté et la fin de l'histoire. Cette fiction, qui permet de présenter la domination comme consensus, alimente l'espoir des masses qu'un jour sa perfection promise devienne réalité.

Certes, il existe des bases matérielles non négligeables pour conforter le consensus, mais, sur le plan de la domination, l'opération idéologique est l'argument essentiel des classes dominantes. Or, en même temps, cet argument peut être essentiel pour le pouvoir populaire, dans la mesure où il ouvre la possibilité d'une intervention permanente des masses au sein même de la structure de l'État. L'expérience historique le démontre. C'est en effet sur la base de cette contradiction politique fondamentale de l'État bourgeois qu'ont pu se développer les actions des classes subalternes qui ont permis l'extension de la démocratie et, en profitant d'une conjoncture économique exceptionnelle, la création de l'État de bien-être.

Il est ainsi inévitable que les institutions qui expriment cette idéologie soient à leur tour, intrinsèquement contradictoires. Elles renforcent l'effet fétichisant de l'idéologie libérale démocratique, mais, en même temps, elles apparaissent parfois comme la concrétisation des conquêtes populaires auxquelles il serait absurde de renoncer. Ce dernier point oblige à s'interroger sur la forme particulière qu'acquiert l'État devant ces exigences contradictoires, la forme d'un État « suturé ».

La « suture » est selon Mabel Twaites Rey :

⁴⁰³ Poulantzas, *L'État, Le Pouvoir, Le Socialisme*. Page 116.

(...) une tentative de solution qui gèle – en l’institutionnalisant – le problème posé par le secteur social en lutte, ce qui se fait dans le sens que l’État donne à la question⁴⁰⁴.

On trouve donc, en même temps, dans ces « sutures », la complicité structurelle avec le capital et les modalités contradictoires et parfois irrationnelles avec lequel l’État assume son rôle par rapport à l’existence et la reproduction de la société. Les « sutures », une fois réalisées, vivent leur propre vie en tant qu’institutions de l’État avec leur propre dynamique. Parfois elles sont vidées de son sens originaire, du fait des évolutions des rapports de force, ou utilisées pour d’autres fins, sans que leur apparence soit affectée. Quand elles deviennent incapables de remplir leur rôle de sutures, elles peuvent cesser de légitimer la domination, mais peuvent aussi disparaître de l’agenda public, leur disparition faisant aussi disparaître la question sociale, qui se trouvait à son origine. Par conséquent, les conquêtes sociales des travailleurs ne doivent pas être analysées et défendues au nom d’un État de bien-être en crise, mais en tant qu’expression de problèmes sociaux, résolu ou non, à la faveur des classes populaires.

Les « sutures » confirment aussi que ce n’est pas par le biais des appareils concentrant un pouvoir propre aux classes dominées que celles-ci existent dans l’État, mais, pour l’essentiel, comme le disait Poulantzas, sous forme de foyers d’opposition au pouvoir des classes dominantes. Ce serait par conséquent une erreur politiquement grave de conclure que la seule présence des classes populaires dans l’État signifierait qu’elles détiennent ou qu’elles pourraient à la longue détenir le pouvoir sans que les structures de l’État soient transformées. Il ne peut pas y avoir une véritable situation de double pouvoir au sein de l’État, où les classes dominées restent, malgré leur présence, dans une situation subordonnée. Pour le pouvoir populaire, l’action des masses populaires au sein de l’État est nécessaire pour la transformation sociale, mais elle n’est pas une condition suffisante pour garantir leur pouvoir.

Une explication des difficultés que rencontrent les forces populaires au sein de l’État même dans les situations où elles arrivent à s’emparer du gouvernement peut être trouvée chez Poulantzas :

⁴⁰⁴ Thwaites Rey, *La Autonomía Como Búsqueda, El Estado Como Contradicción*. Page 76. La suture, ou plutôt les pratiques hégémoniques suturantes sont, d’une façon plus générale, et telle que les conçoit Laclau, la tentative de combler l’absence de fixité de significations sociales provoquées par l’ouverture et la diversification du social.

Même dans le cas où la gauche au pouvoir, en occupant le gouvernement, contrôle réellement des branches et les appareils d'État elle n'en contrôle pas forcément ce ou celui d'entre eux qui a le rôle dominant dans l'État et qui constitue le pivot central du pouvoir réel. L'unité centralisée de l'État ne réside pas dans une pyramide dont il suffirait d'occuper le sommet afin de s'assurer le contrôle. (...) Cette organisation de l'État bourgeois lui permet (à la bourgeoisie) de fonctionner par délocalisations et déplacements successifs, permettant le retrait du pouvoir de la bourgeoisie d'un appareil à l'autre : l'État n'est pas un bloc monolithique, mais un champ stratégique⁴⁰⁵.

Les forces populaires doivent donc, si elles veulent réellement s'emparer du pouvoir de l'État, l'envisager en termes de nœuds et des foyers le pouvoir réel et non en termes d'appareils verticalement centralisés. Elles doivent s'intéresser particulièrement aux lieux stratégiques des diverses branches et appareils d'État, ce qui est particulièrement flagrant quand il s'agit des appareils répressifs ou de l'armée. Dans ce processus, les structures d'État doivent être profondément modifiées, une position du pouvoir populaire qui se présente comme une curieuse résurrection de la contribution finale de Poulantzas de la maturité au débat sur la « crise du marxisme ». Cette contribution profondément ancrée dans les débats de l'époque (celui, par exemple, concernant la dictature du prolétariat dans le PCF) et indubitablement influencée par l'expérience chilienne et par l'échec de la révolution portugaise se présentait, explicitement, comme dépassement de la « guerre de position » gramscienne, que Poulantzas considérait comme la représentation la plus sophistiquée de la tradition de « dualité de pouvoir ». La « dualité du pouvoir » devait par conséquent être complétée, dans la conception de Poulantzas, par une théorie de la transformation de l'appareil de l'État.

(...) prendre le pouvoir de l'État signifie le déploiement d'une lutte de masse d'une telle intensité, qui finit par modifier les rapports de force internes de l'appareil d'État qui est le champ stratégique des luttes politiques. Il ne s'agit pas d'une stratégie de double pouvoir, dans la mesure où la modification du rapport de forces ne se joue pas au sein de l'État, mais avec un deuxième pouvoir qui est situé hors de l'État, dans les masses populaires. Ce processus long de prise de pouvoir dans la voie démocratique au socialisme consiste, pour l'essentiel, à déployer, renforcer, coordonner et diriger les centres de résistance diffus dont les masses disposent toujours au sein des réseaux étatiques, en créant et en développant des

⁴⁰⁵ Poulantzas, *L'État, Le Pouvoir, Le Socialisme*. Page 152.

nouveaux, de telle sorte que ces centres sont, sur le terrain stratégique qu'est l'État, les centres effectifs de pouvoir réel⁴⁰⁶.

Une telle stratégie est celle développée par le pouvoir populaire.

Utiliser le pouvoir de l'État ?

Le pouvoir populaire pense donc qu'il est nécessaire, non seulement s'emparer du contrôle de l'État pour le transformer profondément de façon qu'il ne soit plus un obstacle à la transformation sociale, mais aussi qu'il est possible de l'utiliser pour des objectifs plus immédiats et concrets. On peut même dire que ces objectifs sont les seuls qui apparaissent aujourd'hui, pour les forces populaires, avec une certaine clarté.

Le premier d'entre eux, dans la prolongation de nos considérations du chapitre précédent sur l'hégémonie, est sans doute la consolidation et la consécration d'une hégémonie sociale déjà acquise. Conquérir le pouvoir d'État fait part aussi de la lutte pour l'hégémonie. Le pouvoir populaire est loin de concevoir la société civile comme un simple ensemble d'associations, situées en dehors de l'État et donc potentiellement progressistes, possibles agents des transformations sociales et porteuses d'intérêts universels et non contradictoires. Au contraire, il perçoit la société, à l'égal de Gramsci, comme un ensemble sociopolitique, marqué par les antagonismes de classe, où leurs composants ont autant de conceptions opposées de la société qu'ils ont d'accès différents aux moyens de l'hégémonie. Pour le pouvoir populaire, on l'a vu, la lutte pour l'hégémonie n'est pas seulement une lutte entre conceptions du monde, mais aussi une lutte entre appareils, qui sont leur support matériel et servent à organiser et diffuser cette conception du monde, en articulant le consensus des masses et en le faisant adhérer aux orientations des groupes dominants.

Mais, l'intérêt que représente le contrôle de l'État, du point de vue de la consolidation de l'hégémonie populaire, ne doit pas faire oublier qu'il peut être en contradiction avec l'autre credo des organisations populaires : leur nécessaire autonomie. L'autonomie des organisations populaires vis-à-vis de toute institution hétéronome est une clé de la stratégie du pouvoir populaire. Ce dernier considère néanmoins que cette

⁴⁰⁶ Ibid. Page 285.

autonomie ne peut pas s'insérer directement dans le terrain des institutions ni se placer complètement en dehors des dispositifs de pouvoir, comme le rêve l'anarchisme. Les masses populaires doivent toujours conserver des foyers et des relations éloignées des appareils étatiques et rester toujours des mouvements ou on applique à la base la démocratie directe et l'autogestion. Ce n'est qu'à cette condition que peut fonctionner la double stratégie, interne et externe au pouvoir de l'État, que propose le pouvoir populaire.

Mais, au-delà de ces aspects très généraux sur l'autonomie et l'hégémonie que nous avons déjà développés, le pouvoir populaire doit faire affaire, en Amérique latine, avec des États concrets qui sont passés, après les politiques néolibérales de la configuration populiste qui offrait des avantages certains aux classes populaires, à des configurations plus disposées à l'exclusion qu'à l'intégration. D'ailleurs, les politiques néolibérales ont consolidé, à travers la réforme de l'État, des rapports de force de plus en plus défavorables aux classes populaires. Cela pose des questions, par rapport à ces États concrets, sur la capacité à devenir un instrument utile, au moins pour le développement des organisations populaires ou, encore, pour conjecturer sur leur intérêt pour les transformations économiques sociales ou politiques.

En théorie il ne semble pas discutable qu'un État qui donne des moyens matériels aux organisations populaires, ou qui favorise leur action collective en les institutionnalisant, soit un État utile pour leur développement. L'État ne bloque pas systématiquement toute activité libre, seulement certaine d'entre elles. Il peut donc favoriser autant des activités économiques que celles culturelles, éducationnelles, etc., des classes populaires. Mais devant les formes prises par les États modernes en Amérique latine, la discussion reste ouverte.

Certes, on peut concevoir en théorie qu'un État puisse aller au-delà en contribuant à former du capital social, à développer le tissu associatif et les organisations populaires ; par exemple en stimulant les entreprises populaires, en institutionnalisant les organisations des classes subalternes, en créant ainsi des intérêts autour desquels s'organise une partie importante de la société. Mais cela exige aussi un État qui s'affaiblit en déléguant ce pouvoir vers « le bas » et non comme c'est le cas de la plupart des États actuels en Amérique latine qui s'affaiblissent en transférant leur pouvoir vers le haut, vers les organisations

internationales. Pour que l'État puisse réussir dans cette tâche et en définitive disparaître comme résultat de sa réussite, il faut instituer au sein même de son gouvernement, la dialectique d'un conflit salutaire. Il est donc nécessaire de réfléchir aux formes que doivent adopter ces conflits, pour garantir que l'État finisse par céder sa place aux communautés autogestionnaires de base.

L'exemple le plus flagrant de ces politiques de transfert de pouvoir vers « le bas » est sans doute celui de la révolution bolivarienne et ses « Conseils Communaux » (celui de la Bolivie est nettement plus compliqué). La révolution bolivarienne est partie d'une reconnaissance fondamentale : le pouvoir constituant appartient au peuple et non à l'État. À partir de cette reconnaissance il affirme, avec force, que, contrairement à la théorie classique de la représentation, l'opération principale n'est pas le transfert du pouvoir du peuple à l'État, mais la gestion directe de son pouvoir par le peuple même, par exemple à travers des formes d'auto gouvernement. Cette conception du transfert de pouvoir est la raison même de la construction du pouvoir communal, conçu comme l'institution du peuple politique destinée à agir, en même temps, comme véritable pouvoir et comme contrepoids du pouvoir institutionnel, qu'il s'agisse de l'État central, des gouverneurs, des maires, des médias, des partis, de l'empire, etc.

Les forces populaires accédant au contrôle de l'État doivent donc développer une politique allant au-delà d'une politique de gouvernement ou de parti, en favorisant l'autonomie des organisations populaires et en renforçant leur contre hégémonique. Cette politique exige que l'État au lieu de répondre directement aux besoins sociaux convoque la société pour le faire à sa place. On doit contrôler l'appareil de l'État non pas pour cumuler du pouvoir et le consolider, mais pour le transférer vers la société et pour politiser cette dernière. Or, l'expérience démontre que l'autre versant de cette politique d'affaiblissement est la transformation de l'État en un champ contradictoire, dans lequel se développent, de plus en plus, des espaces horizontaux de négociation et d'organisation, en opposition à ses structures hiérarchiques, mais qui nuisent profondément à son efficacité.

Tous les processus les plus radicaux en Amérique latine, le Vénézuélien, le Bolivien ou l'Équatorien, ont commencé par s'attaquer à ce problème de transfert de pouvoir vers le bas, et ont concrétisé cette orientation dans la rédaction d'une nouvelle constitution qui le

prévoyait. Tous ont découvert que la proclamation du principe et son inscription dans la loi fondamentale sont loin d'être suffisant, et que sa traduction dans les faits ne sera le résultat que d'un long processus, dont la clé du déroulement se trouvera, comme toujours, dans le pouvoir organisé des masses populaires. Tous sont confrontés aussi à une perte relative de l'efficacité de l'action étatique.

Le deuxième objectif politique du pouvoir populaire, en s'emparant du pouvoir d'État, est d'assurer la pérennité de son fonctionnement démocratique qui est la principale garantie de sa légitimité. Sans garanties sur le maintien du fonctionnement démocratique (dans le sens restreint de la démocratie d'aujourd'hui), les transformations que se propose le pouvoir populaire sont impossibles. Cette idée suppose, pour la gauche radicale, un long cheminement et une énorme évolution. Elle a dû en premier lieu, pour y arriver, dépasser la conception classique du marxisme orthodoxe qui considérait les formes démocratiques comme une simple valeur tactique, nécessaire pour le développement du mouvement révolutionnaire, et la démocratie comme un système qui serait dépassé dans la marche vers le socialisme. Mais elle a dû aussi critiquer des positions nombreuses qui, à l'opposé, considéraient qu'on devait abandonner la question du socialisme pour se concentrer sur le perfectionnement des identités et des institutions politiques démocratiques, le socialisme étant considéré, pour ces positions, comme le simple résultat de l'approfondissement de la démocratie. C'est à partir de cette double critique que le pouvoir populaire a abouti à une position qui considère que la pratique et les institutions démocratiques sont des éléments essentiels autant pour la constitution d'un large mouvement démocratique et populaire que pour la transformation radicale de la société, mais que, par contre, elles ne mènent pas, automatiquement, au socialisme.

La gauche radicale a dû également préciser sa conception de la démocratie, en dépassant la distinction marxiste, largement acceptée en Amérique latine dans les années 60 à 70, entre la démocratie réelle et celle formelle, une distinction qui posait de façon indirecte et même si elle n'est plus acceptée, une question sérieuse. Pourquoi la gauche doit-elle se battre pour la récupération d'une démocratie dont les institutions, formellement démocratiques, ne donnent pas les moyens de dépasser la pauvreté, l'inégalité et l'oppression ?

Si historiquement, la position de la gauche se centrait sur les limitations économiques à la démocratie, ce discours et la distinction qu'il proposait entre la démocratie formelle et la démocratie réelle a servi souvent à cacher un marxisme autoritaire dont les véritables concepts politiques étaient les intérêts objectifs, le parti d'avant-garde, la révolution politique et la dictature du prolétariat. Dans ce discours, les masses, dont les institutions démocratiques devaient exprimer la volonté majoritaire, se confondaient avec la classe ouvrière dont les intérêts objectifs, représentés par les revendications socialistes, donnaient un contenu concret à la volonté populaire. Les aspirations populaires démocratiques n'étaient pas déterminées par les masses, mais devenaient des simples formes de conscience qu'elles devaient acquérir. À son tour, la démocratie n'était pas la construction d'institutions participatives et égalitaires, mais un problème, dont la solution viendrait de la transformation des relations productives et de la dissolution de toutes les formes de pouvoir.

Cette substitution de l'authentique volonté populaire empêchait de comprendre les raisons, parfaitement réelles, pour lesquelles des secteurs des classes populaires pouvaient aspirer à certaines formes de démocratie bourgeoise et même les défendre. En effet, dans le cadre de cette démocratie, ils avaient la possibilité de revendiquer, en leur qualité des citoyens, des biens et des services qu'ils ne pourraient pas réclamer en tant qu'individus privés. Ainsi, dans le cadre d'une telle démocratie, même si les marges sont étroites, on ne peut pas éluder la responsabilité d'évaluer les possibilités de les élargir. Sinon, l'alternative est un socialisme qui donne, certes, toutes les réponses, mais qui renvoie toujours au futur l'existence d'une véritable société démocratique.

Une telle position laisse néanmoins dans l'obscurité les raisons pour lesquelles la démocratie est une valeur et son rapport avec une politique d'émancipation. La critique du réductionnisme ou de l'objectif d'une société sans État n'est pas suffisante pour justifier l'articulation du radicalisme avec la démocratie. Pour le pouvoir populaire, il s'agit d'une option difficile. Il faut défendre la démocratie non pas comme la meilleure alternative à la dictature (le pire des régimes, sauf tous les autres), mais aussi comme une valeur en soi-même et comme le moyen d'obtenir des résultats transcendants, sans adhérer pour autant au discours sociodémocrate.

La création d'un champ dans lequel les conflits entre les acteurs politiques peuvent être institutionnalisés et résolus avec des normes et des procédures acceptées par tous est le discours habituel de la social-démocratie des pays centraux pour défendre la démocratie existante. Ce discours ignore la façon dont les limitations objectives et les interactions stratégiques peuvent produire des types différents de démocratie, y compris des régimes qui n'ont que le nom de démocratie. Il ignore l'impossibilité de concevoir la genèse de nouvelles formes démocratiques respectées par tous, en présence de relations stratégiques de pouvoir entre groupes avec des intérêts contradictoires. Devant ces obstacles, l'existence d'espaces de rencontre et de coexistence ne change rien au problème. Ainsi, habituellement, l'adhésion aux formes démocratiques de la part des principaux acteurs politiques est seulement pragmatique et conditionnelle. Il s'ensuit que, à des rares exceptions près, les institutions démocratiques seront construites de manière à permettre seulement la résolution de revendications qui ne mettent pas en cause les intérêts fondamentaux du bloc au pouvoir. Or, si le groupe dominant exige comme condition pour la démocratisation que ses intérêts ne soient pas affectés, le conservatisme social et économique sera toujours le prix nécessaire de la démocratie. Cette contradiction est le problème central du socialisme démocratique et la raison de son échec.

Le pouvoir populaire considère qu'il n'est pas nécessaire de ressusciter la distinction entre démocratie réelle et démocratie formelle, pour reconnaître que le rapport entre la démocratie comme gouvernement de la majorité du peuple et les conceptions de la démocratie comme un ensemble de procédures et d'institutions permettant au moins formellement la participation de tous les citoyens, ne dit rien du rapport entre ces deux aspects et la façon de les articuler. Au contraire leur tension permanente oblige à analyser les limitations d'une participation populaire efficace dans les démocraties capitalistes concrètes. Plutôt que sur l'analyse marxiste classique des rapports entre la reproduction capitaliste et l'État, le pouvoir populaire va s'intéresser aux interactions existantes entre la participation populaire, les institutions démocratiques et les formes capitalistes de la société.

Pour le mouvement populaire il faut donc revoir complètement le rapport entre la démocratie et le projet socialiste d'une part et de l'autre le fonctionnement démocratique de l'État. Les deux problèmes exigent une analyse différente sur l'origine des faiblesses de la démocratie. Pour le pouvoir populaire, l'étatisme a toujours été le principal danger et la

principale limitation de la démocratie, c'est-à-dire l'idée qui considère que l'État se trouve dans une position surplombante par rapport à la société. C'est à partir de cette idée que le régime politique développe une défiance profonde à l'égard des institutions populaires et donc des exigences d'une véritable démocratie. Cette idée d'État est donc le premier aspect à combattre si l'on souhaite un État démocratique utile pour la construction d'une nouvelle société.

On a vu que, avec Gramsci, la voie démocratique vers le socialisme commence à prendre acte de la réalité d'un véritable État intégral qui inclut la société civile (comme seul lieu du pouvoir politique et, par conséquent, comme horizon sur lequel le mouvement ouvrier doit opérer). En même temps, cette idée d'État intégral n'exclut pas la réalité d'un mode d'existence de cet État particulier en tant qu'État bourgeois et capitaliste fondé sur une condensation spécifique de rapports sociaux bourgeois, autant dans la société civile que dans la société politique. C'est sur la base de cette reconnaissance que Gramsci put formuler en termes concrets la possibilité d'un tout autre type de condensation, à savoir, l'intensification des forces sociales au sein du mouvement ouvrier qui seraient en mesure de remettre à l'ordre du jour : « le type d'État complètement nouveau qui détermine les contours de l'expérience politique d'octobre 1917 »⁴⁰⁷.

Dans la conception gramscienne, le potentiel d'une classe pour exercer le pouvoir politique dépend, par conséquent, de sa capacité à trouver les formes institutionnelles appropriées à la *differentia specifica* de son propre projet hégémonique particulier, à savoir, les formes qui lui permettent non seulement de faire la transition de l'ordre l'économique-corporatif vers l'ordre proprement politique, de la société civile à la société politique, mais également, et de manière décisive, une fois le pouvoir d'État acquis, de rester pleinement en phase avec sa base sociale. Ces institutions ne peuvent être pour lui, autrement que démocratiques.

Or, la tentation historique a toujours été de répondre à cette question de l'étatisme par le développement de la démocratie directe à la base, conçue comme la forme politique vouée au remplacement de la démocratie représentative. La discussion n'est pas nouvelle et

⁴⁰⁷ Peter Thomas, "Voies démocratiques vers le socialisme - Le retour de la question stratégique," *Contretemps*, no. 8 (2010): 109–20.

on trouve une de ses premières manifestations dans la polémique entre Lénine, avec sa première idée de substitution radicale de la démocratie représentative par la démocratie directe (tout le pouvoir aux soviets) et Rosa Luxembourg. Cette dernière, de façon paradoxale pour une partisane avérée des conseils, reproche à Lénine d'avoir instauré les soviets comme unique représentation des masses laborieuses. Rosa Luxembourg considère que la vie politique, y compris celle de la démocratie directe, ne peut exister sans élections générales ni liberté de presse et de réunion, permettant une lutte libre des diverses opinions.

Mais, pour la pensée de l'époque, dominée par la conception de l'État comme instrument de la bourgeoisie ainsi que par l'idée d'un double pouvoir représenté par des organisations populaires extérieures à la démocratie représentative, la question ne pouvait pas être approfondie et, par conséquent, elle est restée dans la pensée révolutionnaire comme une simple dichotomie. Soit on s'est attaché à l'État existant et à sa démocratie représentative, comme l'ont fait les sociaux-démocrates qui rejoignent par ce biais l'étatisme libéral, soit on a affirmé la démocratie directe et les mouvements autogestionnaires pour aboutir, comme l'a montré à terme la révolution russe, au despotisme étatiste ou la dictature des experts.

Cette impasse ne fait que confirmer la question angoissante de Poulantzas, une interrogation qui reflète la situation des forces révolutionnaires de son époque, où les germes de la solution n'existaient pas encore.

