

Introducción

Au-delà des fondamentalismes post-nationaux

Candido Mendes

Arrêt du développement et régression identitaire

L'Académie de la latinité se tourne à Quito, en septembre 2006, vers la recherche du terroir final de rupture – sinon de faillite – de l'idée du développement et de sa politique, formulée comme l'aubaine de la mouvance des dites périphéries du régime capitaliste à la deuxième cinquantaine du siècle dernier. Toute la pensée née à la CEPAL, en ce que nous devons à Prebisch, Anibal Pinto, Celso Furtado, Hélio Jaguaribe, Enzo Faletto ou Fernando Henrique Cardoso demeurera la plateforme pour devancer les cercles vicieux de l'immobilisme et de la dépendance dont le vieux régime fit système. C'est ce qu'exprima le "fait social" total de l'inertie chronique des multiples paliers économiques, sociaux, politiques ou culturels, de toute une région qui, avec

l'Indépendance du XIX^{ème} siècle, démontra une volonté d'autonomie historique, en deçà des conditions réelles pour l'assurer dans le monde du colonialisme. Elle ferait face à toutes ces résistances et "rationalisations" d'un même cadre de reproduction du paradigme centre/périphérie dans la circulation des richesses et des chances d'un "plus-être", de toute la frange afro-asiatique ou de l'hémisphère latino-américain. On ne ferait aujourd'hui qu'entreprendre le bilan de ce que l'impératif du développement représenta comme réplique à l'ancien régime. Il s'agirait de réussir au "pour-soi" des collectivités, échappant au système où elles vécurent comme exportatrices de matières-premières, vouées à l'immobilité sociale et à des conditions de pensée collective "toujours en reflet, jamais en réflexion".

Le manque continu d'accès au développement soutenu amena à la croyance – sinon à l'idéologie – d'une repartie continuelle de ce marécage social. On continuerait à soutenir le succès final de ce "telos", en versant en "cercle vertueux" l'ancienne cumulation des comportements, responsables des siècles de domination coloniale. En effet, il ne s'agit pas, uniquement, de trouver l'amorce qui pourrait faire aboutir le changement, par l'action de l'État et de la rationalité des politiques publiques. Mais d'assurer, au bon moment, l'effet de levier qui arracherait ces pays à leur pesanteur anémique traditionnelle. L'inadmissible du développement raté poussa, de façon acritique, au jeu des remises au futur de ce seuil idéal de rachat historique. Il y aurait refus de toute discussion de cette faillite et des régressions ob-

jectives de la reconnaissance identitaire de ces collectivités. La croyance dans l'aboutissement final se maintiendrait donc *in fieri*.

Un vouloir fondateur: la nation en Amérique latine

Le début du siècle ferait état des cassures avenantes à ces renvois manqués entre les débuts d'un développement économique, politique ou social, que ratèrent leurs concausalités attendues, ou endogénies de la mouvance. Nous ne faisons qu'entamer le bilan de ces symptômes régressifs où, faute de la cumulation prévue, l'élan fait brèche, retourne sur lui-même, devant un cadre général de stagnation ou de reprise des déséquilibres et contre-chocs de l'initiative avortée. Toute la visée interrompue brisait la perspective du vouloir politique fondateur dont se réclamerait le développement, tel qu'envisagé par la première planification comme réussite fondatrice dit "tiers monde". Un tel "en soi" s'assure de sa différence par l'affirmation radicale du dépassement colonial, en vraie et première empreinte identitaire.

Le nationalisme des années 60 en Amérique latine marquait ce nouveau vouloir, ou ce désir d'un "en-soi" collectif promu par le développement, tel que pensé par la planification d'antan et s'assurait comme réussite dernière de l'initiative historique ouverte du tiers-monde. Le peuple se percevait comme "subjectivité avenante" de même qu'il se reflétait dans un projet en marche et un "que faire" aménagé à son horizon. Ou se détachait alors, et déjà, du vieux pro-

gressisme comme foi ingénue en un futur fatal, assuré par les engins huilés de la rationalité. La nation serait, plus qu'éveillée, fondée par ce parcours, ayant comme pédagogie une vraie conscience collective et cette poussée conjointe d'un monde de marginalité, de rejet face à l'altérité limite du partage des bénéfices du régime colonial.

