

# THEORIE ET DEFINITION DE LA CULTURE OPPRIMEE

JEAN CASIMIR

## 1. Perception et oppression

Il est alarmant d'observer comment les théories sociales en cours détruisent la spécificité des pays sous-développés et comment des intellectuels de ces pays participent eux-mêmes à cette tâche. Ce processus est déclenché en postulant que les phénomènes extérieurs sont le moteur des changements internes. En d'autres mots, Christophe Colomb découvre l'Amérique ! Quoique l'on soit fondé de croire qu'il ne découvre que les frontières de sa propre science et le profit qu'il peut en tirer. De là, l'on avance en affirmant que sous l'influence de forces externes émergent des structures qui, d'une façon ou d'une autre, deviennent indigènes. Les structures qui précèdent la « découverte », et que l'invasion des étrangers trouve sur place, perdent leur sens et leur importance ; l'évolution « des structures locales créées de l'extérieur » monopolise la démarche scientifique. En d'autres mots, Christophe Colomb devient américain, l'Américain.

Le fait de considérer la dépendance comme une condition qui façonne un certain type de structures internes, amène à observer le développement comme un phénomène historique mondial, comme le résultat de la formation, de l'expansion et de la consolidation du système capitaliste. Ce point de départ oblige à intégrer, dans une seule et même histoire, la perspective de l'expansion capitaliste dans les pays aujourd'hui développés et ses résultats dans les contrées soumises à leur influence. Ces résultats doivent être considérés non comme de simples « effets » du développement capitaliste, mais bien comme des éléments constitutifs et déterminants de celui-ci<sup>1</sup>.

Certains n'ont aucune difficulté à prouver que les économies haïtienne ou guatémaltèque, considérées isolément ou dans l'ensemble des économies sous-développées, sont des « éléments constitutifs et déterminants du développement capitaliste », comme l'étaient l'économie paysanne du XIXe siècle, orientée vers la satisfaction des nécessités locales ou les places à vivres des captifs ou les formes de production amérindiennes. Il semblerait toutefois élémentaire de déterminer d'abord si les pratiques sociales concrètes des Haïtiens ou des Guatémaltèques, des paysans ou des travailleurs réduits en esclavage, des Noirs ou des Amérindiens, pratiques que ces acteurs contrôlent, appartiennent au monde ou à la rationalité capitaliste. Il est sans doute vrai que « l'eau sert à fabriquer l'eau de vie, mais l'eau n'est quand même pas de l'eau de vie ».

(L'on note) le caractère capitaliste de l'économie et de la société de l'Amérique latine, dit la théorie de la dépendance, non seulement dès leur berceau, mais dès leur conception même. (...) Nos pays s'organisent comme tels au sein de la situation de dépendance et par conséquent dans le processus d'expansion mondiale du capitalisme<sup>2</sup>.

Si l'on entend par conception - étant donné le contexte que suppose le mot « berceau » - le fait de procréer, voilà que Christophe Colomb a créé l'Amérique ! Si par contre le vocable est utilisé pour signifier un projet de société, dans ce cas, la réalité et les « bons » désirs de M. Colomb deviennent une seule et même chose ! Quelque vrai que cela puisse paraître, la formation des pays latino-américains n'a pas lieu au sein du processus d'expansion du système capitaliste. Ces pays naissent tandis que ce système déploie ses potentialités, ce qui est fort différent<sup>3</sup>.

Ceux qui en Amérique latine participent de formes de vie que le système capitaliste n'arrive pas à désintégrer ne sont pas toujours minoritaires. En outre, le nombre de ceux que ce système dépendant expulse sans cesse ne fait que croître. Ces derniers doivent réincorporer les formes « traditionnelles » de vie ou en inventer de nouvelles<sup>4</sup>. Les modes de production non capitalistes sont sans doute dominés par le mode capitaliste ; il reste cependant à préciser comment et dans quelle mesure opère cette domi-

nation, justement parce que le système en question n'a pas la vitalité nécessaire pour détruire et absorber les formes précapitalistes ou para-capitalistes. D'ailleurs dans les pays où ceux qui n'arrivent pas à s'intégrer au système dominant sont plus nombreux que ceux qui y participent pleinement, l'on ne peut pas s'imaginer comment une alternative quelconque au système capitaliste se propose de résoudre le moindre problème sans utiliser la force sociale des communautés qui ne vivent pas une vie « moderne ».

L'Amérique latine n'est pas une abstraction, et l'on ne peut construire des généralisations en se basant, à un moment de la discussion, sur les caractéristiques des îles-plantations (XVIII<sup>e</sup> siècle), et, à un autre, sur les phénomènes qui se déroulent au sein des grands espaces comme l'Argentine et le Mexique (XIX<sup>e</sup> siècle). L'on nie donc que l'on puisse intégrer dans une « seule histoire » l'expansion capitaliste au centre et dans la périphérie. Si la situation du Brésil n'est pas celle de Porto-Rico, il faut blâmer la différence entre la dynamique interne de l'un et l'autre pays et non les influences externes. Si tout dépendait de ces dernières, l'Amérique latine ne serait qu'une immense Rhodésie.

Il est clair que certaines dimensions des pays sous-développés, et tout particulièrement de l'Amérique latine, sont dues aux circonstances que décrit la théorie de la dépendance, c'est-à-dire qu'elles accusent depuis leur « berceau » et même depuis leur « conception », un caractère capitaliste. De telles enclaves avancent ou reculent suivant leur importance à l'échelle mondiale, en laissant une marge de « développement » plus ou moins autonome aux formes de production antérieures au système capitaliste ou à celles qui surgissent en opposition à ce système. Toutefois, il n'est pas moins clair que cette « conception » qui se veut capitaliste dès son « berceau » est parfaitement incapable de transformer le système dominant. Si les pays du centre choisissent une autre voie de développement, cette « conception » se pliera une fois de plus à ses déterminantes externes.

L'existence ou la survivance des formes de production para-capitalistes n'est pas une grâce pure et simple du système dominant. Elle dépend de la matrice particulière de relations où vient s'insérer le capitalisme et se prolonge soit en raison de l'inefficacité des efforts visant à désintégrer cette matrice, soit à cause de la propriété du système dominant de provoquer l'éclosion de formes de vie qui échappent à sa propre rationalité.

Durant ces deux derniers siècles, prédomine en Amérique latine le mode capitaliste de production dans ses versions mercantiliste, libérale ou monopoliste. Mais toute domination n'implique pas nécessairement la ruine totale de l'objet dominé, ne serait-ce parce que le système dominant peut disposer d'autres options plus intéressantes... La théorie de la dépendance ne peut prétendre être la théorie explicative de tout sous-développement capitaliste et encore moins de toutes sociétés sous-développées. Elle ne peut même pas expliquer tous les cas latino-américains.

En rigueur, écrit Ianni, durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle et les premières décennies du XX<sup>e</sup>, les gouvernants de l'Amérique latine transformèrent les intérêts et les impératifs de l'économie primaire exportatrice en politiques officielles<sup>5</sup>.

Nous croyons avoir prouvé qu'il n'en est pas ainsi en Haïti. Quant au reste de l'Amérique latine, nous nous permettons de suggérer un examen de l'efficacité ou de l'impuissance des politiques officielles des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Quels secteurs de la société affectent les politiques de ces gouvernements ?

A un moment donné de leur propre évolution, des pays, qui par la suite se firent appeler métropolitains, prirent possession de territoires qualifiés depuis lors d'outre-mer. A partir de cette date, les pays qui se situent au couchant de ce que l'on baptisa Amérique s'appellent orientaux, et les contrées du levant deviennent occidentales.

Les pays dits métropolitains organisèrent à leur convenance l'exploitation économique de ces « nouvelles » terres. L'on doit leur reconnaître un certain succès. Les contrées « cisatlantiques » furent les premières proies de cette « histoire » moderne, et il revint aux îles de la Caraïbe d'être soumises aux formes les plus extravagantes d'exploitation. L'intensité du pillage colonial varia suivant la vitalité des économies « métropolitaines ». Au XVIII<sup>e</sup> siècle, se font remarquer les capitalismes mercantiles anglais et français.

Cependant, la bourgeoisie mercantile qui, toute flibustière qu'elle fut, ne vivait guère dans l'obsession de la Caraïbe, reléqua celle-ci, dès qu'en surgit le besoin, à une place digne de sa dimension négligeable. Ainsi, la Caraïbe sortit de « cette » histoire et recommença la sienne propre. Une historiette peut-être, mais la seule que possèdent ceux que l'on peut appeler « les nouveaux » Caraïbes !

Dans une étude de la société haïtienne qui essaie de mettre au clair ses champs culturels, il convient de dédier quelques lignes au souvenir des Amérindiens. Sans doute, la société et la culture des Haïtiens d'aujourd'hui semblent dépourvues de tout rapport avec la vie que connurent les Haïtiens de la Caraïbe précolombienne, et, à première vue, il peut être difficile de saisir la nécessité de remonter à ces époques révolues. Cependant la rencontre des Amérindiens avec les Blancs recèle une des constantes de l'histoire haïtienne, à savoir le rôle déterminant de l'accident, de l'imprévisible.

Peut-être à cause des dégâts de la culture affirmative dans les milieux académiques, chaque fois qu'il faut se référer au choc « culturel » responsable des génocides qui s'étendent du XVe au XIXe siècle - fin du XIXe siècle - l'on prend l'habitude d'aborder le sujet par une excuse. Excuse des porteurs d'une civilisation qui aurait peut-être compensé les victimes de ses erreurs avec suffisamment de largesse pour faire oublier les haines que partout elle sema<sup>6</sup> !

Le fait est qu'un jour, qui ne s'inscrit pas dans le calendrier de l'évolution des Arawaks ou des Tainos, les Espagnols ravagèrent « Ayiti » qui devint dès lors « La Española ». Laurette Séjourné note :

Pour avoir été longtemps le seul territoire occupé et soumis, (la Española) constitua le terrain d'expérimentation des futurs conquérants de toute l'Amérique<sup>7</sup>.

L'on comprendra pourquoi les Amérindiens ne tardèrent guère à disparaître. Ces habitants des portes du Nouveau Monde ne laissèrent pas de documents pour transmettre leur stupéfaction à la postérité. Mais d'autres Amérindiens décrivirent la direction prise par leur vie. León Portilla rapporte une phrase qui résume cette tragédie et qu'il emprunte d'un historien indigène de l'époque :

Seulement en ces temps fous, par la bouche de prêtres fous, le christianisme pénétra chez nous<sup>8</sup>.

Au point de rencontre de ces deux histoires de l'Europe et de l'Amérique, le temps devient fou en effet, et le passé ne contient plus de promesses d'avenir. Dans une œuvre comme celle que l'on essaie d'écrire ici, il n'est d'aucune importance que cette rencontre soit prévue dans le cheminement des Européens. Il n'importe pas plus de savoir que les classes dominantes des pays américains considèrent ce moment comme la conception ou le berceau de l'histoire, de leur histoire. Le fait est que pour les Amérindiens, le fil se casse entre le passé, le présent et le futur<sup>9</sup>. Ce qui devient la genèse de la société pour les dominants est le début du chaos pour les dominés. La science sociale ne peut avoir d'autre intérêt, si ce n'est de découvrir par quels moyens les dominés récupéreront leur histoire.

L'histoire générale des Amérindiens semble montrer que là où le système capitaliste émigré et essaye d'intégrer à ces formes de production des adultes vivant au sein d'autres cultures, il n'arrive qu'à les rendre fous ; d'où la nécessité d'en massacrer un bon nombre afin de forcer les survivants à accepter le nouvel état de choses et de mettre ainsi en branle leur processus d'acculturation<sup>10</sup>. L'on admettra que les Indiens/indigènes/indigents n'ont vu et ne voient que bien peu de civilisation, en plus d'assister en première ligne à la destruction de la leur ou de ce qui en subsiste encore.

Un désastre identique fondit sur les Africains. Un beau jour commença la Traite des nègres, dans le cadre du commerce triangulaire ; un jour qui ne s'inscrit pas non plus dans le calendrier de l'évolution des tribus de l'Afrique occidentale. La violence de la chasse aux nègres, les conditions de leur transport en Amérique et de leur vente sur les marchés d'esclaves ainsi que leur participation dans les institutions économiques du nouveau monde, sont autant de tribulations que l'art divinatoire d'aucun sorcier n'aurait su entrevoir.

Les tueries qui sous-tendent les faits auxquels on fait allusion constituent un de ces souvenirs désagréables que la culture affirmative, dès les premiers moments de ces massacres, s'efforce de justifier en inventant mythe après mythe. Au début de son travail *The World the Slave Holders Made*, E. D. Genovese soutient que :

L'exploitation et la brutalité manifestées étaient moins un problème de race que de classe, et les Africains ne sauraient être traités de cette façon si le traitement des classes basses blanches n'en offrait le fondement<sup>11</sup>.