Comment saisir une transformation radicale de l'État en articulant l'élargissement et l'approfondissement des institutions de la démocratie représentative et des libertés (qui furent aussi une conquête des masses populaires) avec le déploiement des formes de démocratie directe à la base et l'essaimage des foyers autogestionnaires, là est le problème essentiel d'une voie démocratique au socialisme et d'un socialisme démocratique⁴⁰⁸.

Ce problème est sans doute le problème général de toute transition au socialisme, et le pouvoir populaire ne pouvait pas l'ignorer, en particulier dans le cadre de ses expériences les plus avancées de contrôle de l'appareil d'État, la révolution bolivarienne ou le processus bolivien. Ainsi, la solution (embryonnaire) que le pouvoir populaire propose à cette question

⁴⁰⁸ Poulantzas, *L'État, Le Pouvoir, Le Socialisme*. Page 283.

passer par un approfondissement de l'analyse de la représentation, en commençant par la dénonciation du principal problème qui a empêché une critique vraiment radicale et constructive de la représentation politique : l'adhésion des forces révolutionnaires à la forme d'organisation partisane.

On l'a vu, le pouvoir populaire fait une critique longue et détaillée de la forme du parti politique en tant qu'instrument de lutte pour le pouvoir de l'État qu'il considère comme un problème définitivement soldé avec la fin des expériences communistes. Mais il inscrit cette condamnation dans une perspective plus large qui inclut aussi les partis sociodémocrates. La critique du pouvoir populaire, contrairement à celle des autonomistes, est néanmoins limitée à celle de la forme parti politique. Elle n'est pas une critique générale de la représentation, même si, pour le pouvoir populaire, il ne s'agit pas d'accepter n'importe quelle représentation. Il condamne la représentation seulement quand elle est conçue de façon telle que le représentant qui s'occupe de la chose publique agit de façon autonome dans la conduite de l'État. Dans ce genre de situations, on peut être certain que ses décisions iront, à un moment ou l'autre, à l'encontre des intérêts de la majorité. La direction de l'État par des représentants indépendants du contrôle de la société incite à des conduites privées. Dans ces situations, les politiciens prennent en charge la chose publique et les citoyens se consacrent à la consommation ou au divertissement.

Ainsi, si on veut proposer une forme nouvelle d'action des classes populaires par rapport au politique, on doit critiquer les formes habituelles de la représentation politique, principal obstacle à l'expression de la volonté du peuple.

Isabel Rauber soutient la même position quand elle affirme que :

(...) la spoliation/délégation est la contradiction qui, — à travers les formes consolidées de la représentation politique — résume les siècles de luttes sociales entre ceux d'en bas qui cherchent à devenir maîtres de leur destin et ceux d'en haut qui font tout pour maintenir et approfondir leur domination⁴⁰⁹.

La représentation politique exprime toujours, quelle que soit la forme qu'elle adopte, une certaine relation entre le social et le politique. La démocratie bourgeoise utilise pour

⁴⁰⁹ Rauber, *Sujetos políticos. Rumbos estratégicos y tareas actuales de los movimientos sociales y políticos*. Page 134.

cela l'intermédiation des partis politiques. Elle est la forme qu'adopte, dans le système capitaliste, la spoliation de la citoyenneté, réduite à l'élection de certains membres du gouvernement, de temps en temps, en déléguant le reste des facultés politiques aux représentants et en transformant la citoyenneté en condition passive.

C'est ainsi que l'idéologie dominante présente sa spoliation comme une délégation de droit, des facultés, etc., tant au niveau individuel qu'au niveau collectif. Cette conception a contaminé parfois l'idéologie contre hégémonique qui présente ainsi les traits caractéristiques du phénomène qu'elle est censée nier. C'est l'idée de Mészáros sur l'origine l'échec de la forme parti comme instrument révolutionnaire :

Les partis politiques ouvriers n'ont pas été capables d'élaborer une alternative viable dans la mesure où, étant donné leur fonction de négation et étant centrés exclusivement sur la dimension politique de l'adversaire, ils sont restés dépendants de l'objet de leur négation⁴¹⁰.

La représentation politique de la gauche, jusqu'à présent inféodée à la forme parti, loin d'éliminer l'aliénation politique des représentés, contribue à la consolider en affirmant la persistance de la séparation entre le social et le politique et, par conséquent, en maintenant la fragmentation et la séparation des agents qui agissent dans l'un et l'autre monde. C'est sur ce mode de la représentation que se construisent les différentes conceptions sur le parti en tant que représentant et, par conséquent, spoliateur de la classe qui lui délègue la représentation. À son tour et au niveau social, cette classe, qui se prétend centrale, dépouille de son droit, sous prétexte de représentation, les autres secteurs sociaux qu'elle aspire à encadrer.

La conclusion est simple, la transformation de la représentation est fondamentale pour concevoir une nouvelle relation entre le politique et le social. C'est la première conclusion, que nous avons déjà développée, sur la nécessité d'un nouveau type d'organisation de gauche qui, selon Isabel Rauber :

(...) doit se reconnaître (et être réellement) sociopolitique, sa raison d'être et son activité devant faire partie d'un processus de dépassement de l'aliénation politique, sociale

⁴¹⁰ Mészáros, *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. Page 75.

et culturelle de ses représentés autant que de ses représentants, aliénés ces derniers aussi par l'excès de ce qu'ils considèrent être leur « rôle »⁴¹¹.

Ces considérations fondent la priorité donnée par le pouvoir populaire à la démocratie directe et le principe de commander en obéissant qui viennent s'opposer à toute forme de pouvoir incontrôlé d'en haut. Mais, la construction du pouvoir d'en bas demande aussi une ré articulation nouvelle du social et du politique, ce qui équivaut à dire, du revendicatif et du politique, de même que la démocratisation radicale de ces deux espaces. Les barrières historiques qu'on a établies entre le social et le politique empêchent de prendre conscience de la totalité et ainsi d'agir sur elle, en même temps qu'elles renforcent la fiction selon laquelle cette capacité n'appartient qu'au citoyen politique. Ainsi, en définitive, comme le dit Dussel, le problème n'est pas le caractère, représentatif ou non, de la démocratie. L'apparente dichotomie entre démocratie représentative et démocratie directe peut être parfaitement résolue.

Le premier type possible de pouvoir est la démocratie, la démocratie participative, celle qui décide de la nécessité de se donner des représentants afin que l'exercice du pouvoir politique concret devienne possible. Ce pouvoir représentatif a pour essence la représentativité ou la délégation (dans un sens large et non comme mandat impératif) du pouvoir de la communauté à une personne. Il s'agit d'une partie (un singulier) qui représente ou prend la place (en substitution), pour suppléer, le tout (la communauté). Cette façon d'organiser le système politique se nomme démocratie représentative et elle a besoin de légitimité pour pouvoir exercer le pouvoir avec justice et efficacité. On peut ainsi constater que la démocratie représentative n'est plus le synonyme de démocratie en tant que tel, mais un moment de la démocratie comme régime intégral, légitime, d'exercice délégué du pouvoir. Ainsi, la *potestas*, dans la structure institutionnelle politique, se constitue en système complexe et articulé de démocratie participative-représentative, chose que la modernité bourgeoise ou le libéralisme n'ont pas su découvrir et moins encore pratiquer.⁴¹²

La troisième grande question que pose le contrôle de l'État existant, capitaliste, est celle de la possibilité qu'il offre de développer des politiques sociales et économiques favorables aux forces populaires.

⁴¹¹ Rauber, *Sujetos políticos. Rumbos estratégicos y tareas actuales de los movimientos sociales y políticos*. Page 140.

⁴¹² Dussel, "Démocratie participative et représentativité."

Compte tenu de l'immense variété d'intervention publique dans la vie sociale, il est bien évidemment impossible de dresser un catalogue de toutes les façons dont il peut contribuer à la consolidation et au développement du pouvoir populaire. Néanmoins, il faut toujours tenir compte du fait que les politiques publiques des États capitalistes relèvent d'une logique générale, un phénomène qui était déjà dénoncé par Jean-Marie Vincent : « la monopolisation par l'État d'un certain nombre de moyens de coercition et de survie n'a pas pour but (comme il le prétend) de soustraire ceux-ci à des intérêts privés, mais au contraire de les soustraire au plus grand nombre »⁴¹³. Il s'agit donc, comme ligne générale, si l'on veut dessiner des politiques publiques différentes, d'inverser radicalement cette tendance, sur tous les terrains, sociaux, économiques, culturels, bio politiques, etc.

Or, ce programme que certains gouvernements populistes ont partiellement essayé, de par son caractère limité, peut facilement être confondu, ou pire encore tomber dans le réformisme le plus plat, sans horizon émancipateur. La seule garantie contre ce risque est une sorte de « réformisme permanent » qui considère qu'il est toujours possible et nécessaire d'approfondir les changements en direction du dépassement du capital. Or, il est encore une fois évident qu'une telle orientation ne peut se maintenir dans le temps sans organisations populaires puissantes exigeant et appuyant cet approfondissement.

Par contre, le pouvoir populaire ne rejette pas la possibilité d'améliorer, par une politique de réformes, les conditions de vie du peuple sous prétexte que cela irait à l'encontre du développement de la conscience des masses. Une telle position n'est que du pur idéalisme et ignore ou nie la dimension contradictoire sous-jacente à toute pratique sociale. L'attitude correcte n'est pas de nier ce caractère contradictoire, mais, au contraire, de l'assumer et le compléter par l'exigence que, dans les questions publiques, la participation populaire ait une assise institutionnelle et des ressources concrètes, permettant un large développement des institutions populaires sociales et économiques.

Les stratégies permettant de contempler les besoins immédiats du peuple trouvent un point d'appui important dans la double nature de tout État arrivé à sa phase éthico/politique, c'est-à-dire quand il se présente comme une instance apparemment neutre, pour cacher sa condition de garant des inégalités capitalistes.

⁴¹³ Vincent, "Dépérissement de l'Etat et émancipation sociale." Page 104

(...) Il est possible et nécessaire de forcer la conduite réelle des institutions de l'État pour qu'elles s'adaptent à ce « comme si » de neutralité qui apparaît dans sa définition (bourgeoise) formelle⁴¹⁴.

Cette stratégie permet de forcer toutes les contradictions implicites sans qu'on puisse pour autant ignorer le risque de la cooptation, qui, dans les cas de l'État néolibéral, prend la forme de promotion des organisations non gouvernementales, du « capital social » ou de la « participation », des formes qui sont exclusivement promues pour permettre des économies fiscales importantes. En somme, sur ce terrain, le pouvoir populaire doit gagner des positions au sein de l'État pour obtenir les ressources nécessaires pour les questions vitales des classes populaires et, en dernier ressort, pour renforcer les moyens de lutte de celles-ci et ses constructions propres. On peut même dire que le pouvoir populaire doit développer une politique préfigurative, de création de nouvelles relations sociales égalitaires et émancipatoires, non seulement dans la société, mais aussi au sein de l'État.

Ainsi, à la biopolitique du pouvoir en place, qui conditionne le matériel humain pour qu'il puisse participer à la valorisation du capital, on pourra opposer une biopolitique venant d'en bas. Cet autre bio politique devra se fixer pour objectif de restituer aux hommes le contrôle de leurs rapports sociaux, accaparé par les abstractions du capital, de libérer les échanges symboliques et sociaux, donner toutes leurs chances à la vie des individus et à la vie collective ainsi qu'à l'imaginaire social.

C'est la révolution bolivarienne la première qui a commencé à faire l'expérience d'un État qui fournit des incitations sélectives, qui aide à l'action collective et, en même temps, qui institutionnalise les organisations des classes subalternes et promeut des intérêts autour desquels on peut organiser une part significative de la société. La redistribution de revenus pour donner un pouvoir accru aux secteurs populaires, le remplacement des élites professionnelles par des organisations populaires dans la définition des politiques publiques, le développement de politiques qui donnent la priorité à la légitimation sociale de l'État et non aux processus d'accumulation du capital à l'échelle mondiale (cette dernière étant aujourd'hui la destinée de tous les États capitalistes, qu'il s'agisse d'un capitalisme central ou périphérique) est la voie d'une politique étatique populaire. L'État en favorisant à travers ses

⁴¹⁴ Thwaites Rey, *La Autonomía Como Búsqueda, El Estado Como Contradicción*. Page 83.

politiques publiques le développement de l'économie populaire obtient un surcroît de légitimation sociale et des moyens de réponse au chantage permanent des capitalistes sur le plan économique.

Or, un État qui commence à développer ce genre d'orientations risque rapidement de devenir un État assiégé par les forces du capital et un État assiégé aura tendance à se renforcer, allant ainsi à l'encontre du processus nécessaire à son affaiblissement. Cela constitue encore une contradiction à laquelle toute transition vers une nouvelle société devra répondre : concilier un État fort vers l'extérieur avec un État qui s'affaiblit, mais seulement à terme, vers l'intérieur. C'est le cas paradigmatique de l'État bolivarien qui assume sans complexe la nécessité d'une phase de capitalisme rentier, ce qui suppose la récupération des ressources naturelles stratégiques, la redistribution de la rente pétrolière, la réforme agraire et le développement interne basé sur des entreprises coopératives.

État, souveraineté et nationalisme

L'hégémonie des multinationales traduite par la globalisation a consolidé l'existence d'une sorte d'interconnexion et de parité compétitive entre tous les états du monde. Dans la vision néolibérale du monde, les besoins du marché mondial, dominé par la révolution technologique et la finance, apparaissent comme une force incontrôlable à laquelle tous les états doivent se soumettre. Cette soumission exige l'intégration systématique des États à ce marché, en ouvrant et en adaptant ses structures internes aux paramètres de la modernité globale. L'État néolibéral devient ainsi l'otage et, en même temps, le complice objectif (et parfois subjectif) des capitaux transnationaux.

Dans ce contexte, les différences entre les États du centre capitaliste et ceux de la périphérie sont présentées par l'idéologie dominante comme le résultat de l'incapacité ou de la capacité de certains d'entre eux à attirer des capitaux multinationaux pour financer l'investissement. Or, si le discours a apparemment changé, la dépendance reste, au fond, la même. La théorie des étapes nécessaires du développement du siècle dernier a été simplement remplacée par les impératifs de s'adapter aux demandes de l'accumulation globale, des demandes qui pèsent toujours plus lourdement sur les États du capitalisme périphérique. Inutile d'ajouter que cette vision hégémonique est aussi un instrument pour

désarmer les forces d'opposition et les empêcher de concevoir une stratégie de mise au pas du capital global.

Or, cela n'est nullement une fatalité. Si l'État national est l'espace de reproduction du capital multinational, il est aussi le lieu de réalisation de la plus-value et, dans cette mesure, autant des luttes et des antagonismes que des médiations de négociations et de compromis qui, ensemble, le définissent comme un État spécifique. En même temps, même si la logique de l'économie mondiale dépasse le cadre des économies des États nations qui la composent, l'État reste l'endroit où se cristallise le besoin de reproduire le capital à l'échelle internationale.

Mais, la raison fondamentale qui explique que le rôle de l'État reste inchangé est toujours la même. Le capitalisme (et sa matrice temporelle/spatiale inhérente) se caractérise par une tension entre l'universalisation-homogénéisation et la particularisation-fragmentation. Cette contradiction entre le caractère universel de la temporalité capitaliste d'un côté et la nécessaire existence du capital sous forme d'une multitude de capitaux individuels en relation réciproque de concurrence et par conséquent hostiles, de l'autre côté, conditionne, aujourd'hui comme hier, la nécessité d'un État national bourgeois. Il ne faut pas oublier non plus que, comme par le passé, c'est toujours l'État national qui détient et applique la violence nécessaire pour la réalisation de la division internationale du travail, et des politiques qui restent favorables aux pays du capitalisme central.

Ainsi, pour le pouvoir populaire, considérer que l'État national a perdu de façon définitive son poids relatif interne et externe relève de la pure idéologie. L'influence des mécanismes de la globalisation n'est pas mécanique ni déterministe, elle est toujours médiatisée par les institutions et les élites responsables des États nationaux. « Cette situation explique que la façon de s'insérer de différents États dans le système international connaît des formes d'action et des degrés divers d'autonomie et de souveraineté »⁴¹⁵.

Le système international reste ainsi toujours marqué, malgré les prétentions globalisantes, par la relation inégale entre le centre et la périphérie. Comprendre cette

⁴¹⁵ Mabel Thwaites Rey and Hernán Ouviaña, "La estatalidad latinoamericana revisitada. Reflexiones e hipótesis alrededor del problema del poder político y las transiciones," in *El Estado en América Latina: continuidades y rupturas*, Colección Grupos de Trabajo (Santiago de Chile: Editorial Arcis. CLACSO, 2012), 49–88, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20121127121700/ElEstadoenAmericaLatina.pdf>. Page 39.

relation permet d'expliquer les tentatives permanentes des pays du centre de stigmatiser les états périphériques qui tentent de développer d'autres politiques (parfois en allant jusqu'à les qualifier d'États voyous), les obligeant ainsi à consommer autrement des ressources dont ils ont besoin pour la gestion de politiques alternatives, particulièrement dans la dépense militaire et policière. La nécessité de lutter en permanence dans un front externe cause d'énormes difficultés à ces États et compromet toute tentative de réforme interne. Les États puissants, au contraire, peuvent gérer mieux (quoiqu'ils ne puissent pas le faire indéfiniment), à partir d'une souveraineté plus réelle, ces exigences contradictoires.

Si en général les États nationaux sont capables de jouer un rôle fondamental dans la lutte contre les tendances de la globalisation néolibérale, dans les pays périphériques ce rôle peut avoir une importance capitale, à condition toutefois que l'État national soit doté d'une forte conscience anti-impérialiste. Si le caractère incomplet et même non viable du socialisme dans le cadre national est indiscutable (devant l'impossibilité d'un processus simultané d'instauration d'une société socialiste), la nation est, dans le monde périphérique, un point de départ nécessaire. Les forces populaires ne pourront pas se passer de l'État-nation. La domination, qui reste toujours organisée sur la base des états nationaux, reste aussi le seul terrain des luttes, des projets et des significations. Mais, pour que les états périphériques puissent jouer pleinement ce rôle, il est nécessaire de réactualiser le débat sur la force émancipatrice des concepts comme nation ou patrie au lieu du traitement abstrait habituel qu'on leur donne.

Comme le dit Luis Bonilla :

C'est pour cette raison qu'aujourd'hui le renforcement de l'État national est une garantie pour la préservation de notre souveraineté. Dans le cas du Venezuela, nous ne parlons pas de renforcer l'État national bourgeois, hérité de la IVe République, qui a été et est encore une source de calamités pour notre société. Nous parlons du rôle que doit jouer l'État national comme pratique sociale des résistances anti-impérialistes, comme un organisme de pouvoir complètement subordonné aux intérêts collectifs de la société socialiste⁴¹⁶.

⁴¹⁶ Luis Bonilla, "Aquí se piensa la Revolución," *El Viejo Topo*, consulté 9 janvier, 2014, www.elviejotopo.com.

Pour cette revalorisation de la nation, un argument important est que les secteurs populaires, à la différence de ceux dominants, minoritaires, ne peuvent pas dissocier leurs intérêts personnels du destin national. Mais l'argument le plus fort pour le maintien de la nation en contradiction avec la perspective marxienne de disparition des nations avec l'élimination de la société capitaliste vient, aujourd'hui encore, du développement inégal. La distinction entre les pays centraux et périphériques montre que le problème national est en relation directe avec le débat sur les médiations matérielles et les instruments fonctionnels nécessaires à l'émancipation. Si on ne tient pas compte de la médiation nationale/étatique, on ne peut considérer la transition qu'en termes idéaux et abstraits. Les relations entre les classes et les nations sont des relations organiques, dans la mesure où l'infrastructure économique et la superstructure politique et culturelle constituent une unité, un bloc historique. Il n'y a pas de nation sans système d'hégémonie et, inversement, les classes existent dans la nation, pas dans le vide.

Les prétentions de l'altermondialisme à une émancipation directe du peuple ne sont, par conséquent, pas fondées. Or, si les États ne sont pas capables de contrôler les processus de l'économie mondiale et la voracité du capital financier, cette tâche s'avère directement impossible pour des communautés isolées. Si aucun développement n'est possible à l'échelle nationale, dans quelle mesure l'économie informelle ou alternative peut-elle être une option ? Tout changement prétendument global apparaît dans ces conditions comme diffus, à peine naissant du point de vue social et non viable politiquement. Tout semble indiquer que, devant et dans le système interétatique, les organisations locales ont, en définitive, moins de possibilités de réussite que les structures étatiques.

Mais la globalisation n'affecte pas seulement la capacité des États-nations d'être contrôlés par leurs propres citoyens, elle a aussi une importante fonction occulte (pas si occulte, d'ailleurs) : faire qu'une révolution nationale qui peut mener jusqu'à la révolution sociale soit politiquement impossible ou socialement infructueuse. Par conséquent, dans un contexte où le pouvoir impérialiste avance sur le contrôle des ressources naturelles, la défense de la souveraineté est un axe potentiel d'unification du champ populaire et de clivage avec les intérêts des groupes dominants locaux au niveau national ou latino-américain. Devant la persistance des mécanismes impérialistes d'exportation à la périphérie de la lutte des classes et de la guerre civile afin de préserver l'ordre de la souveraineté dans

les états centraux, la position anti-impérialiste est toujours de mise et semble toujours préférable à l'angélisme de la globalisation comme opportunité.

Le monde n'est pas du tout (on peut même douter qu'il le soit jamais) un monde dans lequel la seule confrontation possible est celle ouverte et globale entre les forces de capital et celles anticapitalistes. Dans ces conditions, l'espace national étatique, corrigé par une nouvelle hégémonie du peuple, reste le seul rempart concret, pour les secteurs populaires, devant le caractère oppressif (ou inaccessible) des espaces transnationaux. Dans les pays périphériques, la lutte pour la souveraineté est ainsi un composant essentiel de la lutte anticapitaliste et pour une nouvelle société.

Les états périphériques doivent défendre farouchement leur souveraineté, à tel point qu'on peut dire que, de la même façon que le concept de souveraineté populaire formulé par Jean-Jacques Rousseau devient important au XVIIe et XIXe siècle devant une légitimité hiérarchique divine, aujourd'hui, devant une légitimité similaire (hiérarchique) et dotée d'un pouvoir nettement supérieur, qui est celle de l'impérialisme des anciennes et nouvelles puissances coloniales, ce concept peut et doit prendre une nouvelle signification. L'idée de communauté nationale, à la base de la souveraineté, a fonctionné historiquement comme un mécanisme de contrôle des classes subalternes construisant, à partir du nationalisme, l'unité fictive des exploités et des exploités. Il est nécessaire aujourd'hui lui donner une signification différente et de concevoir une idée de communauté nationale qui soit capable d'inclure le refus de l'inégalité et de l'exploitation.

Il s'agit d'opérer une synthèse entre nation et communauté dans laquelle la nation apparaisse comme une dimension portée exclusivement par la classe vivant de son travail. Seul ce nationalisme, expression d'un nouveau bloc historique, dans les pays périphériques est capable d'exprimer les intérêts des classes populaires. Ainsi conçu, le nationalisme présente d'énormes potentialités, sans que cette reconnaissance signifie nier son caractère, contradictoire. En effet, le nationalisme, si décrié en Europe à partir de sa propre expérience, est aussi contradictoire, mais pas d'avantage, que des idées comme la citoyenneté ou la démocratie. Pour le pouvoir populaire, la formation d'une conscience nationale est un instrument nécessaire d'une transformation profonde, en tant qu'expression d'une volonté

commune appuyée sur des valeurs précises : l'autonomie, l'égalité substantive et la participation des majorités dans les décisions sur la destinée nationale.