En général, l'État précéderait donc la Nation dans ces contextes historiques et la conscience politique serait de plus en plus reconnue comme le facteur critique de ce résultat, où un vouloir collectif conduirait à un nouveau dynamisme de marché. Le bilan de la gageure du développement soutenu implique cet écartèlement même de la mouvance frustrée, par les contradictions survenues lors de la première poussée contre le régime colonial, encore en teneur de la vieille dépendance. Les reprises ne font, à présent, que faire face, déjà, au passage de la globalisation en hégémonie. Une conscience fondatrice d'histoire se bloquerait en se rendant compte de cette régression mal pressentie au début, échappant à la vision du tout impliqué par le premier acquis de la mouvance, comme rupture coloniale. L'identité collective souffrirait de plus en plus de cette projection équivoque de sa représentation, prise en vol dans son premier essor, saisie en tant que devenir.

Prospective et fondamentalisme

Le développement arrêté, le nationalisme deviendrait fantôme et garde du projet meurtri. Il se dessine en fonda-

mentalisme, aux noyaux des pays andins et au jeu de la démocratie, au mûrissement institutionnel, que leur apporterait ces dernières années, indépendamment de la richesse ou de la mobilité sociale. Mais quel est le vouloir politique qui ressort de cette manifestation, où les jeux des majorités objectives peuvent déjà se faire valoir comme manifestation de ce premier remous de conscience et de mobilisation, avortée la croyance finale au développement?

Dans l'hémisphère, les pays andins se sont fait remarquer, pendant les dernières décennies, par la contradiction entre l'enjeu des votes et la capacité effective de représentation des élus. La Bolivie le démontra par cette discontinuité chronique, accompagnée de l'Équateur et, chaque fois plus, du Pérou. La portée historique est, de toute façon, celle du jeu électoral qu'a servi, d'emblée, la reprise des oligarchies, en dehors de tout espoir de mouvance. Ce cadre ne fit que s'aggraver devant la vague néo-privatiste qui suivit le début de la globalisation et les premiers grands accords du pacte de Washington du début du siècle.

L'enjeu de la corruption traditionnelle, de l'appropriation des fonds publics et budgétaires au profit des sigles au pouvoir prit une autre allure avec le procès des privatisations et, ces dix dernières années, le vide apporté au contrôle des compagnies d'État responsables des activités extractives et des services publics basiques, demandés par le processus d'urbanisation. Un tel échange classique gagna un autre impact face à la portée de l'économie d'échelle requise par le nouveau marché des matières premières pour

l'économie globale devenue hégémonique. La suite des limogeages de gouvernants élus à La Paz ou à Quito ne fit que montrer l'écart entre le rite et son contenu, devant la résistance de longue durée de l'*establishment*. Mais le rappel continu au vote amènerait à une conscience de rejet de ce *status quo* par le développement éclaté et le durcissement de l'ancien régime et le nouveau éveil civique de la Bolivie et de l'Équateur.

Le retour aux identités pré-nationales

La crise du projet de changement en manque d'empreinte collective se fit accompagner, parallèlement, de cette nouvelle poussée identitaire. Elle s'ouvrait, en même temps, sur la portée syndicale et les matrices préalables à la mobilité avortée du développement, dans l'espace urbain, même au prix du "grotesque" que pourrait impliquer l'opération formelle de la démocratie (Javier Sanjinés).

La force d'une organisation indienne réclamait son originalité, toujours d'avantage avérée, car il ne s'agissait pas de rachat d'un projet passé aux structures de gouvernance et de représentation frelatée par l'*establishment*. Elle se renforçait de la plongée nationale directe comme celle de la CONAIE (Confédération des Nationalités Indigènes), de l'Équateur, mise en place depuis 1986. En une mobilisation, consciente de ses limites et pressée depuis le début et qui réassurait la présence féminine, elle assure le succès de grèves successives et de paralysations de la circulation urbai-

ne et rurale du pays. Nous pourrions parler de “séisme ethnique”, mais porté d’emblée sur une défense juridique politique des droits de l’homme, en conscience, en même temps, des limites de la négociation avec n’importe quel système. La véritable représentation nationale se cassait de plus en plus, devant la pente, vers la régression identitaire. Ces mouvements s’appuyèrent naturellement sur le rappel des grandes matrices indiennes fondatrices, telles que les aymarás ou les quechuas, qui permirent à plusieurs anthropologues de proposer le concept de “culture subalterne”, comme enceinte de cette identité rongée par l’échec du développement, et en voie de joindre à sa faillite le drapeau national. Quelle est la motion identitaire qui, chaque fois davantage, mènerait les populations indiennes aux élections, mettant en cause l’exploration économique perçue comme responsable de l’exclusion radicale et capable de soutenir une revendication collective et consistante du réaménagement de la chose publique?