L'histoire des nègres en Amérique, de même que celle des Amérindiens, enseigne qu'il est nécessaire de distinguer entre les conquistadors de basse extraction sociale, soumis en Europe et parfois même en Amérique à des conditions d'existence des plus rigoureuses, et les vaincus/conquis. Une chose est l'engagé ou *l'indentured* européen à qui est offerte une opportunité à laquelle il n'a parfois pas droit, et autre chose fort différente est l'Indien ou l'Africain réduit en esclavage. La situation sociale des engagés européens peut s'expliquer, à la rigueur, même en termes magiques. Les intéressés pourraient eux-mêmes formuler cette explication puisque leurs pratiques sociales créent et reproduisent leur misère. La nouvelle vie des vaincus/conquis au contraire a sa genèse au-delà de leur cadre de penser, au-delà de toute possibilité de compréhension.

La voie que signale Genovese est justement le chemin à ne pas emprunter dans les études du sous-développement. Le traitement que l'on accorde aux classes basses, et qui en Europe est légitime, peut s'étudier là-bas comme un problème de classe. Dominants et dominés peuvent tomber d'accord là-dessus. Le sort qui est fait aux Amérindiens et aux Africains, de leur point de vue à eux - le seul qui devrait intéresser -, ne peut se réduire à une relation de classe, même s'il en garde certaines caractéristiques.

Rodolfo Stavenhagen saisit cette problématique et signale une distinction fondamentale entre les relations coloniales et les relations de classes :

En termes de relations coloniales, la société indigène s'oppose à la société coloniale (...) Les Indiens qui, pour diverses raisons, étaient absorbés dans la société globale cessaient (...) de participer dans les relations coloniales mentionnées pour s'intégrer à une structure de classes pure et simple. En conséquence ils cessaient aussi d'être des Indiens<sup>12</sup>.

Quoiqu'il soit particulièrement difficile de comprendre comment un Indien puisse cesser de l'être, c'est-à-dire quoique la conclusion de Stavenhagen aille en deçà de ses postulats et observations, il est clair que les classes sociales partagent, malgré leurs conflits, un ensemble de dénominateurs communs, entre autres, une même vision du monde. S'il n'en était ainsi, toute la problématique de la conscience de classe perdrait sa raison d'être. Pour l'Indien conquis et le Noir en captivité, « les idées dominantes ne peuvent en aucune façon être celles des classes dominantes ». Les mécanismes de diffusion, transformation ou création idéologique qui devraient accompagner la métamorphose à laquelle fait allusion Stavenhagen ne sont pas encore découverts. Il faudrait que l'Indien et le Noir puissent intégrer les classes dominantes en tant que catégorie sociale, c'est-à-dire sans perdre les attributs qui les définissent comme tels. Ce serait la négation même de toute domination, du moins comme on la connaît jusqu'ici.

Tous les textes produits par les Amérindiens au XVIe siècle peuvent s'appliquer aux Africains que l'on retrouve durant le XVIIIe dans tous les pays d'Amérique. Eux aussi assistent à la rencontre de deux histoires parallèles, à l'affolement du temps et à l'effondrement de toutes les bases du raisonnement. Le rationnel et le raisonnable capitulent devant la barbarie et la sauvagerie aveugles et inutiles. La traite, l'esclavage capitaliste, le travail en plantation se situent dans l'incompatibilité entre deux mondes qui s'affrontent, entre des nations et des ethnies, entre le bien et le mal, l'être et le néant, la sagesse et la folie, le ciel et l'enfer. La déroute et la soumission équivalent à l'avènement du règne de l'absurde parmi les hommes.

Se réveiller en Amérique, au nord, au centre ou au sud, en territoire espagnol, français ou anglais, est totalement fortuit. Travailler dans une petite île-plantation comme la Barbade ou dans une plus grande île comme Saint-Domingue ne répond à aucune logique. Ainsi la possibilité de fuir et de créer une société marronne n'est qu'une grâce du destin. Que les propriétaires d'esclaves soient sur le point de se convertir en classe dominante autonome comme dans le sud des États-Unis ou qu'ils se comportent comme des espèces de contremaîtres au service d'une bourgeoisie métropolitaine en lutte avec des

secteurs féodaux en décadence, comme dans les îles-plantations françaises ou anglaises, sont autant d'accidents qui posent des possibilités fort diverses d'organisation et de pratiques sociales.

De cette façon, à Saint Domingue, il arrive tout simplement que la rébellion endémique des Africains organisés en sociétés marronnes<sup>13</sup> coïncide avec les changements sociaux introduits dans la colonie par une métropole récemment convertie à la vie républicaine. Par pure coïncidence, les « désordres » de ces Bossales alliés aux Créoles se produisent simultanément avec les luttes entre les grandes puissances de l'époque.

Les révolutionnaires de 1804 sont tellement conscients de la précarité de leurs succès face à la puissance des empires coloniaux du XVIIIe siècle, qu'il ne leur vient pas à l'idée de démobiliser les troupes et de modifier les lois qui font de tout Haïtien un soldat, d'autant plus que l'organisation qui en dérive correspond au fonctionnement interne de leur société. Que l'Angleterre ait conquis l'hégémonie mondiale au XIXe siècle, qu'elle se soit industrialisée à un rythme accéléré et qu'elle ait orienté ses intérêts vers les grands territoires vides du globe, et que, par conséquent, Haïti (ainsi que les autres îles de la Caraïbe) ait perdu la valeur qui la caractérisait durant le siècle précédent, tout ceci se situe hors des pratiques sociales des Haïtiens. Qu'ils n'aient pas été spécialement inquiétés, et que ce siècle ait été une époque d'indépendance politique et économique, sont de purs miracles, quelque chose qui ne s'explique pas dans le cadre de leurs activités quotidiennes.

Si, plus tard, les États-Unis se fortifient comme nation, et si leur poids change la géopolitique de la Mer des Caraïbes, ce processus aussi est étranger à la vie dans les îles. Que ce pays eût à occuper Haïti pour des raisons qui dérivent de ses préoccupations stratégiques, n'est pas plus nécessaire que le massacre des Amérindiens aux yeux des Amérindiens, ni que la Traite des nègres du point de vue des nègres ou la Révolution française dans l'esprit des habitants de Saint-Domingue ou la révolution industrielle pour les Haïtiens du XIXe siècle. L'on peut dire autant de la politique du *Big Stick*, de celle du *Bon voisinage*, de celle de l'après-guerre et de celle de l'*Alliance pour le Progrès*.

Ces accidents ont bien entendu un impact sur l'histoire d'Haïti, mais en rechercher la logique dans cette succession de faits est renoncer à toute explication scientifique. L'histoire d'Haïti devient un processus décousu si on veut l'expliquer à partir de ses déterminantes externes, de ces *débarquements*<sup>14</sup>. Tout arrive et peut arriver, et rien ne correspond à une logique ou à une formule de prévision. Haïti en tant que création de l'Occident n'a pas d'histoire. Son évolution est tout à fait chaotique et se prête à toutes les explications *ex post facto*. Vu de l'extérieur, elle est une impuissance absolue, à la dérive dans la Mer des Caraïbes.

La Caraïbe n'est pas prévue dans le temps de l'histoire qui se déroule « du centre vers la périphérie ». D'ailleurs, l'Amérique du Sud ou l'Amérique centrale, non plus. Les chroniques écrites dans cette perspective ne sont que la continuation des aventures de Marco Polo, de Vasco da Gama ou de Christophe Colomb, pour ne pas citer Americo Vesputio.

Ce point de vue fascine plus d'uns (les dominants) puisqu'en reconstruisant le monde de cette façon, le temps historique recouvre son unité, et les tentatives de changements qui « dépendent » du centre sont verbalisées sans effort. Le seul problème est d'établir qu'il s'agit non d'une position ethnocentrique, mais d'une perspective imposée par « les mandats de l'histoire »...

Il est un autre point de vue, une autre histoire, un autre temps et une autre destinée. Une perspective différente de celle des découvreurs. Elle ne contredit pas l'histoire. Elle est aussi histoire, celle des peuples qui souffrent à cause de l'évolution de ceux qui se sont appropriés de leurs histoires : l'histoire des peuples « découverts ».

Cette autre histoire est rarement choisie dans une perspective scientifique, peut-être parce qu'elle vise les problèmes des petites localités et des peuples peu nombreux, « disparates », sur le point de disparaître. D'ailleurs cette histoire n'aide pas les « centres » de décision à formuler des projets opérationnels de développement. Elle semble plus appropriée aux époques révolues. Elle raconte la vie de ceux qui survécurent et ne peut expliquer les « débarquements » soudains, les faits mondiaux.

Pour satisfaire la méthodologie courante des problèmes nationaux - méthodologie qui date de l'aube du mercantilisme européen - et pour expliquer l'existence ou la survie des « nouvelles nations»-

des « tierces » nations -, il est devenu indispensable de commencer la réflexion par l'analyse des conditions externes de ces existences. L'on prétend qu'une société minuscule, faible et unique ne prend naissance et ne se reproduit qu'à la suite d'une décision prise en dehors de celle-ci ; comme si l'extériorité du système capitaliste ne le précédait pas en tant que réceptacle de cette forme inouïe de vivre !

Si ces propos s'adressaient essentiellement aux personnes qui vivent dans les conditions de sous-développement, il conviendrait peut-être de mettre l'accent sur les données du réel concret, avant de s'étendre sur les imprévus qui modifient et continuent de modifier cette réalité. Malheureusement les probabilités de se faire comprendre ne se seraient guère améliorées. En effet, tandis que la perspective de Marco Polo - cette manière de percevoir une réalité, de l'extérieur étant - s'est implantée dans les milieux intellectuels depuis plus de deux siècles, les groupes humains que le système dominant souhaite assimiler ou intégrer sont encore incapables d'appréhender le pourquoi de leur marginalité toujours soudaine et croissante. La perception de certaines situations de sous-développement n'aide pas à comprendre le développement et encore moins signale-t-elle les chemins vers le développement. Pour ce, il faut s'en remettre à la recherche et à la découverte scientifique.

Ces pages visent à démontrer qu'un peuple sous-développé, porteur d'un mode de production distinct du mode capitaliste monopoliste, est structuré de telle façon qu'il est logiquement impossible de créer une théorie scientifique de la totalité des phénomènes qui l'affectent à partir de l'univers conceptuel de ce peuple, c'est-à-dire à partir de l'ensemble d'idées qui prennent naissance de ses pratiques sociales concrètes.

Il est nécessaire de se rendre compte que même si l'évolution sociale mondiale possède une logique que les sciences sociales se proposent de découvrir, cette évolution, quant aux marginaux, se caractérise par son caractère erratique. Pour que la logique d'une situation ou science de la réalité sociale soit perceptible à un ensemble humain, il faut que cet ensemble reproduise dans sa vie quotidienne les mécanismes de cette réalité. Or, c'est justement l'exclusion des relations qui produisent le développement tout en créant le sous-développement, qui permet d'identifier le marginal et ses caractéristiques.

Pour ce, l'analyse scientifique du sous-développement et sa rhétorique possèdent un enchaînement et un ordre qui sont imposés par certaines conditions sociales de création scientifique. Ces conditions de découverte et de formulation d'idées et d'idéologies sont en partie extérieures au matériel à analyser. Il s'agit de conditions du discours et de son intelligibilité, de la transmission et de l'accumulation de connaissances, c'est-à-dire des conditions subjectives de la réflexion. L'intellectuel haïtien ou de n'importe quel autre pays marginal doit formuler son discours suivant ces principes étrangers à la genèse et aux fondements structurels de sa réalité sociale locale, et étrangers aux processus de connaissance de ce que cette réalité a de spécifique. Il est forcé de se placer dans l'espace où précisément prend naissance la marginalité des traits spécifiques du monde qu'il observe. Il lui faut devenir un Marco Polo afin de raconter et d'expliquer ce qu'il vit tous les jours, même s'il ne désire guère s'adresser à Venise. Dans un tel contexte, il ne peut même pas entreprendre une codification empirique des pratiques sociales de sa communauté, parce que les points de départ de sa réflexion se trouvent constitués de définitions qui ont cours hors de sa réalité et qui la détruisent. Voilà pourquoi il se laisse prendre au piège si facilement et aide souvent à la destruction de cette réalité, et, partant, à la destruction de son être même !

Entre l'intellectuel et le public d'un pays sous-développé, s'interposent des règles du discours élaborées par les classes dominantes des pays développés. Cette condition de l'expression de la pensée permet à des éléments de base des idéologies dominantes de s'infiltrer dans son message. Un exemple patent, et que nous citons dans ce travail, est l'habitude d'appeler fugitif et de concevoir comme un déserteur la personne réduite en esclavage qui se rebelle et recouvre sa liberté. Le piège spécifique qui entrave les processus de connaissance des sociétés sous-développées est la croyance que ces sociétés ne sont qu'un cas particulier d'une évolution universelle, d'une histoire générale déjà élaborée ou du moins trop engagée pour souffrir une déviation quelconque. Le défi que doit relever l'intellectuel qui vit dans des situations de sous-développement est d'élaborer une histoire particulière à partir de cette histoire générale.