La dissolution de l'État

Dans un court résumé, Jean-Marie Vincent expose l'essentiel des arguments qui ont été développés par le marxisme (essentiellement par Engels) pour justifier le nécessaire dépérissement de l'État.

Né de la division de la société en classes, « l'État tombe inévitablement avec elles », soutient Engels. Une telle formulation, parmi d'autres, entretient toutes les équivoques. Mais plutôt parce qu'elle présente l'impératif stratégique du dépérissement de l'État comme un résultat inévitable, au terme d'un raisonnement qui conjoint une nécessité logique (si l'État est né de la division de la société en classes, la suppression de cette division engendre logiquement la disparition de l'État) et une nécessité dialectique où se lit une version affaiblie de la dialectique de la négation et de sa négation (la négation de la société et son aliénation dans l'État engendrent la nécessité inéluctable de la négation de cette négation et de cette aliénation). Dès lors, c'est la perspective d'une pratique spécifique concernant l'État lui-même, l'appareil d'État ou la machine d'État, qui menace de disparaître. Le processus de dépérissement de l'État s'effectue « inévitablement » et « naturellement »⁴¹⁷.

À cette conception sommaire de la disparition de l'État, qui est en rapport étroit avec une idée instrumentaliste et historiquement située de son rôle, répond la complexité de la conception gramscienne. Pour Gramsci, contrairement au marxisme vulgaire, l'État n'est pas un simple instrument des classes dominantes, mais, de façon plus fondamentale, le lieu où elles se constituent et s'unifient pour matérialiser leur domination, et ce rôle d'unification d'une classe bourgeoise, profondément divisée par la concurrence permanente entre ses membres, reste l'aspect essentiel de l'État bourgeois. Cette idée d'État exclut radicalement la possibilité de considérer l'État comme quelque chose d'extérieur à la classe dominante ou comme un simple instrument qu'elle utilise. La transformation sociale exige donc, apparemment, la destruction de l'État capitaliste et des relations sociales qui le supportent et pas seulement sa réforme et justifie la liaison entre la destruction du capitalisme et le dépérissement de l'État.

⁴¹⁷ Vincent, "Dépérissement de l'Etat et émancipation sociale." Page 121.

Or, cette première idée de Gramsci doit forcément être corrigée par son idée de société intégrale, reprise dans les multiples occasions et parfois formulée de façon radicale, comme c'est le cas dans une note où, contestant la pertinence de la conception de l'État « veilleur de nuit », il affirme que la société civile est aussi État ou encore qu'elle est l'État même⁴¹⁸. De cette relation complexe entre État et société civile résulte toute l'ambiguïté de la conception gramscienne de la disparition de l'État.

Pour Prestipino, la distinction gramscienne entre État et société civile n'est que conceptuelle et non réelle, unité et distinction étant, pour lui, corrélatives et donc inséparables.

Pour Gramsci (comme pour Marx) le réel est le concret historique, mais sa pleine compréhension théorico-analytique est une compréhension philosophique qui au contraire abstrait et par conséquent unifie le divers ou diversifie une réalité historique unique (qu'il appelle « organique »)⁴¹⁹.

La conclusion de Gramsci, selon Prestipino, serait que la disparition de la société politique (ou l'État) ferait devenir concrète la distinction abstraite entre société et société politique. Cette conclusion est parfaitement paradoxale compte tenu de son affirmation au sujet de la société comme l'État même. Pour la rendre cohérente, il semble nécessaire d'approfondir sur l'idée gramscienne d'État éthique.

Pour Gramsci l'État est éthique, dans la mesure où une de ses fonctions plus importantes est d'élever les grandes masses à un certain niveau culturel et moral, correspondant aux besoins du développement des forces productives et par conséquent aux intérêts des classes dominantes⁴²⁰. L'idée d'État éthique permet de comprendre comment, dans la pensée de Gramsci, on passe de la société civile à la société régulée. Pendant la transition, l'État intégral (État plus société civile) souffre une transformation importante dans laquelle l'élément de coercition perd de son importance en même temps qu'augmente le niveau de l'État éthique éducateur des masses. Cette idée féconde pour la transformation de l'État dans une société de transition, renvoie néanmoins sa disparition à un avenir

⁴¹⁸ Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 6. Page 195.

⁴¹⁹ Giuseppe Prestipino, "Hegemonía y democracia entre estado y sociedad civil," *Herramienta*, Teoría política, no. 38, consulté 25 septembre, 2010, <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-38/hegemonia-y-democracia-entre-estado-y-sociedad-civil>. Page 4.

⁴²⁰ Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 3. Page 307.

presque utopique et, en définitive, pose des questions quant à la nécessité de sa disparition et quant à la signification de cette idée. Il est néanmoins tout à fait justifié de lier l'émancipation sociale *au moins* au dépérissement de l'État capitaliste.

Or, les analyses qu'on vient de faire n'indiquent pas par elles-mêmes les voies qu'il faut emprunter ou leur temporalité. Tout au plus, elles font toucher du doigt l'inadéquation de certaines notions telles que dictature du prolétariat ou conquête du pouvoir, mais laissent complètement dans l'ombre le problème des rapports entre l'État comme institution sociale et les pouvoirs répandus dans la société.

Il y a d'ailleurs une sorte de point aveugle dans les développements marxistes : les rapports entre le pouvoir d'État et les pouvoirs dans la société. Même si l'État est donné comme un instrument ou un ensemble d'instruments pour défendre l'ordre social, il apparaît comme une réalité spécifique s'élevant au-dessus de la société dans toute une série de textes marxistes. La question de l'articulation entre les dispositifs et institutions étatiques d'un côté et les dispositifs de pouvoir dans les rapports sociaux de l'autre, qui est sans doute l'interrogation centrale, est ainsi évitée.

La question du dépérissement de l'État reste donc, pour les auteurs du pouvoir populaire, forcément indécise dans la mesure où elle ne constitue un problème actuel, mais, dans le meilleur des cas, une perspective plus ou moins utopique. L'idée d'une société complètement autorégulée ne constitue pas, pour la plupart des auteurs du pouvoir populaire, une perspective réaliste. Par contre, ils s'accordent en général sur le fait que le dépérissement de l'État signifie en réalité le dépérissement de l'État de classe comme institution dominante et comme instrument de domination.

Cet effacement du caractère politique de l'État ne signifie rien d'autre que la fin du politique comme domination et non la fin de toute politique. Comment serait-il alors un pouvoir public ainsi affranchi ? Il serait une démocratie sans domination de classe, mais non sans institutions publiques (au sens d'étatique), une démocratie sans politique de classe, mais non sans délibération conflictuelle (et donc politique). Pour le pouvoir populaire, le dépérissement de l'État est donc, au minimum, synonyme d'expansion démocratique de la politique, au moins pendant la longue période qui est celle de la société de transition vers le socialisme. Pour lui, la révolution sociale n'est qu'à long terme une révolution contre l'État

et cette transformation n'est possible que dans la perspective d'un changement social mondial. Entre-temps, seul un État vraiment démocratique, c'est-à-dire sans domination d'une classe minoritaire, est possible.

Conclusion

Le pouvoir populaire et la transition socialiste

Et dans le politique il y a un centre de gravité fondamentale pour continuer à construire un véritable système socialiste. Je parle du pouvoir populaire. Sans pouvoir populaire véritable, organisé, fort et conscient, il ne peut avoir du socialisme. (...) C'est pour cela qu'il est aussi important de continuer à consolider ce pouvoir populaire et avec lui continuer à donner vie à la nouvelle hégémonie révolutionnaire, socialiste et populaire⁴²¹.

Hugo Chavez.

Nous avons évoqué tout au long de ce travail l'idée de transition, c'est-à-dire le processus de disparition progressive des structures sociales capitalistes dominantes et leur remplacement par de nouvelles structures communautaires ou socialistes, point de départ du long processus d'émancipation humaine. L'ouverture de cette nouvelle période est l'objectif et l'aboutissement de la stratégie politique du pouvoir populaire depuis la création de son instrument politique, en passant par l'hégémonie et la prise de contrôle de l'appareil d'État que nous avons analysées dans la troisième partie de ce travail.

On peut même dire que c'est dans l'ensemble de notre travail que nous avons développé le contenu concret de cette transition en commençant par la construction du pouvoir populaire qui est la garantie de l'orientation émancipatrice du processus et de son

⁴²¹ Hugo Chavez, "Discurso del Comandante Chávez en la Inscripción de su candidatura ante el CNE" (Revolución o Muerte), consulté 8 juin, 2014, <http://www.revolucionomuerte.org/index.php/discursos/discursos-comandante-hugo-chavez/81-lea-el-discurso-del-comandante-chavez-en-la-inscripcion-de-su-candidatura-ante-el-cne>.

aboutissement dans une société pleinement démocratique et égalitaire. Nous avons également insisté sur la nécessité d'une éthique pour cette société nouvelle et sur l'impossibilité d'orienter cette construction sans une vision utopique inspirant ces nouveaux rapports sociaux qui constituent, au-delà des structures, l'essence même d'une nouvelle sociabilité. Mais surtout, nous avons insisté sur la nécessité de construire ces rapports et ces nouvelles structures dès à présent, à travers les politiques préfiguratives du peuple.

Les grandes lignes de cette stratégie de pouvoir populaire et ces différentes exigences ne sont autre chose que l'expression théorique de la praxis des mouvements populaires. Cette idée de base explique que les plus longs développements théoriques ont été consacrés aux phénomènes plus anciens, et par conséquent plus développés, de construction des sujets et du pouvoir social du peuple. Mais l'histoire s'accélère et le pouvoir populaire est obligé, depuis le début du siècle, d'approfondir ses analyses sur les problématiques proprement politiques, l'instrument politique, l'hégémonie ou le contrôle de l'appareil d'État. Encore plus récemment, dans les processus les plus avancés, le sujet principal commence à devenir celui de la transition vers le socialisme. Sur ce dernier point, ce que nous pouvons affirmer aujourd'hui sera forcément succinct dans la mesure où il s'agit d'une praxis encore à ses balbutiements.

Ainsi, pour juger de la réalité de ces derniers processus, aujourd'hui, en Amérique latine, il faut au préalable développer, brièvement, la genèse de ce concept de transition et la façon dont il a évolué historiquement jusqu'à nos jours ainsi que les particularités que les théories du pouvoir populaire lui apportent ou peuvent lui apporter. Ces développements théoriques nouveaux nous permettront de donner au moins un commencement de réponse à la question de l'existence ou non, en Amérique latine de processus de transition socialiste, en particulier dans les deux pays du continent qui semblent les plus avancés, le Venezuela et la Bolivie. Enfin, à partir de ces expériences concrètes nous pourrions commencer à évoquer les principaux problèmes que rencontrent les processus de transition et leurs perspectives d'avenir.

Mais, nous ne pourrions pas aller plus loin que cette rapide évocation si nous voulons rester fidèles à la méthodologie du pouvoir populaire : ce sont les masses populaires qui font l'histoire à leur manière et aux rythmes qu'elles-mêmes déterminent. Dans cette mesure

tous les pronostics sur son avenir, qui prolifèrent dans les analyses de conjoncture de ces processus, manifestent inévitablement une bonne dose de prétention intellectuelle.

Le concept de transition et son évolution

Le communisme, disaient Marx et Engels en 1845, « (...) n'est empiriquement possible que comme l'acte "soudain" et simultané des peuples dominants, ce qui suppose à son tour le développement universel de la force productive et les échanges mondiaux étroitement liés au communisme.»⁴²².

Or, leur vision optimiste sur l'imminence et les acteurs du passage du capitalisme au communisme a été contredite par l'histoire, sur plusieurs points, même du vivant de ses auteurs. Leurs prévisions sur son caractère soudain et simultané, sur la priorité donnée aux peuples dominants ou encore sur l'effet immédiat de l'abolition de la propriété privée, ne se sont pas réalisées. D'ailleurs, c'est la longue révision de ces positions qui amène Marx lui-même, 30 ans après, dans la « Critique du programme de Gotha », à rectifier radicalement son idée d'instauration soudaine du communisme et à reconnaître la nécessité d'une certaine forme de société de transition qu'il n'appelle pas socialisme, mais « stade inférieur du communisme ».

Ce à quoi nous avons affaire ici, c'est à une société communiste, non pas telle qu'elle s'est développée sur les bases qui lui sont propres, mais au contraire, telle qu'elle vient de sortir de la société capitaliste ; une société par conséquent, qui, sous tous les rapports, économique, moral, intellectuel, porte encore les stigmates de l'ancienne société des flancs de laquelle elle est issue⁴²³.

Cette idée première, sur ce qu'est une société de transition, n'a pas changé chez Marx par la suite ou en tout cas pas de façon fondamentale. Par contre, à partir de l'expérience historique, même s'il reste optimiste, les difficultés de cette construction ne lui échappent pas. Pour preuve, l'affirmation désabusée, « j'ai parlé et j'ai sauvé mon âme », avec laquelle il conclut sa critique du programme de Gotha.

⁴²² Marx and Engels, *L'idéologie Allemande*. Page 69.

⁴²³ Karl Marx, *Critique du programme de Gotha.*, trad. Sonia Dayan-Herzbrun (Paris: Editions Sociales, 2008), <http://www.marxists.org/francais/marx/works/1875/05/18750500.htm>.

Mais, Marx, en mettant logiquement en avant ce qu'impliquait comme changement une telle société et la façon de la construire a relégué à un deuxième plan, dans sa réflexion de l'époque, l'analyse des tendances à la reproduction continue et au maintien de l'ordre social existant. Or, ces tendances ont été responsables de la période de compromissions et d'adaptation qui a suivi le reflux révolutionnaire et l'apparition du réformisme dans la deuxième partie du XIXe siècle. La conjoncture de la fin du XIXe siècle a semé aussi des doutes sur la critique radicale de Marx, la faisant apparaître comme apocalyptique ou messianique.

En mettant l'accent sur la question des crises capitalistes, que Marx voyait comme de plus en plus profondes et inéluctables, jusqu'à la crise finale et définitive, il sous-estimait la capacité d'adaptation du système. À sa décharge, on peut dire qu'il était difficilement envisageable, à partir du capitalisme de son époque, d'imaginer qu'il serait capable de déplacer ses crises dans le temps et dans l'espace. Dans la mesure où ces arrangements sont toujours le résultat de forces et de circonstances spécifiques, il était impossible pour lui de déterminer, a priori, leur forme concrète et leurs frontières historiques. Or, la théorie marxiste, qui s'intéressait essentiellement aux limites ultimes du capital comme système historique, n'était pas adaptée, à l'époque, pour l'explication des formes conjoncturelles que ce système pouvait adopter. Tout ce qu'elle pouvait dire à ce sujet était que la résolution des crises, par déplacement des contradictions, devait avoir forcément des limites et ne pourrait pas continuer de façon éternelle.

Pour Marx, le cadre de référence, était la phase historique complète du capitalisme depuis l'accumulation originaire jusqu'à sa dissolution définitive. Il regardait, par conséquent, les transformations partielles et les médiations du système comme secondaires. Mais, en même temps, il ne cessait d'attribuer aux crises capitalistes un rôle majeur. Or, ce genre d'ambiguïté sur la temporalité, qui superposait des critères logiques et chronologiques, ne pouvait qu'entraîner des ambiguïtés dans le noyau même de la théorie de la transition, sur le rôle de la politique dans la société émancipée ou sur le moment de l'avènement de cette émancipation, bien différent de celui de la prise de pouvoir.

Un exemple flagrant de ce genre d'ambiguïté est celui de l'abolition du salariat que Marx préconisait et que le programme de Gotha prétendait appliquer. Si on peut exproprier,

par décret, la propriété des capitalistes, on ne peut abolir par décret le système de travail salarié. Après l'expropriation des expropriateurs, l'organisation du processus de travail reste soumise à la division sociale hiérarchique. Cette division sociale du travail ne peut pas être abolie par la loi et par conséquent la condition salariale demeure inchangée. Elle ne peut être dépassée qu'à long terme, par la restructuration radicale des processus sur lesquels elle s'appuie. Il est donc impossible de transformer l'abolition du salariat en consigne révolutionnaire immédiate ; le problème de savoir quand et comment elle pourra intervenir reste donc intact.

Les idées marxistes sur la période de transition commencent nécessairement à se perfectionner à partir de l'accession au pouvoir de la première organisation proclamant ouvertement, en Russie, en 1917, l'objectif communiste. À partir de la prise de pouvoir par les bolcheviques, la transition vers le communisme cesse d'être un problème théorique et devient une question de brûlante actualité. Le parti au pouvoir va se lancer, dès le début, dans les transformations qu'il préconisait tout en essayant, en même temps, de donner des réponses aux urgences de l'histoire. Les idées qu'il a développées sur la transition malgré la défaite historique du socialisme réel vont rester, pendant des décennies, le modèle même de construction du socialisme et du communisme.

À leur sujet, Marta Harnecker, dans un livre déjà ancien⁴²⁴, fait une œuvre salubre en rappelant, à travers un long récapitulatif des positions de Lénine, l'histoire des premières années de la révolution russe, histoire nettement plus compliquée que la simple instauration de la dictature du parti. On voit, à travers cette histoire, à quel point ce fut le refus des classes possédantes d'accepter le nouveau régime, et non les mesures spécifiques prises par le pouvoir prolétaire, qui a obligé celui-ci à se durcir.

En effet, Lénine, théoricien de la prise du pouvoir dans un pays capitaliste périphérique (le maillon faible), était convaincu dès le départ que le triomphe de la révolution prolétarienne ne supposait pas la construction immédiate du socialisme. Selon lui, les conditions d'arriération économique et sociale de la Russie exigeaient du nouveau pouvoir l'accomplissement au préalable d'une série de tâches, de nature démocratique bourgeoise, accessoires de l'activité principale de construction du socialisme. Parmi elles, le

⁴²⁴ Marta Harnecker, *Reflexiones acerca del problema de la transición al socialismo* (Buenos Aires: Editorial Contrapunto, 1985), <http://www.rebellion.org/docs/90182.pdf>. Page 12.

développement des forces productives était un vrai impératif imposé, non seulement par la situation économique, mais aussi par la position de son principal allié, le mouvement paysan.

Lénine ajoutait ainsi une étape supplémentaire à la transition, celle de l'accomplissement sous une direction ouvrière qui visait au-delà vers une société socialiste, d'une série de réformes, non effectuées par le pouvoir capitaliste, comme la réforme agraire. Sa conception de la transition impliquait qu'il était possible de mener, en même temps, la révolution prolétaire et socialiste dans les grands centres industriels et une révolution bourgeoise (donner la terre aux paysans) dans la campagne. Pour Lénine, cette idée était la conséquence logique d'une analyse objective de la conjoncture russe dans les premières années de la révolution.

Mais, la position conjoncturelle de Lénine a servi par la suite pour accréditer la conception, qui deviendra une des caractéristiques du « léninisme », selon laquelle, dans les pays du capitalisme périphériques, le pouvoir prolétarien, avant de faire avancer la société vers le socialisme, doit effectuer une série de réformes propres du capitalisme. Il s'agit des changements nécessaires pour se maintenir au pouvoir, pour accélérer le développement économique et démocratique des forces productives et pour garantir la solidité de l'alliance avec les paysans. Lénine devient ainsi, plutôt involontairement, le point de départ des théories de la révolution par étapes qui ont fait florès, en particulier en Amérique latine sous la III internationale, et on conduit souvent les partis communistes du continent à appuyer des gouvernements « bourgeois progressistes ».

La conception léniniste déplace également le problème de la propriété des moyens de production du rôle central que Marx lui attribuait. Pour Lénine, l'expropriation des moyens de production, en tant qu'actes juridiques ou politiques, ne résout pas d'elle-même le problème du remplacement des capitalistes dans les rôles de contrôle qu'ils exerçaient dans les processus économiques. La véritable mesure révolutionnaire était, pour lui, de remplacer *effectivement* l'administration des propriétaires terriens et capitalistes par l'administration ouvrière. Or, un tel remplacement était impossible du jour au lendemain. Non seulement il fallait former de nouveaux cadres administratifs, issus des files du prolétariat, mais aussi demandait une transformation profonde de la structure même des entreprises. Ce genre de mesures était impossible dans les conditions de la révolution russe

qui, confrontée à la guerre civile et à l'agression impérialiste, avait un besoin vital de maintenir en fonctionnement l'appareil économique.

Mais surtout, devant la réaction des classes dépossédées et l'agression internationale la conservation du pouvoir de l'État, principale garantie pour les bolcheviques de la transition au socialisme, devient, pour Lénine et la révolution, un objectif prioritaire. Face à la précarité du pouvoir révolutionnaire, le choix de Lénine a été clair : le protéger même en sacrifiant la démocratie. Mais, ce choix n'a pas été, pour lui, un choix de principe comme ce fut le cas par la suite avec les théories de la « dictature du prolétariat ». Ainsi, Lénine écrivait sur ce sujet dans un texte de 1918 :

Dans quels pays, dans quelles conditions nationales particulières à tel ou tel capitalisme seront appliquées (totalement ou principalement) telles ou telles mesures de restriction, de violation de la démocratie pour les exploités, cela dépend des particularités nationales de tel ou tel capitalisme, de telle ou telle révolution⁴²⁵.

C'est donc sous la pression de circonstances historiques précises que la révolution russe a été obligé de donner la priorité aux aspects strictement politiques, permettant de maintenir le pouvoir révolutionnaire et de le fortifier, pour faire face aux tentatives de restauration capitaliste. N'empêche, cette problématique couplée et assimilée avec l'idée de dictature du prolétariat, a marqué pendant de longues décennies, les conceptions sur la période de transition. Elle a relativement occulté, par la même occasion, les tentatives, pourtant bien réelles, de construction d'une société différente et les problèmes que de telles tentatives pouvaient susciter au sein même des classes populaires. Sur la construction de la nouvelle société, de surcroît, les déclarations staliniennes proclamant la nature socialiste de la société soviétique n'ont fait qu'ajouter à la confusion, autant sur le concept de socialisme que sur celui de transition.

On trouve ainsi, dans l'expérience de la révolution russe, les principaux éléments qui vont rendre complexes les tentatives de transition vers le communisme : la nécessité d'assurer la vie quotidienne et le développement productif, celle de répondre aux demandes

⁴²⁵ Vladimir Illich Lénine, *La révolution prolétarienne et le renégat Kautsky* (Paris: Editions sociales, 1953), <http://www.marxists.org/francais/lenin/works/1918/11/vl19181110.htm>. Page 11.

des alliés dont les intérêts ne sont pas socialistes et l'obligation de faire face à la subversion interne et à l'agression impérialiste tout en protégeant le pouvoir révolutionnaire.

C'est Trotski, ensuite, le premier qui, en réponse à la prétention stalinienne de définir la société russe comme socialiste, a envisagé ces sociétés de transition comme des sociétés se trouvant dans un niveau encore inférieur à celui que Marx appelait « le stade inférieur du communisme », un stade qui pour les réformistes était devenue entre-temps le socialisme. Il affirmait ainsi que la définition de socialisme :

(...) ne s'applique manifestement pas à l'U.R.S.S. qui reste à ce jour beaucoup plus pauvre, quant à la technique, aux biens et à la culture, que les pays capitalistes. Il est donc plus exact d'appeler le régime soviétique actuel, avec toutes ses contradictions, non point socialiste, mais *transitoire* entre le capitalisme et le socialisme, ou préparatoire au socialisme⁴²⁶.

Pour Trotski, cette société de transition n'était pas une formation sociale achevée comme le sont le capitalisme (y compris celui d'État) ou le socialisme et de ce fait elle présentait une instabilité notoire. Par conséquent, si l'on voulait essayer de déterminer son orientation et son destin en tant que formation sociale, il était toujours indispensable d'approfondir l'analyse de ses caractéristiques concrètes. Or, cette idée de Trotski, d'une formation sociale intermédiaire, énoncée dans un but polémique, n'a pas retenu à l'époque l'attention qu'elle méritait.