La région andine en effet est aujourd’hui l’écran, sinon la vitrine, de l’arrêt d’une vision inclusivo-prospective de la nation en processus. Toute la montée nouvelle, finalement, de candidats comme Evo Morales, ou Humala au Pérou, ou Macca en Équateur assume le risque de l’écart de la représentation traditionnelle au bénéfice d’une mobilisation réelle et contrôlable de la volonté publique faite pouvoir. L’enjeu réel consiste à savoir jusqu’où il s’agit d’un assembléisme identitaire de départ, qui maintiendrait l’ensemble prospectif en suspens, face à la contradiction finale où abou-

tit le système, au bénéfice, à nouveau, d'un gouvernement redevable de vraies politiques publiques. Il faut savoir jusqu'à quel point la vraie société civile avortée par le développement retourne, régressivement, à ses paliers antérieurs de reconnaissance. Jusqu'où les cultures se prêtent à un jeu social subalterne effectif – ou deviennent de simples médiations du principe représentatif traqué. Pour de tels cas il faudrait parler d'un fondamentalisme maniable et opérationnel, d'une mécanique de pouvoir qui mène aux bâtons rompus des élections, indépendamment de tout pacte politique traditionnel.

Résidus ou prothèses historiques?

Quand Xavier Albo se demande: les "khitipxtansa"?, qui sommes-nous? à quelle entité, ou résidu, ou prothèse historique se réfère-t-il? Il faudrait d'autre part remarquer jusqu'où, face à l'effondrement de la démocratie nominale du *status quo* durant les gouvernements militaires latino-américains d'il y a trente ans, des mouvements tels que celui des Tupamaros marquaient d'une même prothèse politique, d'identité de choc et de lutte, et d'affrontement. Il ne leur fallait que le rassemblement d'appel à un fond culturel, sur le champ, comme nerf stratégique de résistance à la dictature. Aujourd'hui le rappel aux subalternités identitaires se ferait en prévoyance de l'impasse que l'arrêt du changement apporterait à ces inconscients collectifs. Les mouvements comme le Pacarí, de Felipe Quispe, ferait ce passage – con-

trairement aux Tupamaros –, et dans un doublé identitaire, entre revanche et héritage, d'un vouloir où le projet de nation serait arrivé à l'équivoque, face à l'aigü inouï de la contradiction coloniale en reprise continue. Quelle serait la praxis de cette reconnaissance sociale qui s'affirme comme elle se dépend, n'hésite pas à énoncer un *a priori* de subjectivité collective et ne le dégage pas d'une condition éprouvée de lutte et de médiation-médiation dans la complexité du système de subissement de ces passifs historiques? Peu importe qu'ils se dépersonifient comme sujets de vietimisation, nécessairement partitive. Ils se récupérerait en fondateurs, telle impulsion de reconnaissance *in actu* qui peut s'éveiller dans les cultures subalternes. Il serait question, non de fondamentalisme classique mais d'une incoation d'appel à des identités pré-nationales, épargnées par l'échec tardif de la mouvance.

Culture subalterne et multiculturalisme

Dans le mouvement Pacari, l'appel identitaire croissant à la culture aymara se réclame d'un universel redécouvert, ou d'une subjectivité de mouvance et de passe, dont la modération témoigne d'une praxis tenue au terroir historique. Il ferait face, donc, à un projet de rassemblement et d'un faire, en même temps, convergeant et transcendant face à la mouvance ratée, contaminée du vieux *status quo*. En effet, il faudrait parler, au départ, d'un somnambule imaginaire et un appel à la vraie culture subalterne implique une invoca-

tion déjà partitive de ce “nous” usé et confondu par l’idée nationale, aux enchères du colonialisme et ses renvois idéologiques en “rationalité” ou “modernisation”.

En deçà de la Nation, la caractéristique, peut-être, la plus significative du monde andin en ce moment de faillite d’une perspective fonctionnelle ou entropique du développement, comme avenance de l’“en-soi” des pays issus du colonialisme en Amérique Latine, introduit une nouvelle dialectique possible de la différence dans ce retournement identitaire.