Cette étude s'adresse au public haïtien en deuxième instance. Elle est écrite avant tout pour les jurés d'un examen professionnel. Je veux faire remarquer que tout en admettant que l'histoire haïtienne est en principe un infime chapitre de l'histoire générale, puisque celle-ci n'est pas encore conclue, j'observe le pays dans le développement de sa spécificité. La thèse consiste à établir que les conditions nécessaires pour détruire Haïti, c'est-à-dire pour mettre fin à sa différence, ne sont pas réalisées. Pour prouver cette assertion, je commence par analyser l'histoire occidentale elle-même.

La thèse se termine au moment où il faudrait montrer à quoi sert tant de différences. Elle postule que le pays n'existerait pas s'il n'était différent ; de là une conception fondamentalement endogène du développement qui sous-tend tout le travail : *tout patrimoine, tout ce qui est haïtien, et qui définit ce peuple doit être conservé, et jalousement*. La thèse veut être une réaction contre l'homogénéisation et l'intégration impossibles. Elle conçoit les efforts d'intégration comme « une poursuite de l'échec en toute paix de conscience. »

On concède communément et sans grande discussion que l'ordonnement logique de l'univers capitaliste - c'est-à-dire la mise en place d'une vision du monde et d'un ensemble idéologique qui correspondent au monde capitaliste monopoliste - n'équivaut guère à l'ensemble des principes de chacune des entités qui composent cet univers. La dynamique d'une province - Haïti - ne participe pas à la formation du sens qu'a l'univers - la totalité capitaliste. De même, la vision du monde particulière aux Haïtiens n'a aucune importance pour un projet de développement international. Ce projet de développement international n'est rien d'autre que le dédoublement et la spécification des intérêts sociaux et des normes y attenantes qui caractérisent les cellules centrales du système capitaliste.

Toutefois, l'ordre universel s'oppose à ce qui est paroissial ou provincial, dans la mesure où un arrangement global ne peut rendre compte de particularités locales et encore moins en projeter le développement avec succès. Telle est la dimension où se situe le drame de l'intellectuel haïtien. Un ensemble de règles sociales objectives, mais externes à sa réalité nationale, l'empêche de parler de sa province et avec celle-ci. Dans une certaine mesure, ces règles l'empêchent littéralement de rechercher et de découvrir les particularités de son patelin.

Or l'invention théorique des situations locales révèle les écueils susceptibles de forcer un changement dans les systèmes de pensée de la totalité capitaliste. N'était la divergence paroissiale, la logique avec laquelle le centre perçoit l'univers se répéterait sans cesse, réinterprétant, sans aucune variation, les situations locales. Les changements dans la périphérie provoquent des modifications dans le système central et une modification de ce système, ainsi qu'une mise en question de ses postulats. Le but consiste donc à réveiller la périphérie et à lui donner des éléments d'expression, d'une expression articulée.

La transformation du capitalisme et de ses projets de développement – c'est-à-dire la subversion de l'ordre international et une nouvelle formulation de l'itinéraire prévu pour les sociétés retardées – procède d'une perception insolite et de la réalisation d'un projet étranger aux fondements logiques de cet univers. La révolution pour le sous-développement, c'est la divergence : dévier de la voie tracée par le capitalisme mondial. C'est ce qu'il y a d'imprévu pour la société internationale, ce qui lui fait perdre son équilibre, tandis qu'il devient une forme naturelle et normale de perception chez les porteurs d'un système local, circonscrit et marginal.

Un pays sous-développé (Haïti) - dans sa dimension sous-développée, c'est-à-dire en tant que négation et impossibilité de développement - est la réalisation d'un projet d'évolution inhérent à la logique du système capitaliste. La perception des phénomènes haïtiens qui se réalise dans les champs de pensée de cette nature obscurcit la particularité du pays et la recouvre d'un manteau idéologique, d'un bagage de pseudo-connaissances. Ce sont ces scories qui s'infiltrèrent durant l'apprentissage des règles du discours scientifique, de telle façon qu'elles arrivent à remplir le rôle de règle de la méthode.

La perception et la découverte d'une réalité, dans des conditions où cette réalité tend à disparaître de la théorie scientifique mondiale, continue à être l'objectif premier de l'intellectuel qui vit dans une situation de sous-développement. On lui demande, et avec raison, de parler pour se faire comprendre, c'est-à-dire de parler suivant les normes de la rhétorique académique. Or, il doit raconter son pays. Le

point de vue de l'opprimé procède de son for intérieur vers l'extérieur, c'est-à-dire dans l'inversion des voies de l'oppression. Il en a toujours été ainsi. Tout le reste est recours méthodologique, étape de l'invention scientifique de la réalité.

## 2. Ethnie et capitalisme

Les définitions ethniques sont essentielles au bon fonctionnement des structures économiques capitalistes dans un pays sous-développé. Elles naissent avec la mise en place des systèmes politiques coloniaux et constituent encore la pierre angulaire des structures idéologiques dominantes, en dépit de tout ce que l'on peut lire dans les textes de lois. Ces lois s'en prennent à la discrimination raciale telle qu'elle se pratiquait au temps de la colonisation et passent à pieds joints sur la discrimination des porteurs de cultures différentes.

Cette étude se réfère surtout au cas d'Haïti. Mais nous croyons que des phénomènes semblables se produisent là où de nouvelles ethnies fortement structurées se sont formées à partir de l'agrégation d'individus isolés. Les nègres des différentes nations africaines qui se rencontrent au Brésil, à Cuba, au Guatemala, au Honduras, au Nicaragua, au Panama, au Venezuela, en Colombie, au Pérou, en Equateur, en Uruguay, etc., deviennent une ethnie unique, porteurs, à ce qu'indiquent les données disponibles, de systèmes culturels presque complets et relativement unifiés autour de certaines valeurs fondamentales.

Quant aux populations amérindiennes, en dépit de curieuses déclarations de certaines cultures créoles - le recensement mexicain appelle indigène quiconque ne parle pas espagnol -, elles conservent leur vitalité culturelle malgré l'oppression. Néanmoins, l'on peut se demander si leur intégration graduelle parmi les classes dominées du mode de production capitaliste ne donne pas lieu à la mise en place d'une nouvelle entité ethnique comme dans le cas des Africains employés par les plantations coloniales. Une telle hypothèse choque la pensée officielle et les postulats idéologiques des pays méso-américains et andins qui se veulent métis, mais la mettre à l'épreuve ne porterait aucun préjudice.

Dans le cas de la migration des Noirs vers l'Amérique, la reconstitution de noyaux ethniques différents de ceux des pays d'origine ne permet pas une créolisation<sup>15</sup> sans équivoque. L'intégration dans la société dominante va de pair avec l'établissement de structures idéologiques et d'institutions de rechange qui opèrent parallèlement aux idéologies et institutions officielles. Cette altérité des systèmes de pratiques sociales dans une même communauté nationale est susceptible d'observation et de recherche empiriques. Elle se révèle en tout premier lieu dans les arrangements efficaces de la vie privée qui s'étalent dans l'arrière-plan de formes de rationalité valides uniquement au sein de la vie publique. Le constat d'altérité dérive, de même, de l'analyse des luttes politiques et de l'examen des efforts qu'entreprennent les porteurs de certaines dimensions culturelles de la vie nationale pour faire valoir leur droit à la différence et à l'hétérogénéité.

La participation des *habitants* d'Haïti dans les cérémonies du vodou et dans les rites chrétiens, ainsi que celle des porteurs typiques des cultures dominantes dans « les religions des opprimés » illustrent le premier type de diagnostic. G Castillo Cardenas offre un exemple du second type, dans le cadre des luttes politiques du début du siècle en Colombie. Il rapporte des faits semblables aux données relatives à la Révolution haïtienne de 1804 :

Comment expliquer que « les pauvres Indiens », appelés allègrement « la race vaincue » par les historiens de la classe conquérante, se soient soulevés pour réclamer leurs droits « par-devant le plus terrible juge colombien » et qu'ils soient arrivés à construire de leur propre initiative le Conseil Suprême des Indiens de Natagaima, dans le but de défendre *de fait et de droit* les personnes et les biens de la race indigène ?



Un aspect de la réponse à cette interrogation peut consister en ce que « la civilisation des naturels » (ou leur domestication), que poursuivent les colonisateurs de vieilles et nouvelles souches, ne se réalise qu'en apparence, même chez ces indigènes que la classe dominante considère déjà « pleinement intégrés » à la société nationale comme les Indiens du sud de Tolima et de Huila. Un second aspect de la réponse à cette question nous le trouvons dans le Resguardo, institution qui permet de préserver un peu d'autonomie de décision et qui sert d'abri à l'esprit de rébellion, se transformant même dans certains cas en un véritable refuge de la dignité au sein de l'humiliation imposée par la société dominante<sup>16</sup>.

L'on ne peut citer aucun cas où le clivage entre les ethnies prolétaires ou paysannes d'une part et les groupes créoles de l'autre se soit comblé ; « l'élite au pouvoir » demeure le seul groupe occidentalisé, et les institutions civilisatrices diffusent des règles de la vie publique qui ne peuvent embrasser la totalité des échanges sociaux. En un mot, l'organisation économique, politique et idéologique actuelle traduit encore la partition originale de la société suivant des lignes de démarcation culturelle, même si celles-ci ne correspondent plus aux différences de couleur de peau.

Ce progrès des définitions ethniques ne doit pas obscurcir les faits. Il faut rechercher la genèse et la spécificité des capitalismes sous-développés dans le rôle que remplit la contrainte extra-économique dans ces milieux : les capitalismes sous-développés se cultivent dans les colonies d'exploitation.

Le racisme et la ségrégation raciale sont essentiels à l'exploitation coloniale de certains peuples par d'autres et ont une influence dans toute la configuration du développement et de la culture coloniale<sup>17</sup>.

L'esclavage dans les Amériques noires et indiennes montre que l'on ne peut forcer la main-d'œuvre à s'embaucher dans les premières cellules du mode de production capitaliste en détruisant tout simplement les moyens de subsistance de ces populations américaines ou en voie de s'américaniser. Aucune conquête, aucune loi ne peut assurer l'appropriation réelle des moyens de production par une poignée de conquérants, soit dans un cadre féodal en transition, soit durant l'avènement de la bourgeoisie. L'appropriation et l'exploitation des ressources coloniales ne peuvent se matérialiser d'un jour à l'autre ; aujourd'hui encore ce processus demeure inachevé. Il est donc inévitable d'obliger une partie de la population, baïonnettes au canon, à se soumettre à l'esclavage et ensuite au salariat. De plus, l'appropriation systématique de l'excédent économique produit au sein de formes de production paracapitaliste ne peut non plus se réaliser sans recourir à la force brute. Or, dans l'un ou l'autre cas, cette violence doit se justifier.

Dans les formations sociales composées de deux groupes ethniques, le racisme s'accroît à mesure que se développe le capitalisme. Qu'il suffise de comparer le XVII<sup>e</sup> siècle et les différentes périodes que l'on distingue dans le XVIII<sup>e</sup> en ce qui concerne les relations interethniques dans la colonie française de Saint-Domingue ! Le Code Noir de Louis XIV (1685) octroie aux affranchis les mêmes droits civils et politiques qu'aux métropolitains. Plus tard, lorsque se développe la plantation, ces règlements ne sont pas mis en application, et les colons français en obtiennent le retrait. Durant la Révolution française, on reconnaît de nouveau les droits de citoyen aux mulâtres et aux Noirs affranchis ; et la métropole, sur le point de perdre la colonie face aux forces conjuguées des Espagnols et des Anglais, décide cette fois de mettre ces dispositions en application. L'opposition des Blancs de la colonie atteint une telle véhémence, que la rébellion éclate et débouche sur l'indépendance de l'île.

Lorsque les sociétés se composent de tribus ou de « nations » bien différenciées, les relations interethniques ont encore plus d'importance dans l'évolution des structures idéologiques nationales, quoiqu'il puisse être difficile de les observer. Un coup d'œil sur la situation du nègre mexicain et des nègres des autres pays latino-américains nous permet de nous faire une idée de l'importance de la violence interethnique dans l'aménagement des structures sociales et de signaler comment cette violence a bifurqué sans perdre ses caractéristiques et sa raison d'être.

Le meilleur exemple rencontré à ce sujet est enregistré dans un travail de Carlos Rafael Cabarrus : « Coup d'œil sur la vision du monde K'echi<sup>18</sup> ». Le sociologue guatémaltèque recueille de l'informant

cette définition du *mal* personnifié par le Noir et lié aux relations de domination qui dérivent de l'établissement des plantations de café. On trouve en passant une formulation intéressante d'une dimension du péché.