C'est également à partir de la critique des prétentions « socialistes » du régime soviétique que, beaucoup plus récemment, Istvan Mészáros va essayer de penser une véritable théorie de la transition sociale. Ses développements, qui ont longuement inspiré le pouvoir populaire, partent de la distinction radicale entre le capitalisme historique et ce qu'il appelle le système du capital. Le capitalisme historique, le capitalisme réellement existant, a connu de multiples visages et a souffert des multiples transformations. Par contre, malgré ces transformations, ce que Mészáros appelle le système du capital est resté inchangé. Ainsi, les sociétés du socialisme réel, qu'il appelle postcapitaliste, n'ont été qu'un capitalisme sans capitalistes privés, un des multiples visages que peut adopter le système du capital.

⁴²⁶ Léon Trotsky, *La Révolution trahie*. (MIA, section française. Archive Internet des marxistes, 1936), <http://www.marxists.org/francais/trotsky/livres/revtrahie/frodcp.htm>. Page 12.

Pour Mészáros, le trait essentiel du système du capital est la subsumption du travail au capital. Elle suppose que le capital, comme substance, est la force déterminante du processus métabolique social, hiérarchique, orientée vers l'expansion et motivée par l'accumulation, une force qui reste la même qu'il s'agisse d'un système capitaliste ou postcapitaliste. Le capital exerce toujours les fonctions de contrôle d'un travail historiquement aliéné. Même si les formes de sa personnification peuvent et doivent varier selon les circonstances l'identité fonctionnelle du capital, toujours définie en opposition au travail, reste inchangée. Le principal point d'appui matériel du capital n'est pas, par conséquent, l'État, mais le travail subordonné.

Ainsi, s'il est possible de démolir, de façon significative, l'État bourgeois en conquérant le pouvoir politique, il est par contre beaucoup plus difficile de démolir la dépendance structurelle du travail par rapport au capital. Cette dépendance étant appuyée sur la division hiérarchique du travail, rend secondaire la question de savoir qui est, à un moment donné, aux commandes de la production et de la distribution dans le processus productif. Le système ne changera réellement que si, comme le pensait déjà Lénine, ses fonctions sont assumées et exercées de façon autonome par les producteurs associés. Par contre, si le personnel de direction et de contrôle des processus productifs reste une catégorie séparée, l'apparition d'une nouvelle personnification du capital est inévitable et l'idée d'un affaiblissement graduel de l'État complètement irréaliste.

Comme le montre l'exemple de la révolution russe, l'État postrévolutionnaire, s'il maintient la subsumption du travail, est condamné à se consolider non seulement contre le monde extérieur pour se défendre, mais aussi contre sa propre force de travail afin d'extraire un maximum de sur-travail. Cette évolution est le résultat d'un besoin structurel du système du capital et non une dégénération bureaucratique qui puisse être corrigé avec une nouvelle révolution politique ou une quelconque révolution culturelle. La matrice du système étant maintenue, il sera toujours plus facile de faire une contre-révolution politique d'en haut qu'une révolution politique d'en bas, pour corriger les contradictions de l'ordre établi. L'exemple de Gorbatchev en est une démonstration. Seul l'affaiblissement graduel et simultané du capital et du travail salarié peut garantir l'affaiblissement et à terme la disparition du système du capital.

Dans la mesure où l'État vient seulement compléter et renforcer les structures de commandement matérielles du capital, l'émancipation du travail ne peut pas être, par conséquent, une question purement politique. « Le déplacement structurel et objectif, des personnifications du capital, par un système d'autogestion authentique est la seule voie pour une construction différente des structures économiques héritées du capitalisme »⁴²⁷, dit Mészáros. La position subordonnée du travail, coincé dans sa dépendance structurelle du capital et en même temps en position inférieure au niveau de la prise de décision politique, ne peut se rompre que si les producteurs arrêtent de reproduire la suprématie matérielle du capital. Cela ne peut se faire qu'en niant radicalement les structures hiérarchiques du travail et en refusant de reproduire le travail dans une forme aliénée et subordonnée.

Ainsi, le dépassement du capitalisme dans la société de transition prend, dans l'analyse de Mészáros, une tout autre ampleur. Contrairement aux projections obstinément optimistes du marxisme classique, l'écart qui va de la domination du capital à un contrôle métabolique qualitativement différent est immense, à un tel point qu'il rend négligeables, pour la transformation sociale, les différences qui peuvent exister entre le capitalisme central et le capitalisme périphérique. Bien au contraire, le réseau de déterminations structurelles, plus perfectionné dans la pratique productive et distributive du capitalisme avancé, n'est certainement pas un avantage pour cette transformation, de la même façon que le supposé « retard » économique du capitalisme périphérique n'est pas, sans doute, l'obstacle le plus important.

Le véritable obstacle à la transformation sociale vers une société où le travail soit émancipé se trouve ailleurs, comme c'était à l'époque de la première révolution sociale, dans la pression vers l'adaptation à la temporalité immédiate provoquée par la nécessité de satisfaire les besoins impératifs de la vie. Cette pression ne peut être combattue en réaffirmant en permanence la validité des horizons historiques lointains et en exigeant le sacrifice des générations présentes au profit de celles à venir, elle exige une réponse au présent. Devant cette contrainte permanente, le processus nécessaire pour convertir le projet socialiste en réalité irréversible ne pourra se faire qu'à travers de multiples transitions, fermement orientées vers la perspective historique définitive, mais sans nier les déterminations du présent immédiat ni trop s'en éloigner. Exprimé en d'autres termes, il

⁴²⁷ Mészáros, *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. Page 618.

faut accepter la tension entre les objectifs stratégiques et les nécessités tactiques comme une réalité permanente et indépassable. Parce que, comme le dit encore Mészáros :

(...) les choses se décident toujours dans leur contexte réel avec ses changeantes spécificités socio/historiques, ses déterminations transitionnelles et ses marches arrière. Ainsi, les perspectives historiques d'une transformation socialiste ne peuvent pas être simplement affirmées. Il faut qu'elles soient constamment reconstituées, à partir d'une compréhension totale des transformations réelles (pas toujours positives) des forces sociales impliquées dans des confrontations en changement permanent⁴²⁸.

Néanmoins, l'idée principale selon laquelle les hommes doivent changer des pieds à la tête les conditions de leur existence économique et politique et par conséquent toute leur façon d'être, reste l'orientation stratégique essentielle. Les défaites du XXe siècle sont dues à l'oubli de cet objectif stratégique de la transformation socialiste. Ainsi, si on ne veut pas se contenter de victoires éphémères et rester dans le système aliénant d'auto expansion du capital, il faut aller, selon l'expression de Mészáros, au-delà du capital un objectif qui doit être le but de l'humanité dans son ensemble. Il n'est possible de substituer un mode de contrôle global et universel que par un autre métabolisme social également universel.

Mais, ce dépassement du capitalisme ne sera pas, comme le prétendait le socialisme soviétique, une affaire de rapports de force entre le capitalisme et les sociétés du capitalisme d'État. Même dans le meilleur rapport de forces externes, c'est toujours la dynamique interne du développement de chaque société qui est décisive. Ainsi, le dépassement du système du capital deviendra globalement irréversible seulement quand le processus global favorable à de nouvelles relations non capitalistes sera en harmonie avec le développement interne de ces mêmes relations, dans chacun des pays concernés. Entre temps la situation restera toujours instable et réversible.

Pendant cette longue transition où le capitalisme subsiste toujours, la société demeure globalement tributaire des mêmes limites ultimes de ce système que Marx a exploré théoriquement. Par conséquent, tant que les confrontations sociales, inévitables dans le cadre du capitalisme, continuent, le dénouement du processus reste ouvert. Le « tout ou rien » est exceptionnel, le plus courant étant la résolution partielle d'un ensemble

⁴²⁸ Ibid. Page 627.

de problèmes et des contradictions qui laissent toujours la possibilité, aux parties en conflit, de se récupérer après une défaite. La raison principale est qu'aucun des deux antagonistes principaux, le capital et le travail, ne peut rester mort tout seul sur le champ de bataille. On ne peut pas abolir le capital comme on ne peut pas abolir l'État ou le travail salarié, les trois se tiennent et tombent ensemble, affirme Mészáros. Par conséquent, si le processus de transition n'a pas un caractère mondial, la seule alternative est la régression :

Parce que l'abandon de l'idée que la politique socialiste doit s'occuper dans tous les cas, même les plus minimes, de la tâche de restituer au corps social le pouvoir usurpé, prive la politique de la transition, de façon inévitable, de son orientation et de sa légitimation stratégiques. Elle reproduit ainsi, obligatoirement, sous une autre forme, le « substitutionisme bureaucratique » qu'elle a hérité, ou qu'elle peut recréer sur la base de quelque « culte de la personnalité » mythique. Par conséquent, soit la politique socialiste, suit le chemin tracé par Marx, un chemin qui va du substitutionisme à la restitution (du pouvoir usurpé par l'État à la société), soit elle n'est plus une politique socialiste et, au lieu de s'auto abolir le moment venu, elle devient auto perpétuation autoritaire⁴²⁹.

Le processus de transformation socialiste, dans la mesure où il doit toucher tous les aspects de la relation entre le capital, le travail et l'État nécessite donc d'être conçu comme une forme de restructuration permanente de la société qui va altérer progressivement l'efficacité des médiations matérielles héritées du capitalisme. Il n'est pas possible de démolir entièrement l'ancien bâtiment et d'en construire un complètement nouveau, la vie doit continuer. Ce sont justement les implications pratiques et théoriques de cette vision de la transition que le pouvoir populaire va essayer d'explicitier, et dans la mesure du développement de sa praxis, de résoudre.

Le pouvoir populaire et la transition en Amérique latine

Le pouvoir populaire part de la conviction que les seuls objets historiques qui se transforment réellement sont les sociétés concrètes. Par conséquent, ce sont les caractéristiques structurelles et les formes prises par la lutte des classes en son sein, qui vont déterminer, pour chaque cas, la forme de sa transition historique. Chaque transition sera donc matériellement différente et, par conséquent, doit être traitée de façon

⁴²⁹ Ibid. Page 658.

conceptuellement différente. Le défi essentiel d'une stratégie de transition est donc de relier les expériences historiques et les positions théoriques aux caractéristiques de la formation sociale qu'il s'agit de transformer.

En partant des sociétés concrètes, on voit que toute transition est le résultat de la lutte des classes ou plutôt le processus qui reflète cette lutte et non un simple changement de structures. Une telle conception de la transition est cohérente avec les positions du pouvoir populaire, qui considèrent l'hégémonie populaire, c'est-à-dire la force et le consensus populaire, comme l'élément essentiel de la transformation sociale et le seul capable d'opérer les transformations structurelles que nécessite la transition.

Certes, le concept de transition a des connotations structuralistes inévitables. Il suppose toujours de rompre avec le processus normal et automatique de reproduction de structures sociales et la création consciente de nouvelles structures capables, à leur tour, de se reproduire automatiquement. Mais, dans la rupture comme dans la reproduction, l'essentiel est toujours la création consciente, l'action intentionnelle et organisée des forces sociales, avec un projet bien précis, et par conséquent, avec un fort contenu subjectif de volonté politique. Même si cette volonté peut prendre ses racines dans les tendances anti — système générées par ses contradictions antagoniques elle est toujours le résultat de la lutte des classes et non un simple reflet des structures.

La conception de transition du pouvoir populaire affirme donc que l'élément essentiel pour orienter le changement social, celui qui est à l'origine des transformations structurelles est la force du consensus populaire et sa capacité hégémonique. Le changement structurel est, certes, un phénomène complexe de négation de la réalité existante, mais il est aussi invention et anticipation de nouvelles formes de sociabilité. On peut s'appuyer, de façon critique, sur les expériences passées de construction du socialisme et sur l'analyse des caractéristiques concrètes des sociétés qu'on entend transformer, mais on doit toujours laisser une place importante à l'imagination et à l'utopie d'une autre société possible.

Le pouvoir populaire ne nie pas pour autant qu'il puisse avoir des éléments théoriques et des expériences de transition généralisables. Il recueille ainsi de multiples tentatives historiques, la nécessité d'assurer un certain développement des forces

productives, le maintien d'une ferme alliance des classes populaires avec les autres classes non capitalistes de la société, ou l'obligation de défendre le processus contre les agressions des capitalistes déchus de leurs privilèges et contre l'impérialisme. Il s'agit des idées, on l'a vu, d'inspiration plutôt léniniste.

Par contre, le pouvoir populaire apporte à la transition une nouveauté radicale avec son idée de politique préfigurative, une approche qui transforme en profondeur la façon de présenter le problème. Depuis la perspective de la préfiguration au présent de la nouvelle société, le concept de transition renvoie forcément à une longue et contradictoire métamorphose qui commence bien avant la conquête du pouvoir, et termine bien après. C'est la stratégie préfigurative qui structure et donne cohérence au processus révolutionnaire. La transition au socialisme devient ainsi un seul et même processus qui conduit, d'abord à la conquête du pouvoir et après à son utilisation pour la construction d'une société sans classes.

Il est difficile dans ces conditions de déterminer le début d'une transition qui commence en réalité ici et maintenant, quand le peuple décide de s'organiser et de construire un nouveau pouvoir, de nouveaux rapports sociaux et de nouvelles structures économiques préfiguratives. En même temps, le moment de la conquête du pouvoir ne signifie pas une coupure nette qui sépare deux phases différentes. Ces deux étapes sont en réalité intimement connectées et se présentent en dernier ressort comme un projet politique de longue haleine, un continuum historique, que lui donne son sens.

La préfiguration concerne aussi, nous l'avons vu, le champ politique où elle exige qu'on ne renvoie pas l'émancipation à un futur incertain. Préfigurer signifie, par exemple, élargir au maximum le champ démocratique dans le cadre de l'État et du capitalisme, en mettant en évidence ses limites pour les dépasser. La nécessité de développer ses propres institutions de pouvoir populaire et des nouvelles sociabilités n'est pas en contradiction avec l'action au sein d'autres formes institutionnelles. Au contraire, elle exige des actions concrètes dans le présent au sein des institutions hétéronomes pour faire avancer l'émancipation en les transformant à travers une démocratisation radicale.

Sans le développement d'une telle praxis préfigurative, toute politique prétendument révolutionnaire manque de base et de réalisme, redevient super structurelle

et se condamne à avoir toujours recours à la représentation, la spécialisation, le dirigisme ou le politicisme pratique. Or, si l'action politique perd contact avec son contenu social, elle tourne à vide et se réduit à une dispute pour des espaces de pouvoir dans le cadre du système. La perspective socialiste doit donc se matérialiser, obligatoirement, dans une praxis politique préfigurative et c'est seulement à partir d'elle qu'elle peut se projeter.

Comme le dit Mazzeo :

Il est évident qu'une stratégie pré figurative entraîne un régime particulier de transition au socialisme. Elle postule pour une praxis adaptée non seulement à la période intermédiaire de transition, mais à l'ensemble du chemin, en rupture avec une temporalité qui sépare la préparation de la réalisation⁴³⁰.

L'autre aspect qui sépare le pouvoir populaire des formes de transition historiques est son inébranlable conviction démocratique. La démocratie n'est pas, pour lui, un problème de forme politique ou de superstructure institutionnelle, mais le contenu même du socialisme. Le socialisme doit être une formation sociale dans laquelle les travailleurs, les ouvriers et les paysans, les jeunes, les femmes, en somme le peuple, exercent effectivement le pouvoir en déterminant démocratiquement les objectifs de la production, la répartition des moyens disponibles et la distribution des produits. Sans démocratie, sans acceptation majoritaire d'une nouvelle société, tout processus de transition est condamné, à plus ou moins long terme, à l'échec.

Il en est ainsi, parce que pour le pouvoir populaire, comme le dit Omar Acha⁴³¹, le socialisme comprend deux notions complémentaires de socialisation : celle de la richesse et celle du pouvoir. La socialisation de la richesse suppose l'association, la production et la distribution organisée, de façon autonome, par des producteurs libres. Son objectif est l'égalité dans la liberté. La socialisation du pouvoir est la démocratie radicale dont objectif est le pouvoir populaire dans la différence. Les deux aspects sont nécessaires à la construction « d'en bas » des formes de coexistence sociale postcapitaliste.

⁴³⁰ Mazzeo, "Requisitos estratégicos." Page 88.

⁴³¹ Omar Acha, "El socialismo desde abajo de ayer a hoy," in *Socialismo desde abajo* (Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2013), 13–29. Page 19.

Mais, si la démocratie est un élément constitutif de la société socialiste, reste encore à résoudre la question de sa forme et de son statut dans la société de transition ainsi que le problème de ses rapports avec l'hégémonie populaire. La position de Guillermo Caviasca est sans doute la plus claire sur ces sujets :

Pour nous, la construction par le pouvoir populaire d'une nouvelle société demande de nouvelles structures et tant qu'existeront des classes et des pays capitalistes dans le monde on devra garantir fermement l'hégémonie des classes anciennement opprimées, de la même façon que la bourgeoisie le fit avec la république parlementaire⁴³².

Ainsi, dans la société de transition, les classes populaires exercent l'hégémonie de façon classique, s'appuyant essentiellement sur le consensus, mais en déployant, si nécessaire, un minimum de coercition ouverte. Sur ce point, le pouvoir populaire considère qu'aucune naïveté n'est permise. Il n'oublie pas que le régime de l'État parlementaire bourgeois, n'est pas un régime neutre. Dans ce régime, les organisations populaires ont tendance à être contrôlées et même parfois subordonnées à l'État, tandis que celles de la bourgeoisie, en particulier ses institutions économiques, restent autonomes par rapport au pouvoir politique. La situation doit être la même (mais inversée) dans le cadre de l'hégémonie populaire. Les organisations du pouvoir populaire doivent garder leur autonomie vis-à-vis de l'État, tandis que les institutions, les entreprises et les organisations capitalistes doivent être soumises à un contrôle étatique beaucoup plus rigoureux.

Le pouvoir populaire partage aussi (même s'il n'y fait pas souvent référence) la position d'Anderson, quand il affirme que dans les structures normales du pouvoir politique capitaliste, il existe une autre base de l'hégémonie, souvent passée sous silence :

Les conditions normales de subordination idéologique reposent sur une force silencieuse et absente, qui leur donne leur valeur : le monopole de la violence légitime⁴³³.

Or, il ne faut pas oublier que cette violence n'est pas abstraitement légitime, mais seulement par rapport à un certain ordre qu'elle a la vocation de préserver et que, par

⁴³² Guillermo M. Caviasca, "Poder popular, Estado y revolución," in *Reflexiones sobre el poder popular.*, Alfredo Maneiro (Caracas: El Colectivo. Fundación Editorial el perro y la rana, 2007), 43–66. Page 59. C'est nous que soulignons.

⁴³³ Perry Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente* (Barcelona: Editorial Fontamara, 1981). Page 65.

conséquent, la laisser entre les mains des capitalistes représente toujours une menace pour le peuple. C'est une des raisons pour lesquelles, le pouvoir populaire considère que pour consolider son hégémonie le contrôle de l'appareil d'État est nécessaire. Il lui permet, en même temps, de se prémunir contre la violence étatique et d'utiliser, si nécessaire, sa légitimité.

L'hégémonie populaire est donc, au moins pendant la longue période de transition vers la société nouvelle, une hégémonie dans le sens classique du terme, une domination démocratique combinant étroitement le consensus avec la coercition. Néanmoins, elle reste toujours une situation d'hégémonie (c'est-à-dire susceptible de se renverser) et, par conséquent, elle n'implique pas, la disparition des autres idéologies et forces concurrentes. Il s'agit de la situation que Prestipino⁴³⁴ qualifie de « pluralisme hégémonisé », une situation classique des sociétés capitalistes démocratiques qui est vouée à perdurer, pour lui, dans la société socialiste. La vision de Prestipino est, dans ce sens, celle classique du socialisme démocratique, pour lequel le mode de production capitaliste ne disparaîtra pas complètement, mais restera sous forme de traces en position subordonnée.

Cette idée, d'ailleurs assez spéculative, sur la société de transition et l'avenir d'une nouvelle société socialiste est partagée par certains auteurs comme Hinkelammert⁴³⁵, ou Eagleton qui considèrent que cette hétérogénéité de l'organisation économique, et par conséquent de ses manifestations politiques, est une garantie de démocratie. Ainsi, le dernier des auteurs cités peut affirmer que :

Si les différents éléments de la vie sociale — pour ainsi dire les groupes qu'on espère hégémoniser dans une stratégie politique radicale — ne gardent pas une certaine contingence et identité propre (et donc de bases matérielles propres), la pratique de l'hégémonie signifie simplement les fusionner dans une totalité fermée (totalitaire)⁴³⁶.

Or, il est aujourd'hui difficile, même en Amérique latine, d'imaginer dans le détail l'avenir de l'hégémonie populaire et du régime démocratique, dans les conditions d'une démocratie nouvelle appuyée sur une large participation populaire. Malgré ses efforts, le

⁴³⁴ Giuseppe Prestipino, "Hégémonie Non-Violence et Transformation," *Revue Transform !*, no. 2 (avril 2009), http://www.espaces-marx.net/IMG/pdf/T_2_PRESTIPINO_pdf.pdf. Page 20-21.

⁴³⁵ Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*. Page 244.

⁴³⁶ Eagleton, *Ideología. Una introducción*. Page 269.

processus le plus avancé dans ce sens, celui de la révolution bolivarienne, est loin d'être suffisamment stabilisé. L'hégémonie est une situation qui n'est jamais complètement assurée et la lutte pour l'obtenir exprime le conflit entre les logiques capitalistes et anticapitalistes, au sein de chaque société existante. Cette lutte n'arrivera à son terme que quand les classes populaires assumeront, de manière définitive, le pouvoir de décision dans la société et quand la situation internationale ne représentera plus une menace. La fin de la lutte pour l'hégémonie ne peut donc arriver que dans une société complètement émancipée, c'est-à-dire, quand le pouvoir de décision à tous les niveaux, politiques, économiques, sociaux, culturels, éducatifs, etc., sera entre les mains du peuple.

Par rapport à cet objectif, qu'on peut considérer comme l'aboutissement de la société de transition, d'autres objectifs qui se superposent sont forcément secondaires et souvent purement tactiques. C'est le cas pour une politique destinée à désarticuler l'ennemi de classe, une politique qui a été la clé de tous les processus révolutionnaires historiques. Cette politique, pourtant nécessaire, ne doit pas entraîner des antagonismes stériles qui puissent compromettre le caractère démocratique de la transition. Pour le pouvoir populaire, l'essentiel n'est pas de formuler une stratégie systématique de démantèlement du système du capital, en s'attaquant directement et en profondeur à certains de ses piliers, la propriété privée ou l'État capitaliste. Tout au plus, il s'agit, ponctuellement, de priver les capitalistes de privilèges indus dont ils bénéficient, qui seraient inconcevables et inacceptables dans une autre forme d'organisation sociale.

Pour le pouvoir populaire, la stratégie de la transition ne passe pas par l'affrontement systématique avec le capital, mais suppose le développement, de façon concomitante, de quatre grandes orientations. La première est sans doute le développement de l'économie populaire et solidaire, expression de l'idée principale du pouvoir populaire de construire dans le présent les bases d'une nouvelle société. La deuxième orientation, aussi centrale, est le maintien de l'organisation du peuple et de son pouvoir politique, comme sujet historique avec vocation hégémonique dans la société. La troisième est une politique de réformes de l'appareil de l'État, par des voies démocratiques, pour qu'il réponde de plus en plus aux besoins des grandes majorités et assure la souveraineté nationale. La quatrième orientation vise la création, à travers des

actions internationales, des conditions favorables au processus de transition et à son universalisation

Ce dernier aspect est fondamental et conditionne forcément le processus de transition. Comme le système du capital, par sa propre nature, est un système de contrôle global/universel, il ne peut être substitué que par un autre métabolisme social, également omni compréhensif. On doit par conséquent tenir compte aussi de la situation du capitalisme à l'échelle mondiale au présent, une situation qui pose au pouvoir populaire de nouveaux défis.