En effet, avant la rupture finale des derniers vingt ans, l’idéologie du multiculturalisme pourrait s’accouder, aussi dans le monde andin, à une vision du métissage comme sa synthèse, de même que les dynamismes tribaux d’origine se fondaient dans la Nation et la réussite de son projet de modernisation. Tel est par exemple le paradigme avancé par Tamayo dans les années 20, comme un vrai projet de pédagogie nationale, ainsi que le souligne Javier Sanginés. Il reconnaîtrait une “vitalité musculaire” dans cet entrain, justement dans le sens opposé de tout protagoniste d’une vision normative-idéaliste de l’identité, comme transparence foncière et originale d’une reconnaissance collective. Significativement, la naissance-même de ce concept à l’époque aurait provoqué un rejet de la part des élites, au nom du jeu complet et envoûtant de l’abstraction nationale, conducteur du saut implicite qu’impliquerait le passage d’une immanence de représentation de ces entités collectives à leur “en-soi”. Alcides Alguedas verrait précisément, dans le mé-

tissage, une identité à rebours, dominée par les manques d'aboutissement et les malheurs de routes historiques, plutôt que la vraie portée constamment refondatrice de la Nation en tant que source, comme le fait d'un vouloir déterminé et non d'une reconnaissance travaillée au cours d'une mémoire, dans tous ses ressorts et tensions.

Une dialectique forcenée à l'abstraction mènerait à un faux contrepoint entre la différence et la fusion représentées par le métissage. Elle luttera contre les mouvements d'un "pour-soi" collectif contemporain à l'éclatement de l'idée nationale, à des rappels aux origines qui se voudraient véritable médiation régressive à des universels de reconnaissance.

Au-delà des intégrismes réducteurs

La notion d'une identité originaire révélée par la conséquence d'un projet, en même temps fondateur et prospectif, caractérisera le mouvement Katari issu, dans un premier moment, de la perspective radicale révolutionnaire et fut menée à la véritable politique d'une praxis de changement plutôt que de témoignage de différences meurtries. Le katarisme se dissocie, entre sa fronde extrémiste et ses médiations et débouche sur les mouvements syndicaux et les anime d'une visée indigène, qui ne veut pas se réclamer de son tout. Ce passage d'une praticité de mouvance associe le Katari, pendant les années 70, à l'UDP et au Parti Communiste Bolivien. Il veut assurer la plus grande souplesse praxistique en se proclamant "dedans et contre" dans cette

position idéologique, face aux alliances immédiates de terrain. Mais en même temps, le Katari porte les cicatrices d'une hyper-praxis si bien que – rejetant une vision meurtrie de la révolution –, il en refuse aussi le métissage et proclame toujours la radicalité d'une visée indigène gagnée à/ou respectée d'une mouvance devenue équivoque. Dans ce nouveau protagonisme, le mouvement de Felipe Quispe, "le Mallku" s'affirme en tête d'un universel récupéré. Tout comme si l'identification Aymara s'éveillait d'un essor général ou inspiration, au sein de ces refus et adhésions à la mémoire historique de Tupac Katari. La clameur Aymara ne se voit donc pas, dans cette perspective et en ce premier moment, comme un intégrisme réducteur, mais comme point d'identification où la contradiction coloniale agrandie met en route, paradoxalement, de multiples réactions ramenable à une mouvance. La souplesse de cette conscience englobante et fondatrice pourrait même, contrairement aux radicalités prévues, renforcer les pas d'un katarisme modéré, conduisant à l'alliance – même à la limite de la quasi contradiction – avec le "mouvementisme neo-libéral". Víctor Hugo Cárdenas serait le vice-président dans cette première alliance politique, qui mènerait, à côté de Sanchez de Losada, le katarisme au pouvoir. Devant les inévitables contradictions de ce projet, le katarisme réussit, toutefois, à échapper aux impasses du nouveau gouvernement immédiatement touché, en proposant pour la première fois cette hyper-pédagogie de la praxis qui accueille, au "nom du plan de tous", un plurilingüisme en Bolivie, et la chance de créer

une Nation par la “pluralité de ses identités culturelles”. À un tel seuil, le katarisme de Quispe et de Cárdenas aboutit déjà, face à la mouvance cassée du développement, aux multiplans de l’affirmation d’une subjectivité attentive aux “deux yeux” de sa percée critique, pour assurer la modernisation, même manquée la vision nationale-limite, soutenue par la démocratie représentative.