Le Noir, nous dit l'Amérindien interviewé, Est un animal qui fait peur. Comme un animal, le serviteur des planteurs s'appelle Nègre (...) Sa personne véritable est celle d'un grand homme, noir, noir lustré, tout son corps. C'est un fils de cheval. Le Cheval prend soin de cet animal et il épouvante celui qui a péché. Ici (à Chamil) l'on ne rencontré pas cet animal car ici il n'y a pas de plantation.

A partir de cette découverte de Carlos Rafael Cabarrus, l'on peut relire quelques textes d'importance. Au Mexique, Aguirre Beltrán informe que :

L'imposition du service (militaire) aux noirs et aux mulâtres s'étend par tout le pays, et au cours du XVIIIe siècle, les villes importantes de la Colonie comptent sur la protection de troupes de couleur<sup>19</sup>. »

Pour l'anthropologue, ce fait aide à l'intégration du nègre dans la société nationale. Sans nul doute les groupes amérindiens se formèrent de ces corps policiers, une représentation quelque peu différente de celle d'Aguirre Beltrán.

Le penseur latino-américain, qui s'est peut-être penché sur ce problème avec plus de courage, José Carlos Mariátegui, écrit dans le « Problème des races en Amérique latine » :

La race noire, importée en Amérique latine par les colonisateurs pour augmenter leur emprise sur la race indigène américaine, remplit passivement sa fonction colonialiste. Exploitée elle-même durement, elle consolida l'oppression de la race indigène par les conquérants espagnols. Le fait de circuler et de vivre parmi ces derniers dans les villes coloniales, et la plus grande familiarité qui en résulta, la convertirent en auxiliaire de la domination blanche, malgré ses efforts sporadiques de résistance. Le noir ou le mulâtre, tout en remplissant ses services d'artisans et de domestiques, forma la plèbe dont disposait toujours plus ou moins inconditionnellement la caste féodale<sup>20</sup>.

Le texte du doctrinaire péruvien est important non seulement parce qu'il souligne le fait qui nous intéresse ici, mais à cause de la vision même de Mariátegui quant au rôle de la race noire en Amérique latine.

Le roi Henry Christophe d'Haïti, dans le but d'imposer le système décadent des plantations à une population s'acheminant rapidement vers l'établissement d'une paysannerie, a recours au même procédé. Leyburn rapporte :

Christophe appelait les hommes de la force de police royale « dahomets », nom qui dérive du royaume de l'Afrique occidentale, Dahomey, d'où provenaient la majorité de ceux qui la composaient. Ils étaient importés spécialement après sélection des plus intelligents. Avant d'entrer en service chaque dahomet devait suivre un cours sur des matières administratives. Les visiteurs étrangers étaient généralement d'accord que ces dahomets accomplissaient leurs tâches avec compétence<sup>21</sup>.

Au-delà de la région politico-juridique, région prédominante des structures idéologiques du XIXe siècle latino-américain, et avant l'emphase récente sur la région technocratique<sup>22</sup>, le racisme remplit aujourd'hui encore un rôle décisif dans la justification des appareils de domination.

Si l'on observe les mécanismes d'implantation du capitalisme et la légitimation de l'utilisation de la force brute, le racisme apparaît comme une région prédominante de l'idéologie créole, particulièrement dans les pays indo-américains et afro-américains. Mariátegui souligne :

Partant du concept d'« infériorité » raciale, pour réaliser une exploitation intense, les pouvoirs coloniaux ont recherché toute une série de prétextes juridiques et religieux pour légitimer leur attitude<sup>23</sup>.

Parmi les mécanismes actuels de fonctionnement du capitalisme sous-développé, la discrimination culturelle, déguisée en intégration, remplace le racisme grotesque.

Le racisme des sociétés latino-américaines, vu de l'extérieur, peut, dans la majorité des cas, passer inaperçu. Ceci est dû aux formes utilisées par l'idéologie créole dominante pour enregistrer l'absence des ethnies dominées, c'est-à-dire à la manière dont la fonction réelle des races opprimées se traduit comme un sujet tabou dans les formulations de la conscience bourgeoise. Puisque cette forme de perception correspond à la vision occidentale affirmative, l'on continue à considérer comme évident et « naturel » ce qui a cessé de l'être. J. C. Mariátegui se réfère à cette absence comme une existence extra-sociale<sup>24</sup>. R. Stavenhagen revient sur cette idée dans la discussion des relations coloniales. Mais le terme utilisé par Joaquim Nabuco est plus illustratif et O. Ianni le reprend :

Comme les captifs, suivant l'expression de Nabuco, ne peuvent avoir une conscience ou, au cas où ils l'auraient, ne peuvent protester vu la mort civile qui les frappe, il ne leur reste qu'un comportement « déviant » que l'on ne doit pas considérer dans ces cas comme un produit d'une socialisation inadéquate ou insuffisante, mais comme le résultat inévitable de la nouvelle situation où ils se trouvent<sup>25</sup>.

De la citation de Ianni, il dérive nécessairement que la contrepartie du racisme est l'élaboration d'une culture opprimée ou le bâillonnement d'un système de connaissances dotées d'altérité. L'on reviendra sur ce point. Pour le moment, il est important de noter qu'il suffit à la législation d'omettre ces races, de postuler leur mort civile - sans leur remettre de certificat de décès -, pour les détruire dans l'imagination et pour qu'ainsi le racisme passe inaperçu et devienne tabou.

La justification de la contrainte extra-économique dans le capitalisme sous-développé a lieu au moyen d'inversions idéologiques qui n'embrassent pas toute la population. Ces inversions ciblent les secteurs surexploités, ceux qui subissent ce type de contrainte. Il s'agit fondamentalement des porteurs des modes de production non capitalistes et de ceux qu'expulse le mode de production dominant. L'on peut leur ajouter tous ceux qui reçoivent, malgré les lois sur le salaire minimum, une rémunération ou un revenu inférieur à ce minimum vital : certains ouvriers des secteurs agricoles - particulièrement la force de travail migratoire -, ceux qui travaillent dans les entreprises industrielles obsolètes, les domestiques et certains travailleurs indépendants. Il s'agit de ces groupes qu'il est urgent d'éduquer, de doter de l'entraînement requis par le développement ou de ces groupes qui deviennent, lorsque les efforts de transformation de leurs attitudes et aspirations ont échoué : *les inemployables !*

La discrimination, à laquelle l'on fait allusion ici, peut être celle des Noirs créoles contre les Noirs bossales, des Blancs citadins contre les Blancs paysans, des métis contre les métis. Cette nuance met en relief les progrès des bases idéologiques de la discrimination que l'on observe dans tout le sous-continent latino-américain. Elle sous-tend la discrimination raciale pure et simple et la rend obsolète.

Pour comprendre l'évolution contemporaine du racisme, il faut se rappeler que les structures capitalistes sous-développées s'implantent par le contrôle militaire des populations conquises. Les champs d'action économique de la force de travail se circonscrivent et se dissocient sans demi-mesure de l'espace des comportements politiques et idéologiques par l'utilisation de la violence d'État, privilège exclusif des classes dominantes de conquistadors.

Le bon fonctionnement des sociétés coloniales suppose l'institutionnalisation d'une carence de pratique politique et idéologique de la part des populations opprimées. Dans ces entreprises capitalistes, le travail de l'Indien ou du Noir s'enregistre, au niveau des relations de production, par les méthodes utilisées pour confisquer leur apport.

L'on admet que le passage de la vie coloniale à la vie indépendante n'a pas de conséquences sérieuses quant à l'arrangement des groupes sociaux dominés. Les conditions pour le développement capitaliste national s'améliorent sans doute, mais les différentes pratiques sociales comprises dans cette éventuelle transformation ne se réalisent pas du jour au lendemain. De fait, le développement - timide - des rapports de classe propres au mode de production capitaliste procède à partir de la matrice coloniale de relation entre les classes sociales :

L'indépendance politique de la Nouvelle Espagne n'a pas transformé l'essence de relations entre les Indiens et la société globale<sup>26</sup>.

S'il est vrai qu'il convient d'explorer plus à fond le type de participation des classes et castes coloniales dans les luttes pour l'indépendance, l'on peut entre-temps admettre que les ethnies dominées transportent, de fait, leur « inexistence » sociale dans les nouvelles sociétés nationales. Durant tout le XIXe et le XXe siècle, la participation des prolétaires ruraux et des paysans dans la vie publique, exception faite de certains soubresauts révolutionnaires, ne révèle aucun progrès extraordinaire. Si la mort civile des populations noires et amérindiennes d'hier, des paysans et du gros du prolétariat, demeure inchangée, ce fait doit répondre à un type de rationalité ou de normalité que la sociologie se doit de découvrir.

L'on n'a pas encore écrit une sociologie qui intègre le rôle du racisme et de la discrimination dans l'exploitation des masses paysannes et salariées latino-américaines et qui explique pourquoi cela a l'air si naturel que les ouvriers de la région gagnent moins que ceux de l'Europe ou des Etats-Unis<sup>27</sup> ; ou bien qui explique pourquoi ceux du Salvador gagnent moins que ceux de l'Argentine. L'on affirme parfois que la survivance de modes de production para-capitalistes rend moins cher le coût de reproduction de la force de travail et l'on essaye d'expliquer, par cette voie, le bas niveau des salaires latino-américains ou salvadoriens, dans le cadre de l'exemple choisi. Ceci revient à dire que même s'ils reçoivent moins d'argent, les ouvriers latino-américains (ou salvadoriens) vivent mieux que ceux des pays développés !

De la même façon que le racisme grotesque justifie l'esclavage ou le péonage, la discrimination envers ce que l'on appelle l'ignorant, l'inculte ou l'analphabète justifie les bas niveaux du minimum vital nécessaire à la reproduction du travailleur latino-américain, amérindien ou métis, Noir ou mulâtre. Apparemment, le système d'enseignement ne se propose plus de le civiliser, mais il met en œuvre des programmes de développement de ressources humaines sans précédent dans l'histoire générale, afin de le pourvoir d'une éducation technique.

Dans un texte sur la « Politique coloniale bourgeoise et impérialiste face aux races », J. C. Mariátegui note :

Pour l'impérialisme yankee et anglais, la valeur économique de ces terres serait bien moindre si, avec leur richesse naturelle, elles ne possédaient une population indigène arriérée et misérable qu'il est possible, grâce au concours des bourgeoisies nationales, d'exploiter extrêmement. L'histoire de l'industrie sucrière péruvienne, actuellement en crise, démontre que ses bénéfices proviennent avant tout du caractère bon marché de la main-d'œuvre, c'est-à-dire de la misère des manœuvres<sup>28</sup>.

D'autres facteurs liés au caractère social des exploités - continue Mariátegui dans le même texte - ont été employés par le colonialisme et sont encore mis en œuvre par un grand secteur de la bourgeoisie et de l'impérialisme. Le blanc a inculqué au métis, par tous les moyens à sa portée, le mépris de l'Indien et du Noir<sup>29</sup>.

La main-d'œuvre est bon marché en Amérique latine (et au Salvador, pour continuer avec notre exemple), non à cause de l'existence de modes de production para-capitalistes. Bien au contraire, la main-d'œuvre étant bon marché, des modes de production para-capitalistes subsistent dans ces pays. Il convient de rappeler les réflexions de l'économiste Arghiri Emmanuel qui soutient que la différenciation des salaires est de nature institutionnelle. Emmanuel affirme :

Indépendamment des conditions du marché, il existe des salaires impossibles parce qu'inconcevables dans certains pays et à une période historique déterminée, pour une catégorie ethnique donnée de salariés<sup>30</sup>.

En d'autres mots, le fait d'obliger les travailleurs au moyen de formes de contrainte extra-économique à recevoir des salaires, ou autres revenus de misère, est de toute évidence la source de la réanimation des systèmes para-capitalistes qui apparemment rendent moins chère la force de travail dans les pays sous-développés<sup>31</sup>.

La contrainte extra-économique revêt en Amérique latine les formes les plus variées, et il faudrait une recherche spéciale pour en codifier un nombre représentatif. En matière de culture et d'idéologie, la plus patente de ces formes de contrainte est sans aucun doute le système « d'éducation », tant dans ses aspects administratifs (budget, horaire, localisation des centres d'enseignement, etc.) que dans son contenu. On émet chaque année des lois discriminatoires contre les secteurs majoritaires de la population, entravant chaque fois plus le développement des ressources qu'ils contrôlent encore. Sous prétexte de rationaliser le système d'enseignement national, ces lois visent délibérément à arracher les étudiants de leurs milieux sans leur offrir un moyen quelconque de contrôler les contextes alternatifs. La traite négrière opérait de la même façon en arrachant l'Africain de son milieu pour le lancer, dépourvu de toute défense, dans un nouveau contexte.