En effet, le capitalisme des pays centraux représente aujourd'hui une menace immédiate et croissante à la survie de l'humanité et aux conditions naturelles de la civilisation. La crise systémique dont il est victime est aussi une crise sans précédent de l'humanité à tel point que sa résolution doit être intégrée au combat pour le socialisme et le communisme. Si les pays d'Amérique latine se trouvent aujourd'hui, comme tous les pays du capitalisme périphériques, devant la nécessité d'améliorer leur appareil productif pour répondre aux besoins du peuple, ils sont conscients que cette amélioration ne peut pas se faire comme ce fut le cas par le passé, par imitation du modèle du capitalisme avancé.

Dans les conditions actuelles d'urgence écologique, le dépassement du retard relatif dans le développement capitaliste, comme élément principal de la transition, n'est plus de mise. Au contraire, l'urgence écologique fait que, plus que jamais, on doit considérer le développement économique dans une perspective plus large que la simple croissance incontrôlée de l'appareil productif. Les urgences et les contraintes du sous-développement, auxquelles il faut répondre, ne peuvent pas reléguer au statut d'objectif final la construction d'une économie compatible avec les exigences écologiques. On ne peut pas proposer d'augmenter d'abord la production pour améliorer ensuite la distribution, sans discuter au préalable du quoi et du comment on produit.

La condition subjective d'une nouvelle forme de développement économique est l'abandon de l'idée d'une société d'abondance possible. Les peuples doivent comprendre, définitivement, que cette société d'abondance n'a jamais été une perspective réaliste, mais le moyen utilisé par le capitalisme pour asseoir sa suprématie. La compréhension de cette impossibilité, en même temps qu'elle favorise les tendances égalitaires, met en avant le

caractère, obligatoirement moral, de la transformation sociale nécessaire. Il s'agit aujourd'hui d'opter entre une société inégalitaire, qui assure l'abondance pour une minorité et une société vraiment égalitaire qui garantisse la vie de tous. Or, l'idée d'une société égalitaire exige de reconnaître que la supposée liberté des modernes, en tant qu'auto-réalisation sans limites, n'a jamais été, pour l'immense majorité de l'humanité, qu'une pure idéologie servant à dissimuler son impossibilité matérielle. Une nouvelle société demande, par conséquent, une nouvelle définition de la liberté, comprise, cette fois-ci, comme liberté responsable. L'éthique de la défense de la vie et de la responsabilité envers les autres de la théologie de la libération que nous avons longuement développées n'est pas autre chose.

Cet ensemble de caractéristiques particulières de la transition, tel que le propose le pouvoir populaire, explique les hésitations des auteurs sur la façon de la qualifier. Certains d'entre eux, comme Garcia Linera, pensent qu'on doit restituer au mot socialisme sa signification originare de société de transition vers le communisme et l'appliquer à des transitions comme celle de la Bolivie.

(...) pour Lénine, le socialisme n'était pas un nouveau mode de production. Le nouveau mode de production était le communisme ou le communautarisme (selon les préférences de chacun), universel, de caractère planétaire. Mais entre cette situation et la nouvelle société, il existe une période de transition. À cette période de transition, dans son dernier texte, Lénine l'appelle le socialisme. Mais ce socialisme n'est pas un nouveau mode de production, il n'est pas une société différente à la société capitaliste, le socialisme est composé des morceaux du capitalisme en lutte avec des morceaux du communisme, dans un conflit interminable, sans fin, très compliqué, d'avancées et de marches arrière, d'allers et retours, d'attaque et de contre-attaque. (...) Le socialisme serait justement cette période de transition, de lutte permanente entre les structures économiques capitalistes du marché et les nouvelles structures qui naissent de la valeur d'usage, de la communauté, de la société de l'État de la société civile (...). Combien de temps peut durer ce processus de transition entre deux formes de civilisation universelle ? Il peut durer des siècles, il n'a pas une date définie, on ne peut le définir ni par décret ni par la théorie, seulement la vie pratique et la lutte pratique sont capables de le définir⁴³⁷.

⁴³⁷ García Linera, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Page 37.

Par contre, si l'on considère comme Mézáros, que l'aboutissement de la transition est une société « au-delà du capital », dans laquelle ont été abolis le capital, le travail salarié et l'État, il est évident qu'avant ses abolitions, multiples et simultanées, toute société de transition reste une société capitaliste ou, en tout cas, soumise au système du capital. La seule différence est qu'il s'agit d'une société qui évolue dans un sens bien précis, vers un au-delà du capital, en créant en son sein un nouveau métabolisme social et une nouvelle sociabilité.

Malgré les différences de terminologie, l'idée de Mézaros n'est pas forcément contradictoire avec la position de Garcia Linera, parce que, tel que l'affirme Aldo Casas :

(...) il vaudrait mieux considérer la période qui va de la révolution anticapitaliste au communisme comme transition socialiste ou même plus simplement comme transition tout court. Cela n'empêche pas d'analyser des cas et des moments spécifiques (à travers les relations historiques concrètes qui les déterminent et les conditionnent), mais qui ne changent pas la nature même de la période. La transition socialiste est toujours orientée autant par le besoin d'aller au-delà du capital que par son caractère internationaliste⁴³⁸.

Les processus concrets de transition en Amérique latine

C'est logiquement dans les pays de l'Amérique latine où des organisations politiques populaires ont été construites et l'hégémonie populaire consolidée au point de permettre le contrôle démocratique de l'appareil d'État, qu'on peut s'interroger sur l'existence de conditions matérielles pour un processus de transition vers une nouvelle société au-delà du capital. De l'avis des acteurs des processus les plus avancés du continent, ceux du Venezuela et de la Bolivie, envisager une société postcapitaliste est parfaitement possible. Pour eux, la discussion autour de ce qu'on n'hésite pas à appeler la « transition vers le socialisme » n'est plus un problème théorique, mais fondamentalement, un problème politico-pratique.

Un premier fait est indiscutable, ces sociétés ont subi des transformations politiques profondes. Appuyés sur des pouvoirs locaux déjà existants, comme c'est le cas en Bolivie, ou construisant de nouvelles formes de pouvoir communal, comme c'est le cas au Venezuela, ces processus ont produit d'importantes avancées institutionnelles et constitutionnelles, et

⁴³⁸ Aldo Casas, *Los desafíos de la transición. Socialismo desde abajo y poder popular*, Cascotazos (Buenos Aires: Ediciones Herramienta. Editorial El Colectivo, 2011). Page 81.

permis une participation populaire accrue ainsi que la reconstruction populaire de la nation. En même temps, ils ont profondément renouvelé le personnel politique et surtout infléchi les politiques publiques, autant dans le sens de la propriété nationale des secteurs clés de la production que dans celui des politiques de redistribution de revenus à grande échelle. Certes, il s'agit essentiellement de changements politiques, mais comme le signale à juste titre Garcia Linera, il ne faut pas sous-estimer dans un processus révolutionnaire les conséquences des changements politiques.

(...) il faut considérer au moins deux formes de révolution : celle sociale, combinant structure et mode de production et celle politique qui ouvre des espaces de représentation. Les deux ont des effets économiques concrets. Dans le cas de l'« evisme » nous sommes devant une révolution politique qui a de l'influence dans le terrain économique, mais pas d'une façon strictement radicale. (...) Cela a un effet sur la propre structure économique, dans la mesure où tout élargissement des droits signifie la redistribution de la richesse⁴³⁹.

Cet ensemble de mesures, d'élargissement de la participation politique et de redistribution de la richesse, semble simple et timide dans son énonciation, mais il s'agit en réalité de tâches, multiples et complexes, dont chacune doit, de surcroît, s'inscrire dans des environnements internationaux et locaux défavorables et agressifs. Leur réussite justifie donc un certain optimisme par rapport à un processus envisagé comme le début de la transition vers une société non capitaliste.

À ce niveau il est facile de constater que le Venezuela ou la Bolivie ont déjà accompli, en grande partie, les tâches que les gouvernements « progressistes » de la région se posent encore comme objectifs lointains. Ainsi, le Venezuela, dans une période de 10 ans, a réduit la pauvreté de 48,6 % à seulement 21,2 % entre 2002 et 2012, a réussi à situer les inégalités au niveau le plus bas de l'Amérique latine (indice Gini de 0,394), a fait passer le chômage de 14,6 à seulement 6 et a placé la société vénézuélienne dans la partie haute du classement par l'indice de développement humain (poste 73 sur 187).

Pour répondre à ceux qui considèrent ces réalisations comme un réformisme sans avenir, les auteurs du pouvoir populaire, fidèles à leur méthode, évitent les jugements dogmatiques sur ces expériences et considèrent qu'il est décisif, par contre, de les étudier

⁴³⁹ Álvaro García Linera, "El evismo: lo nacional-popular en acción," *OSAL Observatorio Social de América Latina* AÑO VII, no. 19 (2006), <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal19/osal19.html>. Pages 31-32.

dans leurs visions et leurs réalisations. Pour eux, il est important de comprendre la façon dont ses protagonistes les analysent et cherchent à éviter les erreurs d'expériences de même teneur qui ont échoué au XXe siècle, ce qui suppose un double mouvement. D'une part il faut écarter toute considération simpliste sur la caractérisation de ces processus en refusant de les considérer, par exemple, comme de simples « modernisations » des sociétés attardées et, d'autre part, il est nécessaire de revoir profondément les catégories qui historiquement ont caractérisé les processus de transition socialiste.

Partant de cette analyse, ils affirment en général que le processus en cours au Venezuela ou en Bolivie est anticapitaliste, même si on ne peut conclure qu'il est aussi socialiste dans le sens classique du terme. Étant l'expression de contradictions spécifiques et nouvelles, ils ont une nature complexe qui ne correspond pas, logiquement, à la transition socialiste, telle que le marxisme la concevait, caractérisée par l'abolition de la propriété privée, l'économie planifiée et le parti unique. L'horizon des processus actuels en Amérique latine n'est pas certainement un tel socialisme. Il s'agit pour le moment d'un modèle qui comprend différents types de propriété et dans lequel l'État joue un rôle clé en centralisant et en distribuant la rente des ressources nationales basiques, pétrole, gaz, minéraux. S'ajoute au modèle la société civile occupée à promouvoir un développement endogène appuyé sur l'économie populaire et solidaire. Mais, ce modèle, dans son état actuel, n'exclut pas, comme le disent Mabel Thwaites Rey et Hernan Ouviaña, « un pari sur une bourgeoisie nationale des petits et moyens entrepreneurs, de base locale, et même des entreprises transnationales d'assise régionale comme les multi Latines »⁴⁴⁰.

Simultanément ces processus affirment, dans tous les cas, leur attachement à la démocratie (même si l'on se propose de la perfectionner), le refus d'une planification globale de l'économie et l'affirmation de l'importance du multipartisme. Dans la vision de ses protagonistes, les avancées, en particulier politiques, vers un véritable pouvoir populaire sont indiscutables, le cas de la Bolivie étant, dans ce sens, le plus emblématique.

En effet, en Bolivie, suite au processus de lutte que nous avons analysée précédemment, de nouvelles classes sociales, identifiées politiquement par leurs identités ethniques, culturelles et régionales, sont arrivées aux commandes de l'État. Leur arrivée a

⁴⁴⁰ Thwaites Rey et Ouviaña, "La estatalidad latinoamericana revisitada. Reflexiones e hipótesis alrededor del problema del poder político y las transiciones." Page 38.

provoqué un renouvellement et un élargissement des élites administratives de l'État d'une ampleur inconnue dans le continent, qu'on peut mesurer par la distance sociale et culturelle qui sépare les nouveaux arrivants de l'ancien bloc au pouvoir. Au lieu du renouvellement habituel du personnel politique, il s'est produit en Bolivie une véritable modification de la composition de classe des administrateurs de l'État. Aujourd'hui, dans ce pays ce sont indiscutablement les classes sociales populaires qui prennent les décisions politiques fondamentales, sélectionnent le personnel bureaucratique et bénéficient de la redistribution de la richesse publique, récupérée par l'État à partir de la nationalisation des principales industries d'exportation, essentiellement extractives.

La Bolivie est aussi le modèle, au niveau de l'hégémonie, de ce qu'est un nouveau bloc social populaire. Les principaux composants de ce nouveau bloc dominant sont, en premier lieu, la petite production marchande autant agraire qu'urbaine, qui a été à la pointe des insurrections des années 2000 et qui constitue leur base économique. Vient ensuite un secteur composé essentiellement des paysans indigènes avec des liens réguliers avec le marché, auquel s'ajoute un secteur de petits producteurs urbains, relativement moderne. Ce dernier secteur est composé par un type d'entrepreneur, d'origine populaire, qui se considère plus comme travailleur que comme capitaliste et qui produit essentiellement pour le marché interne. Ce noyau central du bloc au pouvoir, unifié par son caractère indigène, a également attiré des forces ouvrières, victime des politiques de précarisation du travail, un certain nombre de personnalités, ainsi qu'un segment industriel traditionnel qui est aujourd'hui favorisé par les décisions gouvernementales promouvant la consommation de produits nationaux.

Mais, sans doute (dans la plus pure tradition gramscienne), un élément capital du processus hégémonique bolivien est l'existence, dans ce premier cercle de décision, d'une nouvelle intelligentsia urbaine. Il s'agit de professionnels et intellectuels issus des classes populaires, rentrés dans le système universitaire à partir des années 70, qui contrairement aux révolutionnaires des années 60 ne se sont pas proposés de construire un parti de gauche, mais se sont rapprochés des structures corporatives du syndicalisme urbain, du syndicalisme rural et des mouvements locaux, engagés dans la construction d'un horizon utopique de type « indianiste ». Ces intellectuels ont investi aussi, massivement, l'administration

publique, ce qui a évité au processus bolivien, jusqu'à un certain point, la confrontation avec une bureaucratie hostile et corrompue.

Partant de cette base sociale et cherchant à consolider son hégémonie, le bloc social populaire bolivien se propose d'élargir son influence et sa direction, historique, matérielle, pédagogique et morale sur toutes les autres classes sociales afin d'inclure l'immense majorité de la population bolivienne. Pour Garcia Linera cet élargissement est essentiel. Le processus révolutionnaire, pour continuer son développement dans la période de transition, doit se fixer comme objectif l'ouverture et la conversion à la catégorie de peuple de :

(...) tous ceux qui sont d'accord sur les principes fondamentaux de décolonisation, d'état plurinational, d'égalité entre les peuples, d'autonomie démocratique des décisions, de communautarisme, d'une industrialisation destinée à créer une économie plurielle et, finalement, tous ceux qui parient sur le bien vivre⁴⁴¹.

Mais, si l'hégémonie populaire semble bien établie en Bolivie, il est difficile de présenter cette situation comme paradigmatique d'un régime d'hégémonie. Le processus bolivien est, par certains côtés, un processus avec des caractéristiques bien spécifiques. Elles viennent, en premier lieu de raisons historiques qui expliquent une longue tradition de lutte du peuple bolivien. Mais il existe aussi des raisons ethniques et culturelles. Les classes populaires sont, comme partout, socialement différentes, mais, en même temps, elles sont unifiées par leur appartenance à une communauté indigène nettement majoritaire dans la société, ce qui facilite sans doute la construction de leur unité. C'est également la composition ethnique de l'armée bolivienne qui a permis d'écarter le danger, toujours présent, pour les projets révolutionnaires en Amérique latine, d'une intervention militaire. Finalement, sur le plan économique, le pays bénéficie largement de la rente produite par les industries extractives nationalisées qui, orientée vers les classes travailleuses, permet au bloc populaire de consolider davantage leur hégémonie.

Une autre spécificité de la transition bolivienne concerne l'idée de construction du socialisme puisque, comme on l'a vu, pour Garcia Linera l'objectif final est le communisme et pour lui toute société capitaliste visant cet objectif est déjà une société socialiste. Il ne faut

⁴⁴¹ García Linera, *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio*. Page 39.

pas oublier non plus que dans le processus bolivien les organisations communales existaient déjà et pouvaient être considérées comme la base d'une future société communiste. Ce n'est pas un hasard, si l'on parle souvent en Bolivie de socialisme communautaire pour décrire le régime de la transition.

Au Venezuela pour sa part, une nouvelle étape s'est ouverte à partir de l'année 2012, dans laquelle on évoque ouvertement le pouvoir populaire et la démocratie socialiste, dans une période de transition qui est définie comme post rentier, postcapitaliste et pro socialiste. Pour le Venezuela, les deux processus, celui de la construction des organisations communautaires et celui de la socialisation de la production sont également importants et en relation intime. On le constate facilement quand on aborde le « Deuxième plan socialiste de développement économique et social de la nation, 2013-2019 », appelé le « Plan de la Patrie », qui prévoit comme objectifs de la période :

2. 3. Consolider et développer le pouvoir populaire et la démocratie socialiste. Atteindre la pleine souveraineté en tant que garantie de l'irréversibilité du projet bolivarien est l'objectif central de l'exercice du pouvoir par le peuple conscient et organisé. La création et le développement de nouvelles instances de participation populaire montrent comment la révolution bolivarienne avance en consolidant l'hégémonie et le contrôle des orientations politiques, sociales, économiques et culturelles de la nation. (...)

2. 3. 2. 1. Développer le système économique communal avec les différentes formes d'organisation socio productives, entreprise de propriété sociale directe, unité familiale, groupes d'échanges solidaires et d'autres formes associatives de travail.

2. 3. 2. 2. Promouvoir la création et la consolidation des entreprises de propriété sociale directe pour contribuer à générer un nouveau tissu productif diversifié et soutenable pour la construction du socialisme bolivarien⁴⁴².

L'objectif explicite et assumé de ce programme est « d'arriver définitivement à dépasser le point de non-retour et à faire la transition vers le socialisme irréversible », comme le disait Hugo Chavez dans un de ses derniers discours⁴⁴³. Si l'hégémonie populaire

⁴⁴² República Bolivariana de Venezuela, "Ley del Plan de la Patria. Segundo Plan Socialista de Desarrollo Económico y Social de la Nación 2013-2019", décembre 2013, http://www.opsu.gob.ve/archivos_apps/extranet/descargas/otros/PLAN-DE-LA-PATRIA-2013-2019-ccas-7-12-13-BAJA.pdf.

⁴⁴³ Chavez, "Discurso del Comandante Chávez en la inscripción de su candidatura ante el CNE."

semble au Venezuela moins consolidée qu'en Bolivie, surtout à partir du décès d'Hugo Chavez, la mise en route sous le gouvernement de Maduro du « Plan de la Patrie », défini et construit avec une immense participation populaire confirme l'orientation et permet de rester optimiste sur son évolution.

Mais ces rapides références aux réussites des expériences concrètes de transition en Amérique latine ne seraient pas complètes sans l'évocation des principales difficultés qu'elles rencontrent, aussi bien en interne, dans le processus même, que du fait du contexte international. L'énumération de ces difficultés peut servir pour baliser le chemin difficile qui représente la forme de transition proposée par le pouvoir populaire.

Les fragilités de la transition démocratique

Le premier grand risque de la transition telle qu'elle est envisagée par le pouvoir populaire, connue depuis longtemps par les processus révolutionnaires, vient de la voie démocratique qu'il a choisie.

Contrairement à ce qui était la règle dans les courants révolutionnaires d'origine marxiste et leurs distinctions entre démocratie formelle et substantielle, le pouvoir populaire ne s'attache pas excessivement à la dénonciation des défauts de la démocratie représentative ni ne se propose de l'abolir. Au contraire, lui reconnaissant un certain contenu démocratique, il cherche systématiquement les moyens concrets d'améliorer son fonctionnement pour le rendre plus proche de son essence profonde de gouvernement du peuple. Il partage ainsi l'analyse de Jean-Marie Vincent quand il affirmait que :

Sans doute la démocratie n'est-elle pas plus bourgeoise par essence ou destination que la domination bourgeoise ou le marché ne sont démocratiques par nature et par vocation : sous sa forme moderne, la démocratie est, dans certaines de ses formes et de ses procédures, porteuses d'un excédent utopique dont nous devons hériter. Encore convient-il de marquer nettement les limites de cet héritage⁴⁴⁴.

Pour que cette démocratie puisse continuer à fonctionner, il est nécessaire, on l'a vu, que l'organisation politique, qui est la médiation nécessaire entre le gouvernement

⁴⁴⁴ Vincent, "Dépérissement de l'Etat et émancipation sociale." Page 125.

populaire et les organismes de base du pouvoir populaire, respecte le pluralisme comme condition de légitimité et de fonctionnement normal du système. Cette condition est impérative pour un pouvoir révolutionnaire qui veut maintenir et développer un consensus populaire actif. Le pouvoir populaire est convaincu que ce consensus actif ne peut être obtenu que par la libre organisation de tous les partis politiques qui respectent la légalité, la liberté d'expression et celle de presse, c'est-à-dire la pratique démocratique. Il ne doit pas s'appuyer sur une quelconque conviction de développer une politique juste.

La forme démocratique de la transition présente ainsi une contradiction centrale : elle doit être une forme de domination politique (parce que démocratique) et, en même temps viser l'émancipation sociale. Une telle position génère d'emblée une difficulté importante : les forces populaires au pouvoir sont obligées de gagner des élections en concurrence avec les forces de la droite à chaque expiration du mandat présidentiel. De ces élections dépendent, non seulement la permanence dans le gouvernement du personnel politique populaire, mais aussi la continuité des processus de transformation sociale.

Sans doute, la menace de perdre le contrôle du gouvernement dans des élections plurielles évite la sclérose bureaucratique, en obligeant le gouvernement populaire à maintenir une communication avec le peuple et obtenir son approbation pour s'assurer que ses partisans viendront voter. Mais d'un autre point de vue, cela a le désavantage de porter le jugement de l'action gouvernementale sur les bénéfices matériels, individuels et immédiats que les secteurs populaires reçoivent. Or, même si tout processus de transformation sociale populaire doit contempler autant le présent que le futur, dans le cadre démocratique l'intérêt immédiat peut agir facilement en faveur d'un projet clientéliste, comme cela a été souvent le cas en Amérique latine. Le risque permanent, dans ces conditions, est que la droite appelle à un discours et un projet de ce genre pour déplacer la gauche du gouvernement ou que, symétriquement, la gauche pour garantir sa continuité au pouvoir reste empêtrée dans ce genre de pratiques.

Le danger vient aussi de l'épuisement du vote/châtiment contre la droite néolibérale, qui a été décisif dans toutes les victoires électorales récentes de la gauche latino-américaine. Ce vote peut à terme se retourner contre elle comme résultat de l'incapacité, mais surtout

de l'impossibilité, de satisfaire les besoins les plus urgents des secteurs populaires. Cette incapacité, qui est parfois le résultat de la nature contradictoire des demandes populaires, peut aussi faire le lit d'une contre-offensive du néopopulisme de droite.

Se maintenir au pouvoir par la voie démocratique exige, par conséquent, la mobilisation populaire. Or, maintenir une mobilisation populaire constante en appui des réformes structurelles est un défi difficile, dans la période de transition, quand les cadres, issus des organisations populaires, sont engagés dans un processus ambitieux de transformation, qui suppose leur implication accrue dans le fonctionnement de l'État. Dans ce genre de situations, on peut constater l'importance et le poids, la résistance à tout changement, de petits groupes très homogènes, qui s'appuient non seulement sur les appareils d'État, mais aussi sur des espaces constructeurs d'hégémonie tels que les universités, les églises, les habitudes, la tradition constitutionnelle, ses rapports privilégiés avec les élites globales, etc.. Ces résistances au changement peuvent même venir des secteurs subalternes qui vivent ou qui travaillent dans les structures de l'État.