Dans cet élargissement limite et final, de la quête identitaire bolivienne poussée aux fondamentalismes d’origine, le katarisme, d’une manière exemplaire, montre aujourd’hui sa dialectique acquise face aux positions de Cárdenas et de Quispe. Mais, tous les deux dépassent déjà l’idée d’une nation-dépôt, une reconnaissance finale visant une prospective des peuples “pour la création d’une mère-patrie”. Tant que Cárdenas jouait encore sur une fusion multiculturaliste, Quispe exprime déjà une émergence à rebours voyant l’identité Aymara comme la cheville ouvrière d’une subjectivité menacée par les contradictions capitalistes qui se seraient même emparées de l’idéologie mestiço-créole. L’arrivée de Quispe à un fondamentalisme intérimaire, pour survivre aux contradictions aigües menant au gouvernement Morales, se réclame d’un réducteur opérationnel, ou mieux, d’une pédagogie à l’envers des propositions initiales de Tamayo, pour trouver une mobilisation d’assemblage et non de reconnaissance. Il se tournerait vers un strict impératif d’organisation porté par une mouvance quasi intransitive face aux “nationalismes révolutionnaires”.

Il faudrait reconnaître aujourd’hui dans ce moment subjectif de l’identité andine, et surtout bolivienne, le résultat

de l'accumulation de ces hyper-praxis manquées, au prix, en même temps, des radicalités de retour et d'affirmation d'une subjectivité déraillée par la perversion des idéologies de reconnaissance fondamentalistes ou fusionnistes. Dans son propos de praxis limite, le Katarisme échoue dans le piège des distinctions *ex-post*. C'est de là même qu'il récupérait, en seul sauvetage – ou sans le “temps faible” de Vattimo – le seuil des “cultures subalternes”. Et donc d'un devenir et re-fondation, comme dire de rencontre.

Bibliographie

- ACADEMIE DU ROYAUME DU MAROC (1997). *Mondialisation et identité*. Colloque de Rabat 5-7 Mai 1997. Voir Amadou Mahtar M'Bow, “Diversité culturelle et mondialisation” (p. 71-81), et Mohamed Allal Sinacoeur, “Mondialisation et identité” (p. 21-3). Rabat: Académie du Royaume du Maroc.
- ALBÓ, Xavier (1987). “From MNRistas to Kataristas to Katari”. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*. In: Steve J. Stern (ed.). Madison: University of Wisconsin Press.
- ARCHONDO, Rafael (2000). “Comunidad y divergencia de miradas en el katarismo”. *Umbrales*, n. 7, p. 120-32.
- GEBAUER, Gunter and Christoph Wulf (1992). *Mimesis: Culture, Art, Society*. Voir “Mimesis as Imitation, the Expression of Power, and Literate Subjectivity”. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- GIDDENS, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity – Self and Society in the Late Modern Age*. California: Stanford University Press.
- JAGUARIBE, Helio (1966). *Politic, Economy and Economic Development*. New York: Haut & Row, 1966.
- KOZAKAI, Toshiaki (2000). L'Étranger, l'identité – Essai sur l'intégration culturelle. Voir “Le Mythe de l'identité collective” (p. 19ss). Paris: Payot et Rivages.

- MAFFESOLI, Michel (1988) *Le Temps des Tribus*. Paris: Fayard.
- MARIN, Louis (1994). De la représentation. Voir “Manifestation, cortège, défilé, procession” (p. 46-62); “La Ville dans sa carte et son portrait” (p. 204-19); et “Représentation et simulacre” (p. 303-13). Paris: Gallimard, Le Seuil.
- MENDES, Candido (1963). *Nacionalismo e Desenvolvimento*. Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos – Presidência da República (2^a edição: Rio de Janeiro, Educam, 2005).
- (1992). *A Democracia Desperdiçada*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- MEYER, Michel (2000). *Questionnement et historicité*. Voir “Pragmatique de l’altérité; l’altérisation des systèmes conceptuels – L’Histoire comme problématique par inscription différentielle” (p. 555-59). Paris: Presses Universitaires de France.
- MIGNOLO, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press.
- SANJINÉS, Javier (1996) “The Skeletal, the Carnal, and the Visceral: Metaphors We Live By in Contemporary Bolívia”. *Dispositio/n*, n. 21, p. 183-218.
- TAMAYO, Franz ([1910] 1975). *Creación de la pedagogía nacional*, 3^a ed. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República.
- TAYLOR, Charles (1992). *Multiculturalisme – Différence et démocratie*. Avec des commentaires de Amy Gutmann, Stevens C. Rockefeller, Michael Waltzer, Susan Wolf. Paris: Champs/Flammarion.
- WIERWORKA, Michel (2001). *La Différence*. Voir Maurice Halbbachs, “Mémoire collective et mémoire individuelle” (p. 170-74) et “De la formation d’une mémoire collective à son expression publique” (p. 177-80). Paris: Balland.