Cette transplantation systématique est considérée, même aux yeux d'un secteur de l'élite intellectuelle, comme quelque chose de normal et de nécessaire. La politique civilisatrice d'éducation représente la forme la plus désastreuse de contrainte extra-économique. Tout en glorifiant l'élite intellectuelle officielle et son monopole de la culture affirmative, elle se charge de détruire toute possibilité d'éclosion d'une idéologie révolutionnaire efficace, d'une idéologie qui échappe à la rationalité capitaliste. Une fois que l'intellectuel accepte, comme tâche valide de la pratique politique, la nécessité « d'alphabétiser », « d'éduquer » et « d'entraîner techniquement » les populations dans le cadre du système dominant, il devient, à bon escient ou non, l'instrument docile de la discrimination de tous les adultes non occidentalisés du sous-continent et cautionne leur prétendu manque de culture/éducation et leur ignorance. Par cette même voie, il exige, d'un commun accord avec les classes dominantes, que ces adultes entreprennent leurs activités économiques dans des conditions désavantageuses, dans des champs juridiques, politiques, idéologiques et même linguistiques qu'ils ne comprennent pas correctement et que par conséquent ils ne contrôlent pas. Dans la poursuite d'un futur fantasmagorique et impossible de développement capitaliste, il ne prête pas attention à la valeur des activités quotidiennes de la population, aux instruments qu'aujourd'hui même elle utilise pour penser et agir, discuter et se quereller, dans les sphères qui lui sont réservées. Pendant qu'il s'adonne à ces rêveries, les stratégies des majorités deviennent taboues et glissent graduellement vers l'irrationnel.

Pablo Gonzalez Casanova se penche sur le problème de l'impact du racisme dans la perception de l'exploitation et signale :

Elle fut sans aucun doute relativement brève, cette époque historique où de très grandes différences sociales se multipliaient au sein même de la ville et autour d'une caractéristique prédominante, le travail, sans que d'autres différences, réelles ou idéologiques, entre la ville et la campagne, les civilisés et les barbares, les nobles et les plébéiens, ne les obscurcissent. L'entrepreneur était un bourgeois, sans aucun titre de noblesse, et le prolétaire, un Anglais sans une goutte de sang barbare. Cette situation de fait, cette forme limpide sous laquelle se présentait la structure d'exploitation, aida considérablement à éclaircir un problème central de l'évolution sociale sur lequel on travailla avec les instruments les plus délicats de la philosophie et de la science sociale d'alors ; le génie et la valeur intellectuelle de Marx permirent la construction d'un système, classique lui aussi, cohérent et de grande influence dans l'interprétation et la transformation de la réalité sociale<sup>32</sup>.

Puisse l'intellectuel latino-américain percevoir la valeur des cultures différentes qui survécurent dans de si difficiles conditions, et puisse-t-il voir l'opprimé avec les yeux qui permirent à Marx de faire les découvertes signalées par Gonzalez Casanova !

### 3. Conditions d'existence de la culture opprimée

Le mode de production capitaliste se caractérise par sa tendance à homogénéiser les hommes et les produits, à les fabriquer en série suivant des patrons qui correspondent à sa rationalité. Au cours de ces

dernières années, ce mode de production fait preuve d'une capacité notoire de récupération des contre-cultures qui émergent ici et là.

Quelques brèches se dessinent cependant dans cette lente homogénéisation. Des efforts de résistance à la standardisation de même que des tentatives de défense d'identités particulières se multiplient. Au cœur même des pays industrialisés<sup>33</sup>, en France : bretons, catalans et occitans ; dans le Royaume Uni : gallois, écossais et irlandais ; vasques et catalans en Espagne ; Noirs, Portoricains et Chicanos aux États-Unis, etc., s'organisent. En réclamant leurs droits de sauvegarder leur différence, ils arrivent à des prises de positions politiques et idéologiques qui, dans une grande mesure, tiennent en échec le bon fonctionnement des idéologies dominantes. Ces dernières mettent en œuvre des politiques qui tendent à détruire la singularité de ces identités en les reléguant au domaine du folklore et de l'exotisme. Elles les transforment ainsi en marchandises à vendre comme services touristiques, comme des tours, orientés vers la consommation du réel, du « réel historique ». Ceci convertit les traditions et les formes de vie dotées d'altérité en produits de grand luxe et, du même coup, effrite les bases même de leur reproduction. D'après la sociologie de la vie quotidienne d'Henri Lefebvre, la défense de ces différences contredit les efforts d'homogénéisation<sup>34</sup> qu'entreprennent les classes dominantes.

Contrairement au processus de différenciation culturelle qui a fait surface récemment dans les métropoles capitalistes, l'hétérogénéité perçue est constitutive des structures idéologiques des pays sous-développés. Ici, les efforts d'homogénéisation et les tentatives de récupération ont toujours été faibles. Face aux limitations des systèmes de production de la vie matérielle, l'habileté des classes dominantes créoles à servir de pont entre les masses « retardataires » et les pays « civilisés » constitue une des bases les plus importantes de légitimation du pouvoir. « Le pouvoir aux plus capables » (lisez aux plus occidentalisés), tel a été et continue d'être la devise des groupes les plus réactionnaires de l'Amérique latine - Actuellement, l'on proclame que le pouvoir correspond aux technocrates ! Dans le sous-continent, l'on n'a jamais emprunté les chemins qui déboucheraient sur une homogénéisation culturelle suivant le moule d'une des versions de la culture occidentale. Toute culture possède une base matérielle sur laquelle s'édifie la vie quotidienne. Cette base et les niveaux de vie que suppose la participation à la culture occidentale sont et ont toujours été hors de la portée des latino-américains.

L'interdiction des champs idéologiques hétérogènes dans les contextes sous-développés dérive du type de prédominance des structures politiques. L'Amérique latine n'a pas pu édifier et reproduire ses structures économiques sans une utilisation à peine dissimulée de la violence politique :

La colonisation de l'Amérique latine par la race blanche n'a eu (...) que des effets retardataires et déprimant sur la vie des races indigènes. (...) Dans la grande propriété de la sierra, exception faite des exploitations de bétail, la domination du blanc n'a représenté aucun progrès par rapport à la culture aborigène, même pas du point de vue technique<sup>35</sup>.

Le racisme contre les Amérindiens, les Noirs, les métis ou les mulâtres, ou la discrimination contre le paysan et le manœuvre qui justifie la violence politique, se sont avérés fonctionnels au resserrement des liens entre les pays du système capitaliste :

La solidarité de classe s'ajoute à la solidarité de race ou de préjugé pour convertir les bourgeoisies nationales en instruments dociles de l'impérialisme yankee ou britannique<sup>36</sup>.

La superposition des capitalismes conquérants aux formes de vie des nations colonisées et l'intégration de leurs ressortissants dans les systèmes de production, imposés par les bourgeoisies occidentales, supposent une désagrégation et une obstruction partielle des modes de vie qualifiés, au gré des époques, de sauvages, archaïques, folkloriques ou traditionnels. Leur désagrégation incomplète permet de libérer les travailleurs nécessaires au bon fonctionnement du système dominant. Mais, l'extrême exploitation de cette main-d'œuvre requiert des modes de production para-capitalistes une fourniture de biens de consommation<sup>37</sup> qui ne dépasse pas les niveaux qui la retiendraient hors de l'économie dominante.

Les formes de production para-capitalistes constituent donc une nécessité fonctionnelle du système capitaliste durant de longues étapes de son implantation. Reste à répondre aux questions sur ce qu'il advient des formes de conscience des ethnies conquises et des porteurs des modes de production dominés ; sur ce qu'il advient de leur manière de percevoir le monde et les formes de production qu'eux-mêmes ont créées ; sur ce qu'il advient de leur contrôle de plus en plus fragile sur leur produit ; sur ce qu'il advient de leur perception des nouveaux rapports de forces sociales qui établissent une valeur à leur produit qui échappe à leur contrôle ; sur ce qu'il advient de leur conscience de classe, de leur manière d'objectiver les forces sociales. Qu'en est-il de leur vision de l'immuabilité de leurs formes de production, de leur façon de contrôler les forces naturelles et des bases substantives de leur rationalité ? Et par-dessus tout, où en est la conscience de leur unicité ethnique ? Comment perçoivent-ils leur re-foulement croissant, leur divorce toujours plus complet, ce processus au terme duquel ils cessent d'être ?

Ces questions nous conduisent à deux sujets de réflexion et de recherche. D'une part, la problématique de la genèse historique de la culture opprimée ou des connaissances interdites, à savoir le processus qui conduit à l'asphyxie de ces systèmes. D'autre part, la problématique de la genèse structurale de ces connaissances taboues, à savoir le renouvellement indéfini de la structure d'exclusion.

Le travail de G Aguirre Beltrán suggère que pour qu'il existe une culture opprimée ou une pensée propres aux classes dominées, il faut :

- i. que l'on ait une définition de castes le long de divisions ethniques ;
- ii. qu'il existe des activités réservées aux castes dominées ou que l'organisation de celles-ci permettent de définir un mode de production distinct ;
- iii. que se développent l'endogamie, des langues réservées à ces castes et des traits culturels (comme le vêtement, l'architecture, l'alimentation) qui leur soient aussi propres<sup>38</sup>.

L'étude de O. Ianni contient de même un signalement des conditions d'existence d'une culture opprimée<sup>39</sup>. Tandis que dans l'ensemble de son œuvre, Ianni laisse la porte ouverte à une éventuelle hétérogénéité culturelle ; suivant G. Aguirre Beltrán l'hétérogénéité se résout dans l'intégration culturelle, lorsque font défaut les conditions fonctionnelles à sa reproduction. En se référant au Mexique du XIXe siècle, il écrit :

Les marrons, en accédant au droit à la terre, par reconnaissance explicite ou tacite, brisent aussi l'ordre colonial basé sur la stratification biologique qui sous-tend le système de caste. Les nègres affranchis autant que les marrons sont des personnes marginales sans castes précises ; par conséquent, ils sont le secteur de la population coloniale qui, à l'instar des métis d'Indiens et d'Espagnols, s'intègrent le plus facilement à la société nationale, lorsque celle-ci crée et peut leur offrir une identité - celle de mexicain - et un statut - celui de citoyen - qui leur déterminent, en fin de compte, une position précise dans la structure sociale<sup>40</sup>.

De telles affirmations laissent sans solution un problème de base et ses corollaires : celui de la transformation des schémas de pensée et d'action<sup>41</sup> des marrons et celui de l'articulation de la culture créole du XIXe siècle aux progrès idéologiques qui accompagnent l'époque de Porfirio Diaz, la Révolution mexicaine et la période postrévolutionnaire. En d'autres mots, comment la culture arrive-t-elle à accuser une certaine unité relative et à conserver cette unité, tandis que se déroule l'histoire mexicaine avec les ruptures qui la caractérisent ?

Il existe des options qui ne débouchent pas sur une intégration dans le système capitaliste. Dans le cadre latino-américain, Mariátegui signale clairement la possibilité d'une dynamique différente qu'expliquent les particularités des classes sociales en conflit et les formes d'articulation du pays au capitalisme mondial :

Il y a deux expressions de la féodalité qui subsistent toujours « le latifundium et la servitude » ? (...). L'on ne peut liquider la servitude qui pèse sur la race indigène sans liquider le latifundium<sup>42</sup>.

Si le processus politique qui débouche sur l'indépendance n'affecte pas les formes de production, l'on ne peut obtenir une intégration dans le système capitaliste. De là surgit une différence de base entre les travaux d'Aguirre Beltrán et de Ianni. Ce dernier montre quels furent les changements de structures économiques qui expliquent ce qu'il appelle la métamorphose de l'esclave. L'absence de modification dans la base économique, ou celle qui se réalise de manière imprévue, provoque d'autres phénomènes culturels.

Nous avons démontré qu'en Haïti, la personne réduite en esclavage ne peut recouvrer sa liberté sans détruire la plantation<sup>43</sup>. Celle-ci dépend de l'esclavage qui à son tour se justifie par le racisme. C'est-à-dire qu'au sein de certaines formes d'organisation économique, l'exploitation de classe est à la fois exploitation ethnique et interdiction de formes culturelles. La modification de la forme d'organisation économique n'implique pas nécessairement la récupération du fait ethnique. Si les porteurs des structures économiques ne trouvent aucun terrain de dialogue et de négociation, c'est-à-dire si leurs pratiques sociales ne sont pas ordonnées suivant un même système idéologique, les conditions d'une lutte d'extermination se développent.