La participation au pouvoir des cadres populaires entraîne aussi un autre danger, bien connu du socialisme réel. L'État, on l'a vu, développe de multiples activités nécessaires à la vie quotidienne, activités qui resteront nécessaires pour longtemps. Ces tâches demandent souvent des compétences spécifiques de difficile transmission dont on ne pourra se passer. Un gouvernement populaire, soumis à la règle de l'élection démocratique devra remplir ces tâches de façon satisfaisante, ce qui suppose des capacités de gestion et d'organisation, même si elles ne sont pas d'origine académique. Il lui faut donc veiller à ce que ses fonctionnaires ne deviennent pas, sous prétexte d'efficacité, la base d'un nouveau pouvoir oligarchique.

La réponse la plus sûre à cet ensemble de difficultés vient, sans doute, d'une large participation populaire, dans les décisions, la définition des lois, la gestion publique et le contrôle social. Or, cette participation populaire massive n'est possible que dans des moments critiques. La vocation participative est plus complexe que ce que prétendent les partisans de la démocratie pleine et de l'horizontalité. La tendance à la délégation est plus importante que ce qu'on veut admettre. Ainsi, cette tension permanente entre participation et délégation est un problème réel qui ne peut être résolu que dans la pratique. Par contre,

on peut exiger que la forme même des institutions ne transforme pas la délégation en pure substitution et consolide ainsi la subalternité des majorités.

La question démocratique de l'option entre des réformes structurelles ou les améliorations des conditions de vie des masses renvoie ainsi aux problèmes de la transformation sociale. À ce niveau, la principale difficulté consiste à maintenir l'orientation générale vers une société émancipée, malgré une méthode démocratique forcément réformiste. Contrairement à la séquence révolutionnaire classique, qui comporte l'assaut du pouvoir suivi de réformes structurelles de fond, le caractère démocratique de la révolution exige des améliorations immédiates des conditions d'existence des classes subalternes et des transformations seulement graduelles des structures sociales profondes. Cette séquence différente suppose un équilibre délicat où, si l'on ne veut pas compromettre la possibilité de transformations structurelles, il faut que les réformes qui profitent aux classes populaires soient en rapport organique avec l'horizon stratégique de dépassement de la société capitaliste.

Mais la principale difficulté sociale de la voie démocratique vient des classes dites moyennes. Ce problème est particulièrement important en Bolivie, où la Banque Mondiale annonçait en 2011 qu'un million de personnes était venu grossir ce secteur comme résultat des politiques populaires. Même si ce chiffre est certainement exagéré, il indique une réalité. Au fur et à mesure que le processus de redistribution des revenus avance, on trouve logiquement de plus en plus d'individus qui s'incorporent aux classes moyennes avec le risque que leur appui aux orientations sociodémocrates devienne un frein pour le processus de changement.

En effet, comme le dit Houtart⁴⁴⁵, la classe moyenne, qui se définit plutôt par sa capacité de consommation que par sa position dans le système de production est souvent, en Amérique latine, une consommatrice de biens produits à l'étranger. Ainsi, une partie de ressources gagnées avec l'exportation de produits primaires est détournée vers sa consommation au lieu de servir au développement interne, ce qui génère de véritables problèmes structurels. À terme, cette situation peut même engendrer des problèmes

⁴⁴⁵ Katu Arkonada, "El desafío fundamental para Bolivia, Venezuela y Ecuador es definir la transición bajo un nuevo paradigma poscapitalista. Entrevista a François Houtart, secretario ejecutivo del Foro Mundial de las Alternativas" (Rebelión, 11 mai, 2013), <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=176401>.

politiques en cas de diminution de la consommation comme résultat de la crise mondiale et compromettre le maintien démocratique du pouvoir populaire.

En conclusion, les pièges et les contradictions d'une voie démocratique vers la transformation sociale sont multiples et il est presque impossible de les énumérer toutes. Tout ce qu'on peut affirmer aujourd'hui, au sujet des processus en cours, est que le futur des forces populaires au gouvernement ou participant à la lutte électorale pour l'atteindre sera déterminé par la créativité et la conviction avec laquelle elle est capable de convertir systématiquement les transformations sociales en révolution socialiste. La social-démocratie européenne a abandonné cet effort dans la première moitié du XXe siècle. En sera-t-il de même pour la gauche latino-américaine dans la première moitié du XXIe siècle ? Nous espérons que ce ne sera pas le cas, mais il faut reconnaître que sa tâche est loin d'être simple.

Les contradictions non antagoniques au sein du peuple

Mais, au-delà de la participation dans le pouvoir de l'État et ses problèmes, le pouvoir populaire considère, en suivant Gramsci, que : « L'élément décisif de toute situation est la force organisée en permanence et préparée depuis longtemps, et qu'on peut faire avancer quand on juge qu'une situation est favorable (...) »⁴⁴⁶. Or, cette force, de par sa composition complexe, n'est pas exempte de contradictions. La résolution correcte de ces contradictions est la seule garantie du maintien de son unité et par conséquent, du développement du processus de transition, ce qui exige un changement complet de la perception que les forces révolutionnaires ont eu, historiquement, des contradictions internes, toujours considérées comme des faiblesses.

Contre cette conception, Garcia Linera considère que les contradictions au sein du peuple ne sont pas antagoniques ni source de faiblesse, mais au contraire positives et créatives. Pour lui, quand elles sont correctement résolues, avec des méthodes démocratiques, elles deviennent des forces productives essentielles pour la transformation sociale et pour dynamiser le cours de la transition. Garcia Linera identifie ainsi, dans la

⁴⁴⁶ Gramsci, *Notes sur Machiavel, sur la politique et sur le Prince moderne*.

transition bolivienne, quatre grandes contradictions positives qui peuvent être considérées comme paradigmatiques de toute période de transition.

La première contradiction concerne les rapports entre l'État et les mouvements sociaux. L'État, par définition, concentre les décisions, monopolise la coercition, administre le public étatique et génère des idées/force qui articulent la société. Par contre, le mouvement social et ses organisations fonctionnent démocratiquement et socialisent continuellement les délibérations et décisions sur les affaires communes. Gouvernement et mouvements sociaux se trouvent donc dans une tension dialectique, productive et nécessaire entre concentration et décentralisation des décisions.

Cette tension ne disparaîtra que par la dissolution progressive de l'État dans une société qui s'approprie complètement des processus de décision. Or, comme il s'agit d'un processus long, avec des avances et des retournements, sans issue certaine, il faudra lutter en permanence pour maintenir vive cette tension qui est celle qui rend le processus complexe, mais, en même temps, ouvert et vivant.

Garcia Linera cite en exemple la Bolivie, avant la présidence d'Evo Morales, où les communautés populaires assuraient la protection sociale de leurs membres contre un État colonial hostile et oppresseur. Dans la nouvelle situation, par contre, cette protection est assumée par l'État, avec le risque d'affaiblissement des structures communautaires autonomes. Malgré ce risque, la solution de dépassement de la contradiction ne consiste pas à revenir à la situation précédente, mais à exiger que la société s'approprie et démocratise les fonctions de protection exercée par l'État, comme garantie contre la restauration de l'ancien État colonial. D'ailleurs dialectiquement, le fait que l'État s'occupe de la protection des droits élémentaires comme la santé, la prévision sociale ou la politique familiale permet au syndicat et aux communautés d'approfondir leur action autonome, dans la production de la richesse et la création d'un nouveau mode de production matérielle, communautaire et sociale. Les organisations sociales, développant ainsi un pouvoir économique direct, sont alors capables de porter l'autodétermination de la société à des niveaux encore plus élevés.

Une deuxième contradiction est celle qui oppose la flexibilité, nécessaire au maintien de l'hégémonie, à la fermeté du noyau social révolutionnaire. Elle résulte de l'incorporation croissante au projet révolutionnaire de nouveaux secteurs sociaux et s'oppose à la nécessité

de maintenir la cohérence de la direction indigène, paysanne, ouvrière et populaire de la révolution. La résolution de cette contradiction passe, on l'a vu, par l'extension du concept de peuple pour inclure tous ceux qui adhèrent aux objectifs principaux de la période de transition, mais aussi par l'imposition de la direction historique matérielle, pédagogique et morale du bloc révolutionnaire. Cette contradiction, même si elle risque, sans doute, d'affaiblir l'hégémonie politique immédiate, ne doit pas être éliminée. Au contraire, le débat permanent entre la fermeté du noyau social révolutionnaire et l'amplitude hégémonique contribue à la conscientisation.

Une troisième contradiction est celle évidente qui oppose l'intérêt général aux intérêts particuliers et privés. La conscience de l'intérêt général, traduit dans des revendications universelles est ce qui a permis, dans le cas bolivien, de construire le programme de prise du pouvoir des mouvements sociaux. Ce programme qui comprenait, entre autres revendications, des nationalisations et la redistribution d'une partie de l'excédent économique à travers des crédits à la production, des transferts directs au plus nécessiteux et des ressources pour les œuvres publiques, a amélioré de façon considérable la situation des classes populaires.

Mais, ces avancées se sont produites aux moments forts de la mobilisation populaire. Ensuite, la tension inévitable entre deux lignes d'action a commencé à se développer : d'un côté la consolidation institutionnelle des demandes universelles du bloc social-révolutionnaire et, de l'autre, la fragmentation corporatiste et sectorielle du bloc populaire à partir des revendications particulières des acteurs. Cette contradiction toujours existante au sein du mouvement populaire, ne doit pas être dramatisée, mais traitée avec des méthodes permettant aux intérêts communs de toute la société de prédominer. Mais on doit aussi pouvoir, graduellement, satisfaire les intérêts locaux et particuliers de la vie quotidienne. L'horizon communautaire, dit Garcia Linera , « n'implique pas l'annulation des individus ni des intérêts privés. Il est plutôt l'affirmation d'une existence raisonnable de cet intérêt au milieu de la satisfaction des intérêts communs de la patrie de tous »⁴⁴⁷.

Finalement, une quatrième contradiction oppose une économie socialiste en construction aux communautés et au bien-vivre. Il s'agit de la tension dialectique entre la

⁴⁴⁷ García Linera, *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio*. Page 20.

nécessité et la volonté d'industrialiser pour améliorer la vie du peuple d'une part, et de l'autre la vision communautaire et la nécessité d'une pratique dialoguante et mutuellement vivifiante avec la nature.

Une industrialisation visant à créer une capacité productive nationale capable de remplacer une structure économique de production et d'exportation de matières premières peut apparaître en effet, à première vue, comme allant à l'encontre de la vision communautaire de la société. Or, pour Garcia Linera, cet aspect de la contradiction est un faux débat. Il ne s'agit pas en l'espèce d'une industrialisation capitaliste supposant l'utilisation du travail des autres pour l'accumulation de richesse privée. La richesse générée par l'industrialisation proposée par l'État plurinational ne s'accumule pas de façon privée ni au profit d'une bureaucratie. L'État, redistribue la richesse produite et affirme en même temps la priorité de la valeur d'usage, quand il déclare ses services classiques comme droits humains dont l'accès est fonction des nécessités et non de la rentabilité.

Par contre, il est indiscutable que même la génération de valeur d'usage non capitaliste produit des effets et des agressions contre la nature. Répondre à ce défi exige de voir les forces naturelles comme des composants d'un organisme vivant total dans lequel les êtres humains et la société sont une partie dépendante. L'utilisation de la puissance productive naturelle par la technologie doit, par conséquent, s'effectuer dans le cadre d'une attitude de dialogue qui assure la reproduction de cette totalité naturelle. Les capacités techniques doivent être utilisées de façon que, même si elles affectent la nature, elles puissent reproduire et maintenir la vie en même temps que l'intégrité de l'environnement naturel.

En résumé, les tensions secondaires au sein du peuple sont le propre de tout processus révolutionnaire. Les véritables révolutions sont toujours confrontées à des problèmes, des contradictions et des luttes qui n'ont pas été prévues ni planifiés parce que, comme le dit Garcia Linera dans ce qui peut être un résumé de sa conception de la transition :

Les révolutions sont des flux chaotiques d'initiatives collectives sociales, des impulsions fragmentaires qui se croisent, se confrontent, s'additionnent et s'articulent, pour, à nouveau, se diviser et se croiser. Rien n'est défini d'emblée. On n'a pas un programme écrit

ou une proposition qui soit capable de prévoir ce qui viendra. Chaque révolution est unique, par les forces qui la provoquent, par l'histoire des adversaires qui s'affrontent, par les problèmes, les territoires, et les racines singulières et non reproductibles de ses participants. (...) Les révolutions n'ont pas un parcours prédéterminé. Sinon elles ne seraient que le résultat des décisions bureaucratiques d'un pouvoir qui a exproprié l'âme du peuple. (...) La vie est synonyme de lutte et de contradictions. Dans l'état actuel de notre révolution, les classes populaires et leur avant-garde, indigène, paysanne et ouvrière, sont la condensation vivante de ces contradictions et de ces luttes, dont le produit sera leur auto émancipation. La tâche du Gouvernement des Mouvements Sociaux est de les comprendre et de les articuler dans un flux de volonté de pouvoir commun, communiste, capable de faire face, à chaque pas, aux initiatives des classes possédantes et conservatrices, en gardant toujours présent à l'esprit qu'il y aura des victoires temporelles et des défaites blessantes qui l'obligeront à obtenir de nouvelles victoires, et ainsi jusqu'à l'infini, jusqu'au moment où le temps historique que nous connaissons aujourd'hui s'arrête, se brise et qu'apparaisse un temps nouveau, celui des peuples du monde, dans lequel le bien-être de l'humanité sera le produit conscient et désiré du travail de toutes et de tous⁴⁴⁸.

Les résistances du système du capital

Il est certain que dans le cadre d'une hégémonie établie et d'un gouvernement populaire démocratique, les capacités de résistance et de nuisance politique des anciennes classes dominantes sont profondément affaiblies, un affaiblissement qui a aggravé encore leurs divisions endémiques. Néanmoins, il leur reste deux puissants instruments de nuisance qu'elles ne se privent pas, bien entendu, d'utiliser : leur contrôle des appareils médiatiques et leur puissance économique.

Mais, malgré leur importance, ces deux instruments ne sont pas décisifs, le capitalisme dépendant comme ses représentants est un capitalisme, par définition faible qui ne dispose pas des instruments du grand capitalisme multinational. En réalité la principale force d'anciennes classes dominantes dans les pays périphériques, est leur condition de courroies de transmission du système capitaliste mondial. Elles peuvent toujours compter avec l'appui international que leur donne le système, un appui qui prend souvent la forme d'interventions de tous genres, politique, économique, et même militaire, des pays du

⁴⁴⁸ Ibid. Page 73-74.

capitalisme central. Ces interventions, en général occultes, rendent difficile à distinguer, tellement leur imbrication est étroite, ce qui relève des résistances internes de ce qui vient de l'action (et la provocation) internationale.

En Amérique latine, une longue expérience permet de constater que les mécanismes politico-militaires de domination au niveau mondial ainsi que le contrôle et la manipulation des communications sociales, ne sont pas de simples superstructures, mais des éléments essentiels du système. Ainsi, pour le pouvoir populaire, s'emparer du contrôle de l'État n'est qu'une bataille gagnée dans une longue lutte contre l'impérialisme. Après sa victoire électorale, le gouvernement populaire est toujours obligé de continuer la lutte contre un ennemi puissant qui considère toute tentative d'autodétermination comme l'insurrection d'une périphérie qui échappe au contrôle traditionnel de l'idéologie et du marché. Cela se traduit, comme le prouve autant le cas vénézuélien que celui bolivien, par des campagnes de dénigrement systématique et un sabotage économique permanent. La situation sur ce point n'a pas changé depuis la révolution russe.

« L'agression impérialiste est pour le pouvoir populaire, une donnée constitutive de la transition », disent Coraggio et Deere⁴⁴⁹. Toutes les tentatives populaires d'autodétermination et de transformation révolutionnaire de la société ont trouvé historiquement la même réponse de la part de l'impérialisme : l'agression idéologique, économique et militaire. La défense contre ces agressions fait donc partie du processus de transition, au même titre que le développement des forces productives ou la transformation des relations sociales. La simple prétention d'auto détermination d'un pays périphérique est toujours caractérisée par le pouvoir nord-américain comme une menace pour sa sécurité nationale, même si les procédures révolutionnaires n'affectent pas directement les intérêts des capitaux nord-américains, ni ses positions militaires stratégiques.

Les tactiques, par contre, ont évolué. Aujourd'hui, pour justifier ses actions, le moyen préféré du centre impérial est de faire croire qu'il s'agit de luttes internes. Il s'emploie d'abord à exacerber les contradictions logiques, produites par les mesures révolutionnaires, et présente certains secteurs de l'opposition comme des alternatives

⁴⁴⁹ José Luis Coraggio et Carmen Diana Deere, "Introducción: Las condiciones de la transición en los pequeños países periféricos.," in *La transición difícil* (México: Siglo XXI Editores, 1986). Page 7.

« démocratiques » qui se défendent, légitimement, du « despotisme » du nouveau régime. Ensuite, l'ancienne « politique de la canonnière » est de plus en plus remplacée par le sabotage économique et la déstabilisation politique, avec pour objectif général d'éloigner le gouvernement de ses sympathisants. Cette tactique s'appelle aujourd'hui « guerre de basse intensité », ou encore, de façon journalistique, « coup d'État en douce »⁴⁵⁰.

Les tentatives permanentes de déstabilisation de l'impérialisme imposent, aux États périphériques progressistes, une guerre non déclarée, alimentée par les élites transnationales qui opèrent à l'intérieur comme une cinquième colonne réelle ou médiatique. Le pouvoir impérial recrute et entraîne une armée hostile responsable autant des agressions militaires que du chantage financier, l'attaque juridique, etc.. Le calcul des ennemis de tout processus d'émancipation, est qu'un État assiégé (comme ce fut le cas dans la révolution russe) aura tendance à se durcir allant à l'encontre du processus de son affaiblissement et surtout fournissant des justifications pour de nouvelles interventions et sanctions.

Les organisations populaires ne peuvent pas ignorer ce contexte international. Ainsi, une des premières difficultés à laquelle, de tous les temps, les forces révolutionnaires ont dû faire face est le rapport problématique entre le mouvement révolutionnaire et la souveraineté nationale. On pourrait décrire cette contradiction, en termes modernes, comme celle que pose l'articulation d'une dynamique d'autonomie, propre aux mouvements populaires qui doivent affirmer leur spécificité, et une dynamique de la souveraineté appuyée sur l'unité fictive de la nation. Cette dernière dynamique suppose l'unité, la représentation, la centralisation, la tactique, la transaction, les actions de la politique institutionnelle, mais surtout elle n'a pas, au premier abord, besoin d'une autonomie qui se rattache plutôt à la communauté, à la discussion horizontale, à l'action collective et à la stratégie. La souveraineté tend donc, systématiquement, à refuser une autonomie populaire qui va à l'encontre de son unité ou peut affaiblir sa position internationale, sans comprendre qu'une telle attitude est, pour elle, à terme, un risque mortel qui viendra questionner sa légitimité.

⁴⁵⁰ Maurice Lemoine, « En Amérique latine l'ère des coups d'Etat en douce, » *Le Monde Diplomatique*, Août 2014.

Par contre, l'autonomie, le pouvoir autonome du peuple, quand il essaye de se construire dans un monde périphérique confronté au pouvoir de l'impérialisme, a besoin de la souveraineté, sous peine de ne pouvoir se développer. Pour longtemps encore, l'autonomie ne pourra pas, par conséquent, se passer de la souveraineté nationale. Le projet d'émancipation est obligé de développer les formes de commandement et d'autonomie, propres au pouvoir populaire, dans le cadre et la dynamique de cette souveraineté. Articuler correctement ces deux logiques est le seul chemin pour éviter que la souveraineté, cédant à la tentation de la facilité, ne développe, sans contrôle, les formes de pouvoir qui lui sont propres, typiquement hiérarchiques et bureaucratiques. Sur ce problème, la position de la Bolivie et du Venezuela est claire : la défense de la souveraineté est un élément clé de la politique de transition.

Ce n'est qu'à partir de la souveraineté et de sa défense inconditionnelle, qu'un pouvoir populaire peut envisager sa défense devant l'agression impérialiste. Certes, l'agression impérialiste a de multiples effets négatifs sur les processus de transition. La nécessité d'assigner des ressources à la défense réduit les possibilités d'accumulation et développe des processus inflationnistes qui affectent principalement la base sociale de la révolution, les ouvriers et les paysans. L'agression peut ralentir et même bloquer ainsi, les transformations sociales. D'autre part, le secret, nécessaire à la défense peut aller à l'encontre de la publicité nécessaire à la prise de décisions populaires éclairées. Mais surtout, dans tous les cas, l'autonomie des organisations populaires est affaiblie par la nécessité de serrer les rangs derrière un pouvoir d'État nécessaire à la protection du processus.

Cette lutte contre l'agression impérialiste ne peut pas en outre être purement défensive. Conséquence de la disparition du socialisme réel, les forces populaires doivent prendre aussi des initiatives sur le plan international. Auparavant, comme ce fut le cas de Cuba, il suffisait pour se protéger de l'impérialisme de rejoindre le champ de l'Union soviétique. Aujourd'hui, dans le cadre d'une mondialisation dominée par une seule superpuissance, la politique populaire est obligée de se déployer aussi sur le champ international. Les pays qui sont à la pointe de la lutte anti-impérialiste et pour la construction du socialisme essayent de mener ce combat essentiel avec des armes à la fois économiques et politiques.

Pour eux il est clair qu'aucun État isolé ne peut modifier l'équilibre des forces à leur faveur et qu'on doit définir des stratégies nationales en concertation avec d'autres états de la région. L'objectif de ces politiques est d'obtenir des degrés de liberté supplémentaire dans la conduction de leurs politiques économiques nationales face à la logique du capital transnational. Pour cela deux mesures apparaissent d'abord comme essentielles. Il s'agit en premier lieu de pouvoir gérer sans interférence du capital global les excédents locaux, en s'appropriant des ressources non renouvelables capables de générer une importante rente différentielle. C'est la politique pratiquée autant par le Venezuela que par la Bolivie ou l'Équateur avec le pétrole et le gaz.

Mais aussi, en deuxième lieu, il s'agit de mettre en œuvre des mesures plus complexes pour déconnecter une partie plus importante des excédents de la région du capital global, ce qui suppose la création d'instances supra étatiques régionales. Dans cette optique on retrouve, à côté d'anciennes initiatives comme le Mercosur, des formules nouvelles et plus prometteuses comme l'ALBA qui, malgré leur taille modeste, soustrait par le troc une certaine masse de capital régional au capital global. Une idée encore plus ambitieuse est la création d'une Banque du Sud capable de détourner des capitaux beaucoup plus importants, du circuit global.

Finalement et de façon paradoxale, cette stratégie de la transition, qui se concentre essentiellement sur les transformations qu'on peut opérer au sein d'une société déterminée, peut être l'embryon d'une stratégie pour contrer le capitalisme à l'échelle du monde. C'est la position d'Hinkelammert, quand il affirme que :

(...) cette réponse universelle doit faire de la fragmentation un projet universel qui ne soit pas un autre système d'universalisme abstrait. Pour cela il est impératif de fragmenter le marché mondial avec une logique de pluralité, condition nécessaire d'un projet de libération aujourd'hui. Mais cette fragmentation/pluralité en tant que projet est en soi-même une réponse universelle, elle doit se développer de façon universelle. C'est le sens de la consigne zapatiste : « créer un monde capable de contenir tous les mondes ». L'application de ce

critère universel permet de pluraliser la société et le monde sans le fragmenter en compartiments étanches⁴⁵¹.