Qui détruirait la plantation en Haïti ou le latifundium au Pérou ? Les classes dominantes ? Évidemment pas. Les classes dominées ? Dans ce cas, on assiste à des phénomènes que ne saurait prévoir le mandat de l'histoire -, pour reprendre l'expression de Mariátegui. Si une faction non esclavagiste de la classe dominante entreprend cette destruction, comme l'observe Ianni au Brésil, la situation est quelque peu différente. Toutefois, le problème de la production et de la reproduction de la culture des ethnies opprimées demeure toujours posé, comme en témoigne aussi l'histoire du Brésil.

La reconstruction de la structure d'appui des idéologies qui accompagnent une succession de phénomènes historiques permet d'en compléter l'explication. Les formes d'aliénation propres au travailleur d'ethnie différente et de mode de production dominé sous-tendent l'évolution de l'Amérique latine. Du point de vue de ce travailleur, il existe un monde au-delà de son groupe racial ou de sa communauté, un monde dont il se perçoit – ou peut se percevoir – comme le support, et parfois comme le support principal ; mais un monde qu'il ne comprend, ni ne contrôle. Il s'agit d'un monde despotique dans lequel, s'il veut continuer d'exister, il lui faut obéir aveuglément dans certaines dimensions de sa vie publique, tout en lui dérobant sa vie privée.

Le travail du captif noir ne se matérialise pas seulement dans un objet qui existe hors de lui et qui circule dans une sphère qui lui échappe. C'est un travail forcé conçu hors de ses champs de pensée, hors de ses habitudes de vie et de production. Il doit l'exécuter bon gré, mal gré. La puissance qui le lui impose et qui s'enrichit de ses fruits a une existence qui ne dépend pas de sa condition de captif, et dont l'histoire remonte bien avant que ne définisse et ne s'effectue sa captivité. Son aliénation et son étrangeté sont donc absolues et sont déliées de sa pratique. Le produit de ses mains n'a aucun rapport avec sa reproduction biologique, ni avec sa reproduction en tant que travailleur esclave.

Le travail paysan – celui de *l'habitant* –, contenu dans un bien qui laisse l'économie villageoise pour circuler sur le marché, reproduit un phénomène semblable. Toutefois, la rupture n'a pas lieu au niveau de l'ensemble de la production et de la consommation paysanne; elle concerne certains produits (comme le maïs ou le café), et la consommation d'articles précis (combustibles ou engrais, par exemple). L'aliénation du paysan opérant dans un mode de production villageois est plus profonde que celle de l'ouvrier industriel du mode capitaliste, puisque son travail n'est pas le support immédiat de la puissance qui limite la reproduction de son mode d'existence et sa propre reproduction.

« Le travailleur ne devient lui-même que hors de son travail ; au travail il se sent hors de lui ». Lorsqu'il est « intégré » au système industriel, le travailleur n'a aucune autre option si ce n'est de s'efforcer de se réaliser dans son travail. Ces pratiques sociales sont ainsi douées d'une dynamique cumulative qui constitue un des mécanismes d'évolution du système capitaliste. Dans le cas du captif esclave et du paysan, il existe d'autres possibilités pour résoudre l'aliénation de l'énergie qu'ils dépensent au poste de travail ou pour récupérer la partie de leurs produits qui leur échappe.

Le travailleur d'une culture différente de la prédominante -une culture taboue - et les *habitants* définissent eux-mêmes qui ils sont et ce que doit être le travail. Guidées par ces définitions, leurs prati-



ques sociales, à un moment déterminé, perdent leur unité relative : une partie d'entre elles ne vise pas à modifier le système capitaliste de relations et à obtenir restitution des produits du travail qu'ils réalisent au sein des relations de production dominantes. Ces produits se perdent dans un monde parallèle dont les conditions d'existence ou le dynamisme échappent à l'appréhension de ces couches sociales. Il faut une crise révolutionnaire beaucoup plus profonde pour recréer l'unité de la pratique des personnes réduites en esclavage et des *habitants*, et pour que leur excédent de production ou de travail leur soit rendu.

Les activités qui devraient contrôler la marchandise issue des mains du captif ou du paysan et qui sont dans l'impossibilité de le faire, constituent l'espace où se développe la culture opprimée. Cet ensemble de connaissances récusées et interdites par les classes du système dominant devient un point de fuite, une perspective, nécessaire sans doute, mais à l'opposé du contrôle des processus de production de la vie matérielle. Tout un système de pensées, issu de l'impuissance face aux problèmes de reproduction et de survivance du groupe exploité<sup>44</sup> s'élabore à partir de cette perspective.

Néanmoins, malgré son impuissance, la culture opprimée demeure ce point de vue qui, par définition, met en question le système dominant. La perspective qu'offre cette culture, ne permet pas aux ruses de la récupération de se faufiler, une fois que la crise révolutionnaire amène dans son champ de perception l'irrationalité du système dominant et les maillons faibles des mécanismes d'oppression<sup>45</sup>.

La force de travail acquiert ou conserve une cohésion propre située hors du poste de travail, dans le cadre de la vie privée de l'ouvrier<sup>46</sup>, dans sa communauté, son clan ou sa tribu. A cause de sa plus grande sévérité, l'exploitation économique qui s'articule à la suite des processus de conquêtes s'en remet surtout à la violence politique. Elle laisse ainsi à découvert cette « perspective » d'où elle peut être mise en question. Etant donné l'envergure de leur exploitation, les populations indigènes/indigentes doivent imaginer des stratégies de survie imprévisibles dans le développement historique du capitalisme. La Révolution haïtienne de 1804 et l'établissement d'une société paysanne en réponse au système de plantation sont l'entreprise d'une conscience - ou science - spécifique de la réalité, élaborée à partir de postulats non occidentaux et appuyée sur une force année.

L'hétérogénéité culturelle des pays sous-développés a donc sa source dans le type de divorce entre les classes dominantes locales et les majorités exploitées ; ceci donne lieu à l'aménagement de divers champs de pensées au sein d'un même pays. Dans ces sociétés où les opprimés proviennent d'une nation conquise militairement, ceux-ci perçoivent les phénomènes sociaux avec des concepts qui leur sont propres et qui se centrent sur des objectifs ou des aires d'activités dont l'importance ne porte pas immédiatement atteinte à l'arrangement des groupes sociaux du territoire. Les pratiques qu'orientent les divers ensembles idéologiques de ces sociétés ne produisent pas un système unique de contradictions qui leur confèreraient une dynamique cumulative de développement. Bien au contraire, les processus particuliers de chaque univers de perception tendent à approfondir ce divorce, garantie d'une reproduction autopulsée du sous-développement.

Puisque par définition même une culture doit expliquer tous les phénomènes de l'univers accessible, chaque système de représentations recèle logiquement et de façon implicite une définition du politique susceptible de guider une forme de contestation organisée et éventuellement une formule propre de révolution.

Par conséquent, il est juste de parler de culture opprimée et de connaissances frappées d'interdit par les classes sociales du système dominant. L'on peut en résumer les conditions d'existence de la façon suivante :

- i. La destruction d'une organisation économique et sociale et l'imposition d'une nouvelle à la suite d'une conquête militaire n'impliquent pas de soi, ni à court ni à long terme, la destruction des structures idéologiques différentes. « L'intégration » d'une population conquise laisse toujours à découvert des formes d'organisation de vie quotidienne et des aires d'activités économiques qui échappent au nouveau mode de production de la vie matérielle.

ii. Cette destruction par la conquête ainsi que l'assujettissement de l'émigré-malgré-lui obligent les classes dominantes à institutionnaliser des relations politiques qui excluent la participation active des conquis et des émigrés asservis. La cohésion sociale se stabilise autour de l'utilisation constante de la violence, et les procédés d'accumulation primitive du capital prennent les caractéristiques d'une structure stable de relations.

iii. L'utilisation quotidienne de la violence physique nécessaire à l'articulation originelle de ces structures économiques s'accompagne d'une mutation des classes sociales en castes ou états, définis parfois le long de partitions ethniques. Les castes ou états dominés organisent les activités qu'ils contrôlent à leur façon, et ainsi surgissent de nouveaux modes de production subordonnés et opposés au mode capitaliste. Ces clivages persistent, même lorsque la production économique dans ces sociétés peut se passer de l'utilisation manifeste de la violence physique, c'est-à-dire lorsque se consolide la conquête. C'est à ce moment que « le paysan » fait son entrée en scène, en tant que catégorie sociale coupée ou presque de l'échelle de stratification<sup>47</sup>.

iv. Les formations culturelles en rupture avec les champs de pensées métropolitains s'épanouissent durant le XIXe siècle latino-américain, lorsque les liens avec les puissances coloniales se relâchent et que se reformule la division internationale du travail. Des développements idéologiques ont lieu de façon relativement autonome, fondés sur des orientations de valeur divorcées des pratiques sociales proprement bourgeoises, et inspirés des économies agricoles non capitalistes. Telle est la base historique de l'autarcie des cultures opprimées.

v. Jusqu'à la fin de la première moitié du XXe siècle, ces modes de production stables et dominés fournissent, de par la division internationale du travail, les biens-salaires utilisés dans le système capitaliste. Cette fonction constitue structurellement leur raison d'être. La perte d'un tel rôle n'est pas sans relations avec la multiplication des programmes dits de contrôle de natalité.

vi. Le divorce entre ces systèmes interdits de perception et ceux qu'utilisent les bourgeoisies internationales pour contrôler l'ensemble de la production, les formes d'absence de ces systèmes dominés dans l'activité politique et leur confinement nécessaire à des mécanismes d'institutionnalisation et d'opération de portée locale, expliquent leur étroitesse de vue.

vii. Ces ensembles culturels interprètent tous les phénomènes sur lesquels s'exerce la pratique de leurs porteurs. Étant donné l'envergure de leur expérience, les interprétations et normes d'action qui en dérivent de même que les approximations éventuelles à la réalité objective suivent un itinéraire qui ne recoupe ni ne rencontre la production idéologique des secteurs constitutifs de mode de production capitaliste.

viii. Les progrès actuels du mode de production capitaliste et la production chaque jour plus industrialisée - et au cœur même du système dominant - de produits alimentaires posent deux problèmes complémentaires : le problème de l'inutilité de ces populations auxquelles l'État-nation, en tant que gérant des économies libérales, n'arrive pas à offrir de l'emploi, ainsi que le problème des cultures opprimées, c'est-à-dire du bagage idéologique des populations non intégrées au système, des populations qui y participent mais avec des schèmes de pensée différents, ou des populations rejetées par le système lui-même, après s'y être intégrées.

Les populations qui ne s'opposent pas frontalement au capital, les illettrés, les semi-analphabètes, les analphabètes fonctionnels, tous ceux qui ne reçoivent pas le message idéologique des classes dominantes ou qui le reçoivent de façon fragmentaire et discontinue – puisqu'ils pensent –, avec quoi et à quoi pensent-ils ? Quelles sont les valeurs de base autour desquelles s'articule leur perception du monde capitaliste ?

Il convient de citer les paroles du poète Jean Brierre se référant à l'empereur Jean-Jacques Des-salines:

Il fut un illettré, dit-on avec mépris. Je répons que les lettres des mots LIBERTÉ ou LA MORT suffisaient à sa culture qui transcende toutes les bibliothèques et toutes les éloquences<sup>48</sup>.

#### 4. Définition de la culture opprimée

L'idéologie se définit dans ce travail comme un ensemble de principes qui, grâce à certaines inversions, éliminent au niveau logique les contradictions inhérentes à un mode de production, permettant que les comportements individuels se déroulent de façon à satisfaire et à renforcer l'asymétrie des rapports de classes propres à la production de la vie matérielle de la population. L'origine de l'idéologie et ses changements successifs s'expliquent par le jeu de processus sociaux d'importance diverse, parmi lesquels les processus situés au niveau de la structure économique jouent un rôle, en dernière instance, déterminant.

La majorité des études élaborées à partir de cette conception de l'idéologie essaient de montrer comment un arrangement de classes sociales, comportant implicitement la domination de l'une d'entre elles, est accepté et vécu par les classes subordonnées. L'unité de la société autour de la classe dominante et la dynamique de cet arrangement constituent des objets privilégiés d'études. La théorie qui sert de base à cette conception de l'idéologie offre, toutefois, assez d'éléments pour analyser l'hétérogénéité culturelle et les conditions de sa production.

Le travail soigné de A. Mattelart et de C. et L. Castillo sur l'idéologie de la classe dominante chilienne ne conçoit pas de rupture possible dans le champ culturel global de la société étudiée.

Même lorsque les éléments de la superstructure d'une société ne proviennent pas de la base où ils s'inscrivent dans l'actualité, il existe un dénominateur commun qui agglutine toutes les idées indépendamment de leur origine sociale et qui leur confère une cohérence au sein de cette société. En effet, si ces éléments sont incorporés au système d'idées d'une classe dominante, c'est parce qu'ils transitent par le tropisme exclusif de cette classe qui les assimile pour légitimer la base dont elle est le support et de manière plus générale pour permettre la reproduction de l'appareil de domination qu'elle contrôle<sup>49</sup>.

En d'autres mots, l'idéologie conçue comme un corps d'interprétations et une théorie de la société sur elle-même a comme fonction la récupération de la variété des intérêts de classe. Le discours de la classe ou de la fraction de classe hégémonique se base sur des formulations fondamentales qui correspondent à la légitimation de l'appareil de domination et qui servent de filtre à la cohérence de toute représentation idéologique responsable de la reproduction du système.

L'on débouche ainsi sur un « manque d'autarcie de la production spirituelle d'une société<sup>50</sup> » et on fait dériver de cette affirmation que l'hétérogénéité culturelle est impossible ou du moins d'aucune signification pour le changement social.

L'hétérogénéité culturelle n'est pas un simple fait empirique qu'il est assez facile d'observer. Il s'agit d'une réalité que l'on peut construire théoriquement en appliquant les mêmes règles de penser qu'utilisent Mattelart et ses compagnons.

La récupération des représentations idéologiques par les classes hégémoniques est le résultat d'une négociation entre les groupes sociaux qui répond du développement cohérent de ces représentations et des institutions qui les mettent en application. Cette négociation accuse des nuances variées. Aux périodes de formation des sociétés sous-développées, elle est de toute évidence l'imposition de la loi du plus fort. Actuellement et dans la mesure où persiste le sous-développement, elle continue de l'être, quoique de façon voilée.

Dans les pays sous-développés, la violence et l'imposition d'un champ idéologique créent une cohérence apparente des systèmes de pensées de même qu'un univers imaginaire de référence unique. Ainsi le mode de production capitaliste, au moment de son expansion et au cours de la destruction des formes précapitalistes et para-capitalistes de production, requiert des « vaincus », au nom d'un prétendu rôle civilisateur, l'adhésion à sa vision de la nature de l'homme et de la nature des relations humaines. Au fur et à mesure que se consolide le mode de production capitaliste, les formes de socialisation et de

négociations qui dérivent de cette imposition deviennent les seules voies institutionnalisées de solution des problèmes de la vie publique.

Néanmoins, dans la mesure où une société et particulièrement une société sous-développée se caractérise par un arrangement de modes de production divers, la cohérence idéologique - et par conséquent la reproduction de l'appareil de domination - ne s'obtient qu'au moyen de l'imposition culturelle. Les règles de la vie publique - politique et économique - sont obéies par tous, mais il ne s'ensuit pas que tous les acceptent comme une manière naturelle et normale de vivre. La soumission à ces règles indique simplement qu'elles sont l'option unique de survie dans une lutte sociale que, jour après jour, gagne la fraction hégémonique de la classe dominante.

Pour l'opprimé en situation de sous-développement, se soumettre aux règles de la vie publique n'implique même pas une perception de leur rationalité, pour la simple et bonne raison que cette rationalité n'opère pas dans les sphères où l'opprimé exerce sa décision autonome. Son cercle intime - c'est-à-dire les relations qu'il entretient dans sa vie privée - ne se construit pas avec les outils institutionnels et matériels d'usage commun dans la vie publique. L'opprimé en situation de sous-développement vit conformément à une rationalité distincte de celle des oppresseurs. Il ne devrait pas être nécessaire de prouver qu'il pense à partir de postulats, eux aussi, distincts.

Les dominés qui appartiennent à d'autres modes de production et qui, par définition, vivent en marge des modes de vie des conquérants ou de la société dominante arrivent à transiter de temps en temps dans ce monde (public) parallèle au leur (et qui ne franchit pas leur cercle privé). La vie privée de ces opprimés - et de façon particulièrement évidente celle des personnes qui appartiennent à une ethnie opprimée - se déroule en toute indépendance des règles « officielles » de convivialité. Leur type de consommation et de distribution, la composition de leur famille, le rôle de la femme en société, l'éducation de leurs enfants, le langage, la religion, la perception de la société nationale et celle de la nature en général sont autant de dimensions fermées aux normes et principes des classes dominantes.

Dans les pays sous-développés, il n'existe pas d'idéologie universellement dominante. Au contraire, on frappe d'interdits ou on ignore certaines « vérités » et certains critères de vérité et on oblige les porteurs éventuels de points de vue divergents à discuter en termes des « connaissances » dominantes/officielles. L'on peut citer en exemple la façon des oppresseurs de percevoir le marron comme un esclave fugitif ou de le définir comme un bien de capital par opposition à la théorie que le marron ou le captif formule de son personnage. L'on peut aussi penser à la raison pour laquelle les Espagnols détruisent Tenochtitlán par opposition à la raison pour laquelle ses habitants la défendent jusqu'à la mort. La même problématique s'illustre, dans un contexte de négociations apparemment non violentes, par la raison pour laquelle on proscrit le créole dans les écoles haïtiennes par opposition à la raison pour laquelle cette langue règne incontestablement ou par la raison pour laquelle on impose le mariage chrétien et la raison pour laquelle les Haïtiens continuent à se *placer*.

La culture dominante ne peut pas gérer l'altérité de la culture opprimée. Pour mieux dire, elle récupère son altérité en niant l'existence de cette culture en tant que système autonome et complet de connaissances. En échange, elle en cible les porteurs, pour en faire un antécédent du moi, un sauvage - affublé d'une longue série de qualificatifs : habitant, enfant, illettré, ignorant, irrationnel, indigène, indigent, traditionnel - qu'il faut « éduquer ». Et le dominant paternaliste se construit, à la grande satisfaction de ses propres intérêts, un futur de missionnaire : il lui faut « donner » une instruction, il lui faut changer des attitudes, il lui faut convertir « de nouveaux païens »...

La légitimité de l'un ou l'autre système de perception est inacceptable de part et d'autre des barrières culturelles. « L'autarcie de la production spirituelle » devient ainsi une loi du développement idéologique des sociétés sous-développées<sup>51</sup>.

La conscience de l'altérité surgit et se maintient indéfiniment parmi les porteurs de la culture opprimée<sup>52</sup>. C'est pourquoi leur lutte prend si souvent la tournure suicide que suppose la lutte contre l'absurdité. Le leader amérindien Manuel Quintin Lame écrit :

Je me suis refusé à obéir à l'injustice, l'iniquité et l'absurdité. Car j'ai considéré comme une chose sainte et héroïque de ne pas me soumettre à l'injustice et à l'iniquité, même avalisées par la signature du plus terrible juge colombien<sup>53</sup>. »

Dans un pays sous-développé, tandis que le système idéologique « officiel » assure la pérennité des relations de production capitaliste, l'idéologie dominée répond de la reproduction du mode paracapitaliste de vie. Perpétuer un cadre de référence spécial pour la socialisation des groupes sociaux dominés et un autre champ de pensée pour le fonctionnement des secteurs dominants, reproduit à la fois la raison d'être et les traumatismes de la conquête.

La pratique sociale spécifique de ce type d'opprimé traduit les modalités de son adaptation aux exigences des institutions politiques et économiques qui lui sont littéralement tombées dessus et continuent, jour après jour, à lui tomber dessus. Il ne peut appréhender dans un système explicatif cohérent les relations de domination qui emprisonnent le mode de production où il participe. L'exploitation dont il est l'objet se maintient forcément au niveau de la conjoncture. D'où le caractère immoral de la dépossession, l'aspect diabolique de la violence politique et la note mystique de « l'instruction ».

Sans le travail des sciences naturelles et scolaires, et sans l'influence « démystificatrice » de l'action, la conscience (du philosophe)<sup>54</sup> s'ankylose ou s'embourbe dans l'aliénation et la mystification. De par ses propres forces, la conscience ne peut se défaire des illusions qui ont cours ; elle s'atrophie dans des interprétations des structures sociales héritées du passé ou construit de nouvelles interprétations « idéologiques »<sup>55</sup>.

Subjuguée et désarticulée, la société vaincue ou ceux qui vivent un mode de production dominé ne sont pas en mesure de mettre sur pied une pratique sociale enrichie par une réflexion qui explique la conquête ou l'oppression ainsi que la dynamique de leur destruction progressive. Prisonniers qu'ils sont des « ténèbres de leur propre théorie » d'eux-mêmes - de ce qu'ils cessent de voir en fixant leur attention dans une autre direction -, la conquête ou la domination leur apparaît comme un événement fortuit.

Manuel Quintin Lame rattache sa conduite à la « logique universelle de l'homme » :

Le jardin de la logique universelle de l'homme est très grand, et au milieu de ce beau jardin sont construits trois grands palais et, au milieu de ceux-ci, se berce la « Sagesse », et le mystère de la Trinité la contemple. Pour cette raison, la Sagesse n'a pas été détruite, elle ne l'est pas et ne le sera pas. Ce jardin n'a pas encore été interprété par les philosophes chrétiens et encore moins par les philosophes païens<sup>56</sup>.

Le fait de vivre dans un mode de production précapitaliste suppose une correspondance totale de l'activité productrice avec la vie elle-même<sup>57</sup>. Une fois que ces formes particulières de produire la vie matérielle sont soumises au mode de production capitaliste, il se produit une rupture spéciale dans la conscience de leurs porteurs. Ce clivage ne provient pas de leur besoin de se définir en opposition aux autres, mais du fait que leur définition d'eux-mêmes n'est utile que dans des limites permises par d'autres. Il leur faut réaliser que leur vie et leur survie deviennent une fonction de définitions de leur personne, élaborées par des étrangers qui n'ont aucune idée de qui ils sont. Par conséquent, la conscience ou science de la société concrète où vit ce type d'opprimés suppose la formulation d'une nouvelle conception d'eux-mêmes ou de leur personnage. Pour eux, cependant, ce personnage autre, ce double, demeure irréel car il se réfère à d'autres règles du jeu, à une autre société, à une autre rationalité, à tout ce que leur mode de production précapitaliste n'est pas.

Parler d'une culture interdite, c'est donc proposer comme objet d'étude les conséquences du fait d'avoir à accepter une nouvelle définition de soi et de son groupe ou du fait d'avoir à composer avec ces formules inexplicables. Une ethnie dominée ou ceux qui intègrent un mode de production dominé sont porteurs d'hétérogénéité culturelle. Ils se perçoivent et se jugent avec deux poids deux mesures. La manipulation de l'ambiguïté constitue leur forme quotidienne de vie.

Nous distinguons trois types de cultures opprimées :

- i. la contrepartie d'un mode de production non capitaliste qui, pour diverses raisons historiques, se trouve dominé par le mode capitaliste ;
- ii. la contrepartie des variantes dépassées d'un mode de production capitaliste (certaines formes d'économie villageoise et de production mercantile simple) qui elles-aussi, de par la dynamique du mode de production dominant et à cause de certains accidents historiques, loin de disparaître, jouissent encore d'une vitalité particulière ; et
- iii. finalement des formes idéologiques propres aux populations prolétarisées qui deviennent inutiles à la consolidation et à l'ampliation du mode de production capitaliste.

Ces trois types de cultures opprimées peuvent être vécus par des membres d'ethnies différentes de celle qui prédomine au niveau national, par des paysans et par des marginaux urbains. Les ouvriers agricoles et les ouvriers industriels d'origine rurale doivent participer d'une façon ou d'une autre de ces formes culturelles.

La culture opprimée se définit comme un ensemble idéologique construit durant la sédimentation des groupes et classes d'une société nationale par l'une ou l'autre de ses couches en mesure de conserver l'organisation de sa vie quotidienne et de certaines activités de production de la vie matérielle relativement isolées du développement des entités constitutives du mode de production capitaliste. Ces positions autarciques dérivent soit d'une omission du processus d'expansion capitaliste (les communautés paysannes noires, indiennes ou métisses), soit d'une négociation silencieuse au sein même de l'économie de marché (les lumpenprolétariats noirs, indiens ou métis). L'intégration culturelle – processus de créolisation<sup>58</sup> –, c'est-à-dire la multiplication délibérée des porteurs de la culture dominante, se produit lorsque les classes hégémoniques détachent des générations successives d'opprimés des institutions de socialisation propres aux sociétés conquises ou aux formes de vie subordonnées, afin d'élargir le cycle de reproduction du système dominant. Cette intégration, dans le cas où elle se produit, ne change pas les termes du problème, puisqu'elle se réfère aux porteurs et non aux structures idéologiques. Un champ idéologique est un instrument de vie (l'ensemble des instruments sociaux de la perception) ; on l'utilise ou on ne l'utilise pas suivant des conjonctures déterminées de luttes sociales. Il n'est donc « aucun lavage de cerveau » qui puisse libérer les sociétés sous-développées de leurs cultures opprimées et de leur structure idéologique particulière.

On peut aussi définir la culture opprimée comme un ensemble idéologique qui dérive d'un système de connaissances dont le mode de production de portée locale est incapable d'assurer le développement de ses bases matérielles, et incapable d'une négociation consciente des relations entre ces économies locales et les structures économiques nationales dominantes.