C'est aussi l'affirmation de la révolution bolivarienne sur ce qui pourrait constituer une nouvelle construction politique du monde à plusieurs échelles. À l'échelle locale il s'agirait de :

Transformer le Venezuela en puissance social, économique et politique au sein de la Grande Puissance Naissante de l'Amérique latine et les Caraïbes, garantie de la construction d'une zone de paix dans Notre Amérique⁴⁵².

Mais elle comprend aussi des objectifs plus ambitieux à l'échelle du monde :

Contribuer au développement de nouvelles géopolitiques internationales qui donnent sa substance à un monde multacentrique et multipolar et permettent d'arriver à l'équilibre dans l'univers et à garantir la paix dans la planète.

Préserver la vie de la planète et sauver l'espèce humaine. Ce cinquième objectif historique demande la construction d'un modèle économique productif éco-socialiste basé sur une relation harmonieuse entre l'homme et la nature, qui garantit l'usage rationnel et optimal des ressources naturelles, en respectant les processus et les cycles de la nature⁴⁵³.

L'espoir

Nous devons dire un mot, pour finir, sur l'universalité de l'émancipation humaine, grande exigence et cheval de bataille de la pensée eurocentrique.

À ce sujet certains peuvent considérer que les théories du pouvoir populaire que nous venons de développer ne sont qu'une énième réédition d'idées bien connues, parfois anciennes, autonomie, autogestion ou démocratie directe, dans un contexte politique plus primitif que celui des pays centraux et donc sans aucune perspective de devenir universel.

⁴⁵¹ Franz J. Hinkelammert, « Determinismo y autoconstitución del sujeto: Las leyes que se imponen a espaldas de los actores y el orden por el desorden » (Grupo Pensamiento Critico. GPC., 31 mars, 1996), <http://www.pensamientocritico.info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/86-determinismo-y-autoconstitucion-del-sujeto-las-leyes-que-se-imponen-a-espaldas-de-los-actores-y-el-orden-por-el-desorden.html>.

⁴⁵² República Bolivariana de Venezuela, "Ley del Plan de la Patria. Segundo Plan Socialista de Desarrollo Económico y Social de la Nación 2013-2019."

⁴⁵³ Ibid.

Pour d'autres, cela peut représenter un phénomène concret d'émancipation, intéressant par certains côtés, mais trop relié à l'histoire spécifique de l'Amérique latine.

À ces deux reproches, qui n'en est qu'un seul de manque d'universalité, le pouvoir populaire a aussi une réponse unique. Les processus de transformation sociale ayant pour but le changement radical du système en vigueur ont toujours été et sont, historiquement, des processus concrets et cela ne pourra jamais être autrement. Ces processus s'appuient sur des situations concrètes d'où ils tirent leur force et leur complexité. Leur portée universelle ne peut pas résulter, par conséquent, d'une quelconque projection de l'esprit. Elle ne pourra être appréciée qu'à la lumière de l'histoire, quand ils auront gagné l'ensemble du monde.

C'est aussi en regardant l'histoire qu'on peut comprendre comment les masses populaires du monde entier apprennent continuellement, à chacune de leurs tentatives concrètes, à déjouer les pièges et les obstacles qui empêchent leur libération et la façon d'universaliser leur expérience. Même quand leurs tentatives n'aboutissent pas, même quand on essaye de les dépolitiser à travers une propagande omniprésente, comme celle en cours de l'évangile néolibéral, le souvenir de ces expériences sera toujours utile pour l'avenir. L'essentiel est donc de faire en sorte que les masses populaires n'oublient pas leur histoire et ses enseignements. Certes, le souvenir ne remplacera jamais leurs propres expériences, mais c'est une démarche nécessaire. En être le dépositaire, et être capable de restituer aux masses populaires cette expérience est le rôle, non décisif, mais important, des intellectuels engagés.

Bibliographie

- ABASCAL-JAEN**, Adolfo. « Marxisme, christianisme, utopie et projet viable. » In *Utopie. Théologie de la libération. Philosophie de l'émancipation*, 9–32. Actuel Marx Confrontation. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- ACHA**, Omar. « El socialismo desde abajo de ayer a hoy. » In *Socialismo desde abajo*, 13–29. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2013.
- . « Poder popular y socialismo desde abajo. » In *Reflexiones sobre el poder popular*. Colección Alfredo Maneiro. Caracas: El Colectivo. Fundación Editorial el perro y la rana,, 2007.
- ADAMOVSKY**, Ezequiel. *Más allá de la vieja izquierda. Seis ensayos para un nuevo anticapitalismo*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2007.
- . « Penser le passage du social au politique. » *La Découverte | Mouvements*, N° 63 (mars 2010): 111 à 129. doi:10.3917/mouv.063.0111.
- ALFONSO GONZÁLEZ**, Georgina. *Valores y vida cotidiana*. La Habana. Cuba: GALFISA, 2008.
- ALTHUSSER**, Louis. « Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche). » In *Positions (1964-1975)*, 67–125. Paris: Editions Sociales, 1976. http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE.html.
- ALVES**, Elizabeth. *Planificación emancipadora*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2013.
- ANDERSON**, Perry. *Las Antinomias de Antonio Gramsci. Estado Y Revolución En Occidente*. Barcelona: Editorial Fontamara, 1981. http://revoltaglobal.cat/IMG/pdf/form_antinomiasgramsci.pdf.
- ARICÓ**, José. « Capítulo 8. El Bolívar de Marx. » In *Marx y América Latina*, 242. Mexico: Alianza editorial Mexicana,, 1982. <http://www.arico.unc.edu.ar/pdf/ElbolivardeMarx.pdf>.
- . *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad,, 1988.
- . « Marx y América Latina. » *Nueva Sociedad*, no. 66 (mai/ juin 1983): 71–86.
- ARICÓ**, José et al. *Hegemonía y alternativas políticas en América latina*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1985.
- ARKONADA**, Katu. « El desafío fundamental para Bolivia, Venezuela y Ecuador es definir la transición bajo un nuevo paradigma poscapitalista. Entrevista a François Houtart, secretario ejecutivo del Foro Mundial de las Alternativas. » *Rebelión*, 11 mai 2013. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=176401>.

- ARMEE ZAPATISTE DE LIBERATION NATIONALE.** Mexique. « Sixième Déclaration de la Forêt Lacandone, » 2006. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/11/13/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>.
- BAKOUNINE,** Mikhail Aleksandrovitch et Karl Marx. *Socialisme autoritaire ou libertaire ?* Edité par Georges Ribeill. 10-18 993-994. Paris: Union générale d'éditions, 1975.
- BALIBAR,** Étienne. *Cinq études du matérialisme historique.* Paris: François Maspero, 1974. <http://marx2mao.com/Other/CEMH74.pdf>.
- . « Remarques de Circonstance Sur Le Communisme. » *Actuel Marx* 48, no. 2 (2010): 33. doi:10.3917/amx.048.0033.
- BALSA,** Javier. « Hegemonías, sujetos y revolución pasiva. » *Revista Tareas,* CELA. Centro de estudios latinoamericanos Arosemena, no. 125 (janvier/avril 2007): 29–52.
- . « Las dos lógicas del populismo, su disruptividad y la estrategia socialista. » *Revista de ciencias sociales. Segunda época.,* Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, Año 1, no. No. 17, (2010): 7–27.
- BAUMAN,** Zygmunt. *La vie liquide.* Trad. Christophe Rosson. Essai. Paris: Le Rouergue/ Chambon, 2006.
- BERMUDEZ,** Juan Pablo. « Modernité/colonialité-Décolonialité. » In *Nouvelle Critique sociale Europe-Amérique Latine. Aller-Retour.,* 195–229. Monza - Italie: Polimetrica, 2011.
- BIHR,** Alain. « Mise au point sur la notion d'avant-garde. » *La Brèche,* no. 4 (Septembre 2008): 59/62.
- BLOCH,** Ernst. *Le principe espérance.* Trad. Françoise Wuilmart. Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 1976.
- BLOJ,** Cristina et **MATO,** Daniel, Coor. « Presunciones Acerca de Una Ciudadanía 'indisciplinada': Asambleas Barriales En Argentina. » In *Políticas de Ciudadanía Y Sociedad Civil En Tiempos de Globalización,* 133–50. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela,, 2004.
- BOLTANSKI,** Luc et **CHIAPELLO** Eve. *Le nouvel esprit du capitalisme.* NRF essais. Paris: Gallimard, 1999.
- BONEFELD,** Werner et **TISCHLER** Sergio. *A 100 Años Del Qué Hacer?* Buenos Aires: Ediciones Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, 2002.
- BONILLA,** Luis. « Aquí se piensa la Revolución. » *El Viejo Topo.* Consulté 9 janvier 2014. www.elviejotopo.com.
- BORON,** Atilio A. « ¿Una nueva era populista en América Latina? » In *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe,* 131–58. Colección Grupos de Trabajo. Bogotá Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2012. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20121122111456/Eleternoretornodelpopulismo.pdf>.

- . “Poder, ‘contra-poder’ y ‘antipoder.’” Herramienta. Foros y debates. Consulté 29 décembre 2011. [http://www.herramienta.com.ar/debate-sobre-cambiar-el-mundo /poder-contra-poder-y-antipoder](http://www.herramienta.com.ar/debate-sobre-cambiar-el-mundo/poder-contra-poder-y-antipoder).
- . « Sobre mercados y utopías. » *Rebelión*, 10 février 2007. <http://www.rebelion.org/noticias/2007/10/57053.pdf>.
- . « Teoría(s) de la dependencia. » *Realidad Económica*, no. 238 (16 septembre 2008): 21–43.

BURGOS, Raúl. « La interferencia gramsciana en la producción teórica y política de la izquierda latinoamericana. » Universidad Estadual de Campiñas, 1997. <http://lasa.international.pitt.edu/LASA97/burgos.pdf>.

CALELLO, Hugo, **NEUHAUS**, Susana et **SANMARTINO**, Jorge. *El fantasma socialista y los mitos hegemónicos. Gramsci y Benjamín en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2010.

CALLINICOS, Alexis. *Contra el postmodernismo*. Bogotá; Colombia.: El Ancora, 1998.

CAMPIONE, Daniel. “Hegemonía y contra hegemonía en la América Latina de hoy: apuntes sobre una nueva época. » Herramienta. Foros y debates, 2003. <http://www.herramienta.com.ar/teoria-critica-y-marxismo-occidental/hegemonia-y-contrahegemonia-en-la-america-latina-de-hoy-apuntes>.

- CASAS**, Aldo. « Actualidad de la revolución y poder popular. » In *Reflexiones sobre el poder popular*, 222. Alfredo Maneiro. Caracas: Editorial el perro y la rana / El colectivo, 2007.
- . « Hacia la construcción de nuevas herramientas políticas de la izquierda. » *Herramienta Web*, no. 12 (décembre 2012). <http://www.herramienta.com.ar/herramienta-web-12/hacia-la-construccion-de-nuevas-herramientas-politicas-de-la-izquierda>.
 - . *Los Desafíos de La Transición. Socialismo Desde Abajo Y Poder Popular*. Cascotazos. Buenos Aires: Ediciones Herramienta. Editorial El Colectivo, 2011.

CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours Du Labyrinthe III. Le Monde Morcelé*. Paris: Editions du Seuil, 1978.

CASTORIADIS, Cornelius sous le pseudonyme de Paul Cardan. « Prolétariat et organisation (suite et fin). » *Socialisme ou Barbarie*, no. 28 (juillet/août 1959): 41–72.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. « Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura. » *Impulso*, no. 29 (n.d.): 113–23.

- CAVIASCA**, Guillermo M. “Poder popular, Estado y revolución.” In *Reflexiones sobre el poder popular*, 43–66. Alfredo Maneiro. Caracas: El Colectivo. Fundación Editorial el perro y la rana, 2007.
- . *Poder, Poder Popular Y Hegemonía*. Buenos Aires: Cooperativa Grafica El Río Suená, 2011.

CECEÑA, Ana Esther. *Hegemonía, emancipaciones y políticas de seguridad en América Latina: dominación, epistemologías insurgentes, territorio y descolonización*. Cuadernos populares. Lima — Perú: Programa Democracia y Transformación Global, 2008.

- CERUTTI-GULDBERG**, Horacio. *Ensayos de utopía (I y II)*. Toluca: U.A. del Estado de México, 1989.
- CHAVEZ**, Hugo. « Discurso Del Comandante Chávez En La Inscripción de Su Candidatura Ante El CNE. » *Revolución o Muerte*. Consulté 8 juin 2014. <http://www.revolucionomuerte.org/index.php/discursos/discursos-comandante-hugo-chavez/81-lea-el-discurso-del-comandante-chavez-en-la-inscripcion-de-su-candidatura-ante-el-cne>.
- . « La Inesperada Revolución Pacífica Y Plebiscitaria Que Rompió Todos Los Moldes. » Consulté le 15 mars 2012. <http://www.lr21.com.uy/comunidad/446173-la-inesperada-revolucion-pacifica-y-plebiscitaria-que-rompio-todos-los-moldes>.
- CODEP APPO** Regeneración Magisterial. « Poder Popular. » Accessed September 24, 2013. <http://codepappo.wordpress.com/poder-popular/>.
- COLECTIVO NUEVO PROYECTO HISTORICO (NPH)**. « Masa y Poder, » 2001. <http://www.colectivonph.com.ar/masaypoder/masaypoderI.htm>.
- CORAGGIO**, José Luis et **DEERE**, Carmen Diana. « Introducción: Las condiciones de la transición en los pequeños países periféricos. » In *La transición difícil*. México: Siglo XXI Editores, 1986. http://www.coraggioeconomia.org/jlc_publicaciones_dr.htm.
- DINERSTEIN**, Ana C. *Movimientos sociales y autonomía colectiva. La política de la esperanza en América Latina*. Claves del siglo XXI. Buenos Aires: Capital Intelectual S.A., 2013.
- . «Recobrando la materialidad: el desempleo como espacio de subjetivación invisible y los piqueteros. » Herramienta N° 22, 2003. <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-22/recobrando-la-materialidad-el-desempleo-como-espacio-de-subjetivacion-invis>.
- DREYFUS**, Hubert L. et **RABINOW**, Paul. *Michel Foucault : un parcours philosophique au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*. Trad. Fabienne Durand-Bogaert. Collection Folio 204. Paris: Gallimard, 1992.
- DRI**, Rubén. « El poder popular. » In *Reflexiones sobre el poder popular*, 223. Pensamiento social. Caracas: El Colectivo. Fundación Editorial el perro y la rana, 2007.
- DUSSEL**, Enrique. *1492, l'occultation de l'autre*. Trad. Christian Rudel. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1992.
- . « Cinco tesis sobre el populismo. » In *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe*. Colección Grupos de Trabajo. Bogotá; Colombia.: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2012. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20121122111456/Eleternoretornodelpopulismo.pdf>.
- . « Démocratie participative et représentativité. » Colloque « Penser la transformation », avril 2012. <http://penser-la-transformation.org/colloque/2012-04-26%20dussel.htm>.
- . *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Estructuras y procesos. Serie Filosofía. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- . *La Ética de la Liberación*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.
- EAGLETON**, Thierry. *Ideología. Una introducción*. Cultura Libre. PAIDOS, 1997.

EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL et Subcomandante Insurgente Marcos. « Primera Declaración de La Realidad. Contra el Neoliberalismo y por la Humanidad.», México, enero de 1996. <http://palabra.ezln.org.mx/>.

ENCUENTRO DE EDUCACIÓN POPULAR 2011. « Como abordamos y releemos el poder desde los procesos de formación política. » Red Mesoamericana de educación popular, 2011. <http://www.redalforja.net/index.php/educacion-popular/234-encuentro-educadores-as-populares-honduras-2011>.

ENGELS, Fredrich. « De l'autorité. » *Almanacco Repubblicano per l'anno 1874*. Consulté 11 janvier 2012. <http://www.marxists.org/francais/marx/works/00/parti/index.htm>.

ESCOBAR, Arturo. “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o post desarrollo? » In *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, 243. Buenos Aires: CLACSO/Ediciones Faces/UCV, 2000. <http://saberesdescoloniales.universidaddescolonial.org/wp-content/uploads/downloads/2012/Libros%20Completo/La%20colonialidad%20del%20saber.%20Eurocentrismo%20y%20ciencias%20sociales>.

FISCHBACH, Franck. « Marx et Le Communisme. » *Actuel Marx* 48, no. 2 (2010): 12. doi:10.3917/amx.048.0012.

FOUCAULT, Michel. « Le sujet et le pouvoir. » In *Dits et écrits II 1954 — 1988. Tome IV*, 1041–62. Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1994. <http://1libertaire.free.fr/MFoucault102.html>.

—. « Les intellectuels et le pouvoir. Entretien de Michel Foucault avec Gilles Deleuze. » In *Dits et écrits. 1954 - 1988. Tome II. 1970 - 1975*. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1994.

—. « Pouvoirs et stratégies. (entretien avec Jacques Rancière. 1977). » In *Dits et écrits II. 1976 — 1988.*, 418–28. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1994.

—. *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 1993.

FREIRE, Paulo. *Pédagogie des opprimés suivi de Conscientisation et révolution*. Trad. Martial Lefay et Lucille Lefay. Re découverte. Paris: La Découverte, 2001.

FRENTE POPULAR DARÍO SANTILLÁN. « ¿Que es el Frente Popular Darío Santillán?, » 2010. http://www.frentedariosantillan.org/fpds/index.php?option=com_content&view=article&id=86&Itemid=4.

—. « Construcción de Poder Popular, » 2006. <http://frentedariosantillan.org/descargas/2006-cartilla-poder-popular-fpds.pdf>.

GALFISA. Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología del Instituto de Filosofía de La Habana. *Paradigmas emancipatorios en América Latina*. La Habana. Cuba: GALFISA, 2005. [http://cvirtual.filosofia.cu/sub-comunidades/galfisa/textos-galfisa/Paradigmas %20Emancipatorios.pdf/view](http://cvirtual.filosofia.cu/sub-comunidades/galfisa/textos-galfisa/Paradigmas%20Emancipatorios.pdf/view).

GALLARDO, Helio. « Ciencias sociales y pensamiento crítico. » *Pensar América Latina*, 26 octubre 2009. http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=140&Itemid=9.

- « El fundamento social de la esperanza. » *Pensar América Latina*, 2000. http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=44&Itemid=12.
- « El lugar de la izquierda en América Latina. » *Pensar América Latina — Siglo XX*, 2005. http://www.heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&view=article&id=26%3Asiglo-xxi-el-lugar-de-la-izquierda-en-america-latina&catid=9&Itemid=104.
- « Izquierdas y movimientos sociales. » *Foro Social Mundial*, 4 mai 2010. http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=193&Itemid=9.
- « La crisis del socialismo histórico y América Latina. » *Revista Pasos*, Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), no. 39 (janvier 1992): 11–30.
- « Nuevos actores sociales en América latina. » *Pensar América Latina*, 2006. http://heliogallardo-americalatina.info/index2.php?option=com_content&task=view&id=23&pop=1&page=6.
- « Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina. » *Revista Pasos*, Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), no. 3 (1992). <http://www.dei-cr.org/uploaded/content/publicacione/1999999412.pdf>.
- « Revolución y cultura política en América Latina. » *Polis [En línea]*, no. 12 (2005). doi:10.4000/polis.5694.
- « Trabajo político y teología latinoamericana de la liberación, » mai 2008. <file:///C:/Users/Hector%20/Documents/Th%C3%A8se/Auteurs%20et%20revues/Auteurs/Helio%20Gallardo/Pensar%20Am%C3%A9rica%20Latina%20-%20TRABAJO%20POL%C3%8DTICO%20Y%20TEOLOG%C3%8DA%20LATINOAMERICANA%20DE%20LA%20LIBERACI%C3%93N.htm>.

GARCÍA LINERA, Álvaro. « El evismo: lo nacional-popular en acción. » *OSAL Observatorio Social de América Latina* AÑO VII, no. 19 (2006). <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal19/osal19.html>.

- *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá; Colombia.: Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 2009. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/linera/linera.pdf>.
- *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio*. La Paz. Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2011. <http://www.fisyp.org.ar/media/uploads/linera.pdf>.
- « Marxismo e Indianismo. » *Tareas CELA. Panamá*, no. 130 (septembre 2008): 107/120.

GARRETÓN, Manuel Antonio. « Movimientos sociales y procesos de democratización. Un marco analítico. » *Excerpta* No. 2, 1996. http://www.archivochile.com/Mov_sociales/Doc_gen/MSdocgen0010.pdf.

GERMANI, Gino, Torcuato S. Di Tella, and Octavio Ianni. *Populismo y contradicciones de clase en América Latina*. Serie popular Era. México: Ediciones Era S.A., 1973.

GIRARDI, Giulio. *Christianisme, libération humaine, lutte des classes*. 2e éd. Essais. Paris: Éd. du Cerf, 1974.

GOIRAND, Camille. « Penser Les Mouvements Sociaux d'Amérique Latine. » *Revue Française de Science Politique* 60, no. 3 (2010): 445. doi:10.3917/rfsp.603.0445.

GRAMSCI, Antonio. *Cuadernos de la cárcel. Tomo 3*. Edición crítica del Instituto Gramsci. A cargo de Valentino Gerratana. Vol. 3. 6 vols. Mexico: Ediciones Era, 1984.

—. *Cuadernos de la cárcel. Tomo 5*. Edición crítica del Instituto Gramsci. A cargo de Valentino Gerratana. Mexico: Ediciones Era/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1995.

—. « Démocratie ouvrière. » *L'Ordine Nuovo*. 7, 21 juin 1919. http://www.marxists.org/francais/gramsci/works/1919/06/gramsci_19190621.htm.

—. « La philosophie de la praxis face à la réduction mécaniste du matérialisme historique (cahier 11) (1932-1933). » Edition électronique réalisée à partir du livre d'Antonio Gramsci, Textes. Édition réalisée par André Tosel. Paris: Éditions sociales, 1983, 1932. Bibliothèque de sciences sociales de l'Université de Québec. <http://www.marxists.org/francais/gramsci/works/1933/antiboukh.pdf>.

—. *Notes Sur Machiavel, Sur La Politique et Sur Le Prince Moderne*. Edition électronique réalisée à partir du livre d'Antonio Gramsci, Textes. Édition réalisée par André Tosel. Consulté 6 décembre 2011. <http://www.marxists.org/francais/gramsci/works/1933/machiavel.htm>.

—. *Textes (1917-1934)*. Essentiel. Paris: Editions sociales, 1983. http://classiques.uqac.ca/classiques/gramsci_antonio/textes/textes.html.

GUTIERREZ, Gustavo. *La force historique des pauvres*. Trad. Francis Guibal et Claude Geffré. Cogitatio fidei 137. Paris: Ed. du Cerf, 1986.

—. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Séptima. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

HABERMAS, Jürgen. *La technique et la science comme « idéologie. »* Tel. Paris: Gallimard, 2005.

HARNECKER, Marta. *Reflexiones acerca del problema de la transición al socialismo*. Buenos Aires: Editorial Contrapunto, 1985. <http://www.rebellion.org/docs/90182.pdf>.

HARVEY, David. « El nuevo imperialismo. Acumulación por desposesión. » Trad. Ruth Felder. *SOCIALIST REGISTER 2004*, n.d., 100–129. Consulté 10 septembre 2011.

—. *Le Nouvel Impérialisme*. Paris: Prairies ordinaires, 2006.

—. « Los Siete Momentos Del Cambio Social | Herramienta. » *Revista Herramienta N° 43*, March 2010. <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-43/los-siete-momentos-del-cambio-social>.