C'est un bagage idéologique qui ordonne une pratique sans option hors de la simple routine, une pratique qui ne débouche pas sur la création de formules ou stratégies englobant l'ensemble des groupes sociaux. La culture opprimée est une conscience qui opère hors des luttes institutionnalisées, impuissante à provoquer des conflits collectifs embrassant toute la société.

## Notes

<sup>1</sup> Theotonio dos Santos, *Dependencia y Cambio Social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970, p. 37.

<sup>2</sup> Ibid., p. 39,40. Voir aussi O. Ianni, *Imperialismo y Cultura de la Violencia en America Latina*, México, Siglo XXI, 1970, p. 16.

<sup>3</sup> Il est remarquable que les théoriciens de la dépendance n'aient pas essayé d'appliquer leurs réflexions à d'autres continents. Ce serait utile. Qu'en juge le lecteur : « Le caractère capitaliste de l'économie et de la société de Zimbabwe se note non seulement dès son berceau, mais dès sa conception même. Zimbabwe s'organise comme tel au sein de la situation de dépendance et par conséquent dans le processus d'expansion mondiale du capitalisme. » Théoriquement, il ne reste au Zimbabwe que la Rhodésie du Sud, Ian Smith et les « investissements étrangers ».

- <sup>4</sup> « Plus le chômage augmente, plus de personnes sous-employées se placent dans l'agriculture de subsistance sur des terres marginales. Nous trouvons ici un rapport étroit entre l'agriculture de marché et le nombre de chômeurs qui deviennent des travailleurs sous-employés et reproduisent l'agriculture de subsistance orientée vers la consommation des travailleurs eux-mêmes ». A. Bonilla Sánchez, « Un problema que se agrava: la subocupación rural » in *Neolatifundismo y Explotación, De Emiliano Zapata a Anderson Clayton and Co.*, R. Stavenhagen et al., México, Nuestro Tiempo, 2e éd., 1971, p. 147.
- <sup>5</sup> O. Ianni, *Imperialismo y Cultura*, op. cit., p. 3, note au bas de la page.
- <sup>6</sup> « Nous n'ajouterons qu'en offrant ici la version épique et traumatique des historiens aztèques (...), notre dessein, loin de tout parti pris sectaire qui essaierait de faire revivre des haines révolues... » Miguel León Portilla, *El Reverso de la Conquista*. México, Joaquín Moritz, 4e Edition, p. 14
- <sup>7</sup> L. Séjourné, *America Latina, I. Antiguas Culturas Precolombinas*, México, Siglo XXI, 1973, 3e éd., p. 14.
- <sup>8</sup> Miguel León Portilla, op. cit., p. 86. Voir aussi *Visión de los Vencidos*, México, 4e éd., 1971.
- <sup>9</sup> Le livre de Dee Brown, *Bury my Heart at Wounded Knee*, New York, Holt, Rinehart, Winston, 1970, constitue le récit le plus pathétique de cette perte de l'histoire, vu le caractère récent des faits rapportés.
- <sup>10</sup> Enrique Semo montre dans son *Historia del capitalismo en Mexico 1521/1763*, (Mexico, Era, 1973) la différence entre les politiques de développement de l'époque féodale qui se base sur l'imposition d'un tribut, et les politiques de développement des débuts du capitalisme. Dans un cas on tend à protéger et à conserver la communauté indigène ; dans l'autre on la détruit. La distinction est intéressante, quoique, du point de vue des Amérindiens, elle ne soit pas des plus significatives. Ce que doit retenir la science sociale, ce n'est pas la conservation démographique de la communauté indigène mais les conditions politiques, économiques et idéologiques de cette prétendue conservation.
- <sup>11</sup> New York, Vintage Books, 1971, p. 15
- <sup>12</sup> Rodolfo Stavenhagen, *Clases sociales en las sociedades agrarias*, op. cit., p. 245, 246.
- <sup>13</sup> Voir le chapitre de Roger Bastide : « Les civilisations des noirs marrons » dans *Les Amériques noires*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, p. 48 et suiv.
- <sup>14</sup> Titre d'un roman de M. Monterforte Toledo, *Llegaron del mar*, México, Joaquín Moritz, 1966.
- <sup>15</sup> Le terme *ladinisation* utilisé en espagnol a la même connotation.
- <sup>16</sup> Gonzalo Castillo Cárdenas, op. cit., p. xxviii.
- <sup>17</sup> Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*. México, Siglo XXI, p. 237.
- <sup>18</sup> « Acercamiento a la cosmovision K'Echi », document présenté au premier Congrès Centre-américain de Sociologie, avril 1974, p. 13, ronéo.
- <sup>19</sup> G. Aguirre Beltrán, *La población negra de México*; México Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 283.
- <sup>20</sup> J. C. Mariátegui, *Ideología y política*, Lima Amauta, 1969, p. 27, 28.
- <sup>21</sup> J. G. Leyburn, op. cit. p. 63, note au bas de la page.
- <sup>22</sup> Cf. A. Mattelart et al., op. cit.
- <sup>23</sup> In *Ideología y política*, op. cit, p. 56.
- <sup>24</sup> « Les castes indigènes et africaines étaient esclaves et avaient une existence extra-sociale », in *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit. p. 57.
- <sup>25</sup> O. Ianni, in *As Metamorfoses do Escravo*, op. cit. p. 206.
- <sup>26</sup> R. Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, op. cit., p. 247.
- <sup>27</sup> « À productivité égale, le prolétariat du centre reçoit en moyenne une rémunération supérieure à celle des travailleurs de la périphérie » Samir Amin, *El capitalismo periférico*, México, Nuestro Tiempo, 1974, p. 214.
- <sup>28</sup> *Ideología y Política*, op. cit, p. 55.
- <sup>29</sup> Ibid, p. 59.
- <sup>30</sup> *El intercambio desigual*, México, Siglo XXI, 1972, p. 157.
- <sup>31</sup> Voir A. Bonilla Sánchez, « Un problema que se agrava: la subocupación rural », in *Neo latifundismo y explotación*, Rodolfo Stavenhagen, et al., México, Nuestro Tiempo, 2e édition, 1971.
- <sup>32</sup> Pablo González Casanova, op. cit., p. 196, 197.
- <sup>33</sup> Voir « Culture ethnique et société industrielle » dans Henri Giordan, *L'homme et la société*, No 9, juillet-septembre 1968, p. 213-220.
- <sup>34</sup> Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, L'Arche, 1958.
- <sup>35</sup> José C. Mariátegui, *ideología y política*, op. cit., p. 25.
- <sup>36</sup> Ibid., p. 27.
- <sup>37</sup> « Pratiquement on peut dire que, jusque vers la moitié du XXe siècle, les moyens de subsistance des classes laborieuses provenaient pour la quasi-totalité de l'agriculture et de petits artisans, c'est-à-dire de secteurs de production dominés par la petite production marchande. » André Granou, « Capitalisme et mode de vie » in Christian Palloix, *Les firmes nationales et le procès d'internationalisation*, Paris, F. Maspero, 1973, p. 178.

<sup>38</sup> La disparition du noir au Mexique en serait la preuve : « Les noirs et les sang-mêlé, métis ou mulâtres, affranchis ou fugitifs, constituent - après les Indiens - le secteur le plus nombreux de la population sur la fin de la période coloniale. (...) L'intégration de la population noire dans la société nationale est la conséquence inévitable de cette absence de position sociale, de la situation marginale qu'il a dans la société coloniale, situation indésirable qui est résolue par l'abolition du système de castes ». G Aguirre Beltrán, op. cit., p. 292.

<sup>39</sup> « (...) La caste des esclaves - écrit Ianni - est un produit historico - économique qui peut être défini comme une catégorie sociale plutôt homogène dont les membres s'adonnent à des activités productive ou à des services considérés socialement inférieurs, soumis à la caste des maîtres, dans un cadre d'obéissance totale, racialement endogame et héréditaire, caractérisé par une sous-culture de la communauté, au sein de laquelle se développent des formes d'intégration sociale et des mécanismes de socialisation orientés vers la formation de personnalités adaptées exclusivement aux nécessités d'un système productif relativement stable et aux attentes des maîtres ». O. Ianni, op. cit., p. 182, 183.

<sup>40</sup> G Aguirre Beltrán, op. cit., p. 287.

<sup>41</sup> A. Mattelart, C. et L. Castillo, op. cit., p. 51 et suiv.

<sup>42</sup> J. C. Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit., p. 42.

<sup>43</sup> J. Casimir, « Los bozales y el surgimiento de una cultura oprimida en Haïti » in *Problemas dominico-haitianos y del Caribe*, México, UNAM, 1973, p. 31-82.

<sup>44</sup> « La seule question qui est posée est de savoir si dans tel pays, à tel moment, les masses populaires, prolétarisées ou en voie de l'être, attribuent leur sort au fonctionnement objectif du système ou y voient l'effet de forces sociales aberrantes, surnaturelles, ce qui limite leur action politique à ne jamais dépasser le stade de révolte sans stratégie. » Samir Amin, *El capitalismo periférico*, op. cit., p. 236.

<sup>45</sup> « Le comportement 'déviant' de l'esclave qui, originellement, et en tant que membre d'une caste, n'est pas révolutionnaire, acquiert un sens politique qui correspond à l'abolitionnisme, exactement au moment où ce mouvement lui donne un nouveau sens. Ainsi, le sens anarchique de certaines directions du comportement de l'esclave rebelle se transforme dans son essence, et acquiert une expression politique correspondant au mouvement collectif où s'inscrit ce comportement. » O. Ianni, op. cit., p. 235.

<sup>46</sup> Même dans les processus d'aliénation caractéristiques des sociétés industrielles, comme le montre Lefebvre, il existe une dimension où ne se produit pas l'individualisation du travailleur, sa désagrégation en particule du système.

<sup>47</sup> À telle enseigne, les études de stratification sociale sont presque exclusivement des études de milieux urbains.

<sup>48</sup> Cité par Saint Victor Jean-Baptiste, op. cit., p. XXII.

<sup>49</sup> A. Mattelart et al., op. cit., p. 14.

<sup>50</sup> Ibid., p. 15.

<sup>51</sup> « Le caractère diffus de l'idéologie - et sa façon d'opérer, libre de toute intentionnalité -, écrit Mattelart avec un certain à-propos, se trouve en relation directe avec la disparition des caractères aberrants du conflit social. En d'autres mots, dans une société de stratification sociale rigide, où les individus ou groupes ont comme référence concrète, et même visuelle, le thème des antagonismes sociaux qu'ils confrontent dans leur existence quotidienne, le mythe qui « dépolitise » la société peut effectivement opérer dans plusieurs sphères de la vie individuelle et collective, mais il se trouve dans d'autres sphères, dépassé par la réalité du conflit et substitué par une vision explicite et une référence directe à cette réalité que l'idéologie essaye de cacher ; et au bout du compte, la gamme de domaines susceptibles d'être réellement « politisés » et d'être perçus comme tel par les récepteurs s'étend de plus en plus. » Mattelart et al., op. cit., p. 21. Un problème théorique s'insinue cependant dans cette proposition : l'idée d'une « réalité » perçue au-delà des champs de la perception ! Si l'on pose le problème en termes des oppositions que suppose le concept de classes sociales et dans la perspective historique des relations interethniques, on observe immédiatement les implications des ruptures idéologiques pour la conscience de la classe opprimée et pour les termes dans lesquels se pose la lutte de classes. On définirait de cette façon des intérêts qui ne sont pas récupérables, des sphères qui ne sont pas négociables, c'est-à-dire, « le maillon faible » de l'appareil d'homogénéisation idéologique. Il convient de rappeler le cas d'Haïti où l'on met sur un piédestal « le marron inconnu » comme un révolutionnaire, et non comme un agriculteur ; où le vodou est réhabilité, mais non le vodouisant ; où fleurit un nationalisme exacerbé qui idolâtre la nation et méprise les nationaux. L'idéologie officielle, qu'elle soit politique, juridique, religieuse ou éducative, ne peut respecter ni le paysan, ni le vodouisant, ni le citoyen concret, porteur de la vie villageoise, fervent adepte du vodou, simple *habitant* dans son patelin.

<sup>52</sup> Les contes folkloriques de la Caraïbe qui dramatisent l'opposition entre la vie paysanne et la vie en plantation de denrées témoignent de la persistance de cette conscience de l'altérité.

<sup>53</sup> Manuel Quintin Lame, op. cit., p. 4.

<sup>54</sup> Et *a fortiori* celle de l'homme de la rue.

<sup>55</sup> Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, t. I., op. cit., p. 154.

<sup>56</sup> M. Quintin Lame. op. cit., p. 27.

<sup>57</sup> H. Lefebvre, op. cit., p. 39.



<sup>58</sup> Appelé aussi processus de ladinización.