—. « Organizar para la transición anticapitalista. » *Crítica y Emancipación*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, no. Año II N° 4 (2010): 167–93.

HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica a la razón utópica*. Segunda Edición. Colección Economía -Teología. Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones. DEI., 1990.

—. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia. Costa Rica.: EUNA, 2003.

—. «La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado. » *Revista Pasos*, no. 57— Segunda Época (février 1995): 1–19.

—. *Lo indispensable es inútil: hacia una espiritualidad de la liberación*. San José. Costa Rica.: Editorial Arlekin, 2012.

- HINKELAMMERT**, Franz J. et **MORA JIMÉNEZ**, Henry. « Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. » 11 août 2007. http://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/doc_details/13-coordinacion-social-del-trabajo-mercado-y-reproduccion-de-la-vida-humana.html.
- . « Elementos para una reconstitución del Pensamiento crítico, » 29 novembre 2011. <http://www.pensamientocritico.info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert.html>.
- HINTZE**, Susana. *La Política es un arma cargada de futuro : economía social y solidaria en Brasil y Venezuela*. Becas de investigación. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO, 2010. biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/.../41/41.Hintze.pdf.
- HOLLOWAY**, John. *Changer Le Monde sans Prendre Le Pouvoir. Le Sens de La Révolution Aujourd'hui*. Paris/Montréal: Syllepse/Luxembourg., 2007.
- HORKHEIMER**, Max. *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Tel. Paris: Gallimard, 1974.
- HOUTART**, François. « De la résistance aux alternatives en Amérique latine : un défi pour l'analyse sociale. » CETRI, mai 2008. <http://www.cetri.be/spip.php?article1091>.
- . « Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico. » CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006. [bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/.../P4C3Houtart.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/.../P4C3Houtart.pdf).
- JAMESON**, Fredric. *Archéologies du futur*. Trad. Nicolas Vieillescazes et Fabien Ollier. L'inconnu. Paris: M. Milo, 2007.
- KARSENTI**, Bruno. « Pouvoir, assujettissement, subjectivation. » *Futur antérieur.*, no. 10 (février 1992). <http://multitudes.samizdat.net/Pouvoir-assujettissement>.
- KOROL**, Claudia. « La formación política de los movimientos populares latinoamericanos. » Pañuelos en rebeldía, juillet 2007. <http://www.panuelosenrebeldia.com.ar/content/view/424/193/>.
- . « La subversión del sentido común y los saberes de la resistencia. » In *De los saberes de la emancipación y de la dominación*, 177–92. Grupos de Trabajo de CLACSO. Buenos Aires: CLACSO, 2008. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1765.dir/saberes.pdf>.
- KOUVELAKIS**, Stathis. « Après le capitalisme, la vie ! » *Marx au XXIe Siècle. L'esprit et la lettre*, March 21, 2010. http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=96:s-kouvelakis--apres-le-capitalisme-la-vie-&catid=60:marx-en-politiques&Itemid=96.
- LABRIOLA**, Antonio. *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*. Editions des archives contemporaines. EAC. Paris: Gordon & Breach, 2001.
- LACLAU**, Ernesto. *La raison populiste*. Trad. Jean-Pierre Ricard. L'Ordre philosophique. Paris: Éd. du Seuil, 2008.

- LACLAU**, Ernesto et **MOUFFE**, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. 1era. Edición en inglés 1985. Selección de obras de sociología. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- LANDER**, Edgardo. «Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo.» Centro de Investigación y Formación de Movimientos Sociales Latinoamericanos., 2001. http://www.cifmsl.org/index.php?option=com_content&task=view&id=38&Itemid=32.
- LEFORT**, Claude. « L'expérience prolétarienne. » *Socialisme ou Barbarie*, no. 11 (décembre 1952): 1–19.
- LEMOINE**, Maurice. « En Amérique latine l'ère des coups d'Etat en douce. » *Le Monde Diplomatique*. Août 2014.
- LENINE**, Vladimir Illich. *La révolution prolétarienne et le renégat Kautsky*. Paris: Editions sociales, 1953. <http://www.marxists.org/francais/lenin/works/1918/11/vl19181110.htm>.
- LOWY**, Michael. *El marxismo en América Latina*. México: Editorial Era, 1980. www.catedracheguevara.com.ar.
- . *La guerre des dieux religion et politique en Amérique latine*. Trad by Michael Gibson. Histoire. Paris: Éd. du Félin, 1998.
 - . « Le marxisme de la théologie de la libération. » *Revista Espaço Académico* Ano II, no. 17 (October 2002). <http://www.espacoacademico.com.br/017/17clowy.htm>.
 - . « Transformación del populismo en América Latina. » *Utopías del sur* II, no. 3 (Printemps 89): 5/20.
- LUXEMBURG**, Rosa. *L'accumulation du capital*. MIA, section française. Archive Internet des marxistes, 1913. <http://www.marxists.org/francais/luxembur/works/1913/index.htm>.
- . « Marxisme Contre Dictature. Centralisme et Démocratie. » *Iskra*, 1904. http://classiques.uqac.ca/classiques/luxemburg_rosa/marxisme_dictature/1_Centralisme_democratie/Centralisme_democratie.html.
 - . *Réforme sociale ou révolution ?* MIA, section française, Archive Internet des marxistes, 1898. <http://www.marxists.org/francais/luxembur/livres.htm>.
- MACHEREY**, Pierre. *Marx 1845. Les « Thèses » Sur Feuerbach*. Amsterdam Poches. Paris: Editions Amsterdam, 2008.
- MAESSCHALCK**, Marc et **LOUTE**, Alain, eds. *Nouvelle critique sociale. Europe-Amérique Latine.; Aller-Retour*. Monza - Italie: Polimetrica, 2011.
- MALER**, Henri. « De l'utopie chimérique à l'utopie stratégique. » In *Utopie. Théologie de la libération. Philosophie de l'émancipation*, 149. Actuel Marx Confrontation. Paris: Presses universitaires de France, 1996.
- MANNHEIM**, Karl. *Idéologie et utopie*. Paris: Marcel Rivière, 1956. http://aleph-app.uquebec.ca/F/7B1TR69QUKY7S1PGH5E7H8XI2RK6QPIMIBKFUR9JI8HST2YK3V-12576?func=full-set-set&set_number=008092&set_entry=000001&format=999.

MARIÁTEGUI, José Carlos. « Defensa del marxismo. » CEME. Centro de Estudios Miguel Enríquez., 2003. http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/mariateguijc/s/Tomo 5. pdf.

—. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Colección Clásica, 69. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007. <http://publicaciones.fba.unlp.edu.ar/wp-content/uploads/2011/08/MARIATEGUI-Jos%C3%A9-Carlos-7-Ensayos-de-interpretaci%C3%B3n-de-la-realidad-peruana.pdf>.

MARX, Karl. *Contribution à la critique de l'économie politique*. Trad. Maurice Husson and Gilbert Badia. Paris: Éd. sociales, 1977.

—. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Paris: Editions sociales, 1975. <http://www.marxists.org/francais/marx/works/1843/00/km18430000.htm>.

—. *Critique du programme de Gotha*. Trad. Sonia Dayan-Herzbrun. Paris: Editions Sociales, 2008. <http://www.marxists.org/francais/marx/works/1875/05/18750500.htm>.

—. *Le Capital. Livre I*. Paris: Editions Sociales, 1983.

—. *Les luttes de classes en France*. Folio histoire. Paris: Gallimard, 1994.

—. *Misère de la philosophie*. Paris: Editions Sociales, 1968. <http://www.marxists.org/francais/marx/works/1847/06/km18470615n.htm>.

—. « Notes Critiques à étatismisme et anarchie de Bakounine. » In *Socialisme autoritaire ou libertaire, Anthologie* Éd. Par G. Ribeill. 10/18. Paris: Union générale d'éditions. U.G.E, 1975.

—. « Une correspondance de 1843 [Karl Marx à Arnold Ruge]. » Consulté 5 octobre 2011. <http://www.karlmarx.fr/MEGA/1840-1850/1843-1.pdf>.

MARX, Karl et **ENGELS**, Friedrich. *L'idéologie Allemande*. Classiques Du Marxisme. Paris: Editions Sociales, 1974.

—. *Le parti de classe*. Petite collection Maspero 122. Paris: Maspero, 1973. <http://www.marxists.org/francais/marx/works/00/parti/index.htm>.

—. *Manifeste du Parti communiste*. Le livre de poche. Librairie Générale Française, 1973.

—. *Revolución en España*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona, España: Ariel, 1970.

MAZZEO, Miguel. *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia, 2005. <http://www.lahaine.org/b2-img/qnh.pdf>.

—. « El 'eje estatal', el poder y el 'sujeto posleninista'. Algunas reflexiones. » *Periferias*, Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas, no. 10 (octubre 2002): 85–109.

—. « El fracaso del Dr. Frankenstein. » *lahaine.org*, 22 mars 2007. <http://www.lahaine.org/index.php?blog=3&p=21324>.

—. *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Buenos Aires: Editorial El colectivo, 2006. http://www.editorialelcolectivo.org/ed/index.php?option=com_content&view=article&id=81%3Ael-sueno-de-una-cosa-introduccion-al-poder-popular&Itemid=1.

—. « Intelectuales y praxis emancipadora. Apuntes para un manifiesto. » *Herramienta*, no. 49 (mars 2012). <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-49/intelectuales-y-praxis-emancipadora-apuntes-para-un-manifiesto>.

—. *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Editorial El Colectivo, 2009.

—. « La izquierda independiente argentina frente al desafío electoral. » *Herramienta Web*, no. 13 (mai 2013). <http://www.herramienta.com.ar/herramienta-web-13/la-izquierda-independiente-argentina-frente-al-desafio-electoral>.

- . « La izquierda que necesitamos para el país que queremos. » La haine. org., juillet 2011. <http://www.lahaine.org/index.php?p=55078>.
- . « Notas para una caracterización de la nueva generación intelectual argentina. » *Herramienta Web*, no. 6 (septiembre 2010). <http://www.herramienta.com.ar/herramienta-web-6/notas-para-una-caracterizacion-de-la-nueva-generacion-intelectual-argentina>.
- . « Requisitos estratégicos. » *Herramienta*, no. 53 (juillet 2013). <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-53/requisitos-estrategicos>.

MAZZEO, Miguel et **STRATTA**, Fernando. « Introducción. » In *Reflexiones sobre el poder popular*. Alfredo Maneiro. Caracas : El Colectivo. Fundación Editorial el perro y la rana, 2007.

MAZZEO, Miguel, **STRATTA**, Fernando, **DRI** Ruben et al. *Reflexiones sobre el poder popular*. Colección Alfredo Maneiro. Política y sociedad. Caracas: El Colectivo. Fundación Editorial el perro y la rana, 2007.

MÉSZÁROS, István. *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana, 2009.

MIGNOLO, Walter D. « La colonialidad a lo largo y a lo ancho : el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. » In *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, 243. Buenos Aires: CLACSO/Ediciones Faces/UCV, 2000. <http://saberesdescoloniales.universidaddescolonial.org/wp-content/uploads/downloads/2012/Libros%20Completos/La%20colonialidad%20del%20saber.%20Eurocentrismo%20y%20ciencias%20sociales>.

MODONESI, Massimo. *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismos y subjetivación política*. Colección Perspectivas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, 2010. www.biblioteca.clacso.edu.ar.

- . *Una década en movimiento. Luchas populares en América Latina en el amanecer del siglo XXI*. Marco Antonio Ponce, Ed.. Colección Perspectivas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2011.

MONEDERO, Juan Carlos. *Disfraces del Leviatán. El papel del Estado en la globalización neoliberal*. Escuela Latinoamericana de Gobierno, Políticas Públicas y Ciudadanía. Caracas: Centro Internacional Miranda, 2008.

MOUFFE, Chantal. *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2007.

NEGRI, Antonio. *Contrapoder, una introducción*. 1ère ed. Buenos Aires: Ediciones de Mano en Mano, 2001.

OFFE, Claus. *Les démocraties modernes à l'épreuve*. Didier Le Saout and Yves Sintomer Eds.. Logiques sociales. Paris Montréal: l'Harmattan, 1997.

OUVIÑA, Hernán. « El Estado: su abordaje desde una perspectiva teórica e histórica. » In *Introducción al conocimiento de la Sociedad y el Estado*. Buenos Aires: Gran Aldea Editores, 2002.

- . “Las Asambleas Barriales: apuntes a modo de hipótesis de trabajo. » *Revista THEOMAI*, Red de Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo, no. Special (Hiver 2002). <http://revista-theomai.unq.edu.ar/numespecial2002/artouvina.htm>.
 - . « Zapatistas, Piqueteros Y Sin Tierra. Nuevas Radicalidades Políticas En América Latina. » *Imprecor*. Consulté 9 avril 2011. <http://www.inprecor.org.br/inprecor/index.php?option=content&task=view&id=180&Itemid=54>.
- PALOMINO**, Héctor. « Las experiencias actuales de autogestión en Argentina. » *Revista Nueva sociedad*, no. 184 (Mars 2003): 115–28.
- PANNEKOEK**, Anton. « Les conseils ouvriers. » *International Council Correspondance*, Vol. 2, no 5, 1936. MIA. http://www.marxists.org/francais/pannekoek/works/1936/00/pannekoek_19360000.htm.
- PETRUCELLI**, Ariel. « Esbozos críticos para investigadores militantes. » *Debates urgentes* Dossier: Pensamiento crítico y cambio, no. 1 (2012): 11–23.
- PETRUCCIANI**, Stefano. « “Marx and morality”. Le débat anglo-saxon sur Marx, l’éthique et la justice. » *Actuel Marx*, no. 10 (deuxième semestre 1991): 147–63. doi:10.3917/amx.043.0166.
- POLLERI**, Federico. « Elogio de la imprudencia. Sujeto, identidad y poder popular. » In *Reflexiones sobre el poder popular*. Colección Alfredo Maneiro. Caracas: El Colectivo. Fundación Editorial el perro y la rana, 2007, 2007.
- PORTANTIERO**, Juan C. et **DE IPOLA**, Emilio. « Lo Nacional Popular Y Los Populismos Realmente Existentes. » *Nueva Sociedad*, no. 54 (juin 1981). www.nuso.org.
- POULANTZAS**, Nicos. *L’État, Le Pouvoir, Le Socialisme*. Politiques. Paris: Presses universitaires de France, 1978.
- . *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd’hui*. Sociologie Politique. Paris: Editions du Seuil, 1974.
- PRESTIPINO**, Giuseppe. « Hegemonía Y Democracia Entre Estado Y Sociedad Civil. » *Herramienta*, Teoría política, no. 38. Consulté 25 septembre 2010. <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-38/hegemonia-y-democracia-entre-estado-y-sociedad-civil>.
- . « Hégémonie Non-Violence et Transformation. » *Revue Transform !*, no. 2 (avril 2009). http://www.espaces-marx.net/IMG/pdf/T_2_PRESTIPINO_pdf.pdf.
- QUIJANO**, Aníbal. « Colonialidad Del Poder, Eurocentrismo Y América Latina. » In *La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo Y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas.*, 246–76. Buenos Aires, Argentina.: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. : <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>.
- RANCIERE**, Jacques. « Communistes sans communisme? » In *L’idée du communisme*. Lignes. Paris: Nouvelles éditions lignes, 2010.

RAUBER, Isabel. « Hacia un nuevo tipo de organización política. » *Cuba Socialista. Revista teorica y politica.*, mars 2004, 1–29.

- « Los dilemas del sujeto. Movimiento social y organización política en América Latina., » 2009. [http://www.redalforja.net/redalforja/images/stories/otros/los_dilemas_del_sujeto .pdf](http://www.redalforja.net/redalforja/images/stories/otros/los_dilemas_del_sujeto.pdf).
- *Movimientos sociales y representación política.* América Latina. Santo Domingo: Pasado y Presente XXI, 2003. <http://www.pasadoypresente21.org.ar/spip.php?article40>.
- « Poder desde abajo. Construir una amplia fuerza social de liberación. » *Revista Pasos,* Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), no. 122 (novembre 2005): 1–14.
- *Sujetos políticos. Rumbos estratégicos y tareas actuales de los movimientos sociales y políticos.* Quinta. Santo Domingo: Pasado y presente XXI, 2006.

REBELLATO, Jose Luis. *José Luis Rebellato, intelectual radical.* Edited by Alicia Brenes. Montevideo: Extensión–EPPAL–Nordan, 2004.

- *La encrucijada de la ética.* Instituto Paulo Freire de España. Sendas y travesías del pensamiento 13. Xativa: Aparicio Aguadas, 2008.
- « Poder participación popular y construcción de nuevos paradigmas. » *Multiversidad Franciscana de América latina.* Uruguay, no. 2 (1992): 25–47.

REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA. « Ley del Plan de la Patria. Segundo Plan Socialista de Desarrollo Económico y Social de la Nación 2013-2019., » décembre 2013. http://www.opsu.gob.ve/archivos_apps/extranet/descargas/otros/PLAN-DE-LA-PATRIA-2013-2019-ccas-7-12-13-BAJA.pdf.

RICŒUR, Paul. *L'idéologie et l'utopie.* Points. Paris: Editions du Seuil, 1997.

RODRÍGUEZ, Esteban. « Más acá del Estado, en el Estado y contra el Estado. Apuntes para la definición del poder popular. » In *Reflexiones sobre el poder popular.*, 105–32. Pensamiento social. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana. / El Colectivo., 2007.

ROIG, Arturo. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano.* México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

ROUX, Rhina. « Dominación, insubordinación y política. » *Revista Herramienta,* novembre 2002. <http://www.herramienta.com.ar/debate-sobre-cambiar-el-mundo/dominacion-insubordinacion-y-politica>.

- « La Política de Los Subalternos. » Consulté 5 avril 2013. <http://csh.xoc.uam.mx/produccioneditorial/libreriavirtual/Redefinir/10-rhina.pdf>.

SADER, Emir. *El nuevo topo. Los caminos de la izquierda latinoamericana.* Sociología y política. Serie pensar desde el sur. Buenos Aires: Siglo XXI editores/ CLACSO, 2009.

SEGUNDO, José Luis. « Revelación, fe, signos de los tiempos. » *Revista Pasos,* no. 56 (noviembre 1994). http://www.dei-cr.org/uploaded/content/publicacione/1806649_287.pdf.

- *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger.* Madrid: Cristianidad, 1985.

SEVE, Lucien. *Commencer Par Les Fins. La Nouvelle Question Communiste.* Paris: La Dispute, 1999.

- SINTOMER**, Yves et **LE SAOUT**, Didier. « Rôles et limites des institutions politiques dans les sociétés modernes. Une introduction a Claus Offe. » In *Les démocraties modernes à l'épreuve*. Logiques sociales. Paris: l'Harmattan, 2007.
- SOREL**, Georges. *L'éthique du socialisme*. Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi. Les classiques des sciences sociales. Québec: Jean-Marie Tremblay, 2003. <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>.
- SVAMPA**, Maristella. « Movimientos sociales y nuevas prácticas políticas en Argentina. Las organizaciones piqueteras. » *NÓMADAS*, Universidad Central Bogotá, Colombia, no. 20 (2004): 112–26.
- . « Notas provisionarias sobre la sociología, el saber académico y el compromiso intelectual. » In *Gérard Althabe. Entre dos mundos. Reflexividad y compromiso*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2008. <http://www.maristellavampa.net/archivos/ensayo41.pdf>.
- SVAMPA**, Maristella et **PEREYRA**, Sebastián. « La política de los movimientos piqueteros. » *Teoría Sociológica F.C.E. – U.N.E.R.*, 2004. <http://teoriasociologica.wordpress.com/textos/svampa-y-pereyra-la-politica-de-los-movimientos-piqueteros/>.
- TAMAYO ACOSTA**, Juan José. *Para comprender la teología de la liberación*. Estella; Espagne: Editorial Verbo Divino, 1989.
- THOMAS**, Peter. « Voies démocratiques vers le socialisme — Le retour de la question stratégique. » *Contretemps*, no. 8 (2010): 109–20.
- THWAITES REY**, Mabel. *La Autonomía Como Búsqueda, El Estado Como Contradicción*. Libros de confrontación. Buenos Aires: Prometeo libros, 2004.
- . *La noción gramsciana de hegemonía. Acerca de las bases materiales del consenso*. Colección Teoría Crítica. Vol. GRAMSCI mirando al sur. sobre la hegemonía en los 90. Buenos Aires: K&ai Editor, 1994.
- THWAITES REY**, Mabel et **OUVIÑA**, Hernán. « La estatalidad latinoamericana revisitada. Reflexiones e hipótesis alrededor del problema del poder político y las transiciones. » In *El Estado en América Latina: continuidades y rupturas*, 49–88. Colección Grupos de Trabajo. Santiago de Chile: Editorial Arcis. CLACSO, 2012. <http://biblioteca.virtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20121127121700/ElEstadoenAmericaLatina.pdf>.
- TOSEL**, André. *Études sur Marx (et Engels) vers un communisme de la finitude*. Philosophie, épistémologie. Paris: Ed. Kimé, 1996.
- . « La Presse Comme Appareil D'hégémonie Selon Gramsci. In: Quaderni. N. 57, Printemps 2005. Pp. 55-71. » *Quaderni.*, no. 57 (Printemps 2005): 55–71. doi:10.3406/quad.2005.1661.
- . *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*. Terrains. Paris: Editions sociales, 1984.
- TROTSKY**, Léon. *Histoire de la révolution russe*. Trad. Maurice Parijanine. Politique. 11-12. Paris: Éd. du Seuil, 1967.

—. *La Révolution trahie*. MIA, section française. Archive Internet des marxistes, 1936. <http://www.marxists.org/francais/trotsky/livres/revtrahie/frodcp.htm>.

VAKALOULIS, Michel. « Antagonismo social y acción colectiva. » *Colección OSAL.*, no. 02 (septembre 2000): 158/164.

—. « Syndicats, mouvements et dynamique d'émancipation : le défi de la nouvelle radicalité. » *Actuel Marx* 2009/2, no. 46 (2009): 81–90. doi:10.3917/amx.046.0529.

VALDÉS GUTIÉRREZ, Gilberto. « Diversidad y alternativas anticapitalistas. Desafíos de los movimientos sociales ante la civilización excluyente, patriarcal, discriminatoria y depredadora del capital. » In *Paradigmas emancipatorios y movimientos sociales en América Latina. Teoría y Praxis*. Insumisos Latinoamericanos. La Habana. Cuba: Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología (GALFISA) del Instituto de Filosofía de La Habana, 2006. <http://cvirtual.filosofia.cu/sub-comunidades/galfisa/textos-galfisa/Paradigmas%20Emancipatorios.pdf/view>.

VINCENT, Jean Marie. « Dépérissement de l'Etat et émancipation sociale. » *Contretemps*, Février 2002.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Comprendre le monde introduction à l'analyse des systèmes-monde*. Trad. François Gèze and Camille Horsey. Grands Repères. Manuels. Paris: La Découverte, 2006.

—. *Impenser la science sociale pour sortir du XIXe siècle*. Pratiques théoriques. Paris: Presses universitaires de France, 1995.

WEBER, Max. *Le savant et le politique*. Bibliothèques 10/18 134. Paris: Editions 10/18, 1963.

ZARKA, Pierre. « Quelle organisation mais pour quelle révolution? » Fédération pour une alternative sociale et écologique (FASE), 2010. afederation.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1312:quelle-organisation-mais-pour-quelle-revolution--pierre-zarka&catid=174:la-politique-autrement&Itemid=146&lang=fr.

ZEA, Leopoldo. « Visión de Marx sobre América Latina. » *Nueva Sociedad*, no. 66 (Mai — juin 1983): 59–66.

A propos des notes

Toutes les citations extraites des textes qui figurent en espagnol dans la présente bibliographie ont été traduites par mes soins.