

Interview de George Ciccariello-Maher réalisé par Gustavo Quintero pour la page Lobo Suelto. Dans cette entrevue, traduite en français par Thibaut R., George Ciccariello-Maher discute de la Révolution Bolivarienne et des luttes populaires qui sont menées au Venezuela. Il passe en revue les postures académiques et militantes universalisées, tout en proposant une dialectique révolutionnaire susceptible d'inclure l'altérité et dont nous devrions bien évidemment nous inspirer...

(Version originale :<http://anarquiacoronada.blogspot.fr/2016/10/la-comuna-en-venezuela-y-las-luchas-por.html>)

Evoquer le Venezuela post-Chávez et l'héritage du chavisme pour la population vénézuélienne ne va pas sans soulever la polémique. Malgré les attaques constantes des médias internationaux, comment se fait-il que Chávez ait pu diriger jusqu'à sa mort en 2013 un gouvernement avec un large soutien populaire ? Quel peut être le futur du chavisme dans le Venezuela de Maduro ?

Pour George Ciccariello-Maher, professeur de théorie politique à Drexel University, Philadelphie, il est important de comprendre la consolidation du Chavisme à partir d'une succession de luttes populaires contre les élites politiques traditionnelles et contre l'arrivée du néolibéralisme dans les années 80. Dans son livre, *We Created Chavez : A People's History of the Venezuelan Revolution*, l'auteur s'intéresse aux différentes formes de luttes qui se cristallisent au sein du Chavisme mais qui débordent largement la décennie 90^[1].

Le regard que porte Ciccariello-Maher sur l'histoire des luttes populaires au Venezuela s'inscrit dans un mouvement qu'il nomme la « décolonisation de la dialectique ». Pour lui, il est nécessaire de décoloniser les catégories que nous utilisons afin d'appréhender les modes de résistances antiétatiques qui sont à l'œuvre dans les Amériques, depuis une perspective non euro-centrée. A l'occasion de la publication de ses livres [Building the Commune: Radical Democracy in Venezuela](#) (Octobre 2016) [Decolonizing Dialectics](#) (Janvier 2017), je me suis entretenu avec George Ciccariello-Maher à propos des communes au Venezuela et de leur relation avec le gouvernement de Maduro. Nous avons discuté aussi de l'anarchisme en Amérique Latine, de la thématique du pouvoir dualiste : pouvoir « constituant » et pouvoir « constitué », puis pour finir, des différentes formes de luttes qui font face aux systèmes de légitimation du racisme institutionnalisé.

Gustavo Quintero: Avant tout, George, parle-nous de ton nouveau livre Construir la comuna: la democracia radical en Venezuela et de sa relation avec ton livre précédent *Nosotros Creamos a Chávez* (2013).

George Ciccariello-Maher: Le premier livre, *Nosotros creamos a Chávez: una historia popular de la revolución venezolana*, s'intéressait au processus bolivarien en privilégiant la longue durée, plus précisément cela signifie qu'il ne débuta pas avec

l'élection de Chávez en 1998, pas même en 1992 lorsque son coup d'Etat échoua. Il n'a pas non plus commencé en 1989, au moment de la révolte populaire contre le néolibéralisme connue sous le nom de Caracazo, mais s'est plutôt enrichi progressivement, au fil du temps. Ce processus s'inscrit dans l'histoire de l'organisation populaire révolutionnaire, de la guérilla aux mouvements sociaux d'afro-descendants, d'indiens, de femmes, d'étudiants. Ces mouvements s'organisent depuis des décennies et ils se cristallisent désormais autour de la figure de Chávez, tout en poursuivant les velléités de changement qui sont apparues lors de la révolte populaire de 1989.

Dans le nouveau livre, Construir la comuna : la democracia radical en Venezuela, je réfléchis aux conséquences de ce processus dans la réalité vénézuélienne. L'ère post-chavez est une période où les luttes populaires se développent en usant d'un nouveau concept, celui de la commune. En effet, alors que j'avais réalisé de nombreux entretiens dans les mouvements populaires et révolutionnaires des années 2006-2009, j'ai trouvé intéressant que vers 2013-2014, plus personne n'évoque son mouvement particulier. Depuis, ils insistent tous sur le fait qu'ils font partie d'un mouvement plus général, celui de la commune.

Cela vient en grande partie du dernier discours important de Chávez, appelé « coup de barre » (golpe de timón) qui est une autocritique du mouvement – ou plutôt du gouvernement – car il n'avait pas respecté la promesse de la commune. Je m'explique. Il y avait une demande qui émanait d'en bas (des classes populaires), pour intensifier la construction du projet communal. En fait, il y avait un ministère des communes, mais la commune n'avait pas d'existence au niveau légal, autrement dit, les communes n'existaient pas formellement. Le discours d'octobre 2013 est très important car à ce moment-là je pense que Chávez savait qu'il allait mourir et il voulut laisser un héritage. Il savait très bien qu'après sa mort ce « lègue » ferait l'objet de critique, ce qui aurait aussi des conséquences sur la signification de la révolution bolivarienne. Il savait que la droite essaierait de l'attaquer et que la gauche allait devoir proclamer haut et fort la véritable portée du chavisme mais aussi de la révolution. Chávez a donc voulu anticiper tout cela, et il se concentra sur la question de la commune, pour que tout le monde sache que le lègue de Chávez c'est la commune, ce que lui nommait l'Etat communal. Dès lors, toutes les classes populaires se sont reconnues dans ce discours à tel point que lorsque je parlais aux comuneros (comuneros) dans tout le pays, ils me disaient : « Mais tout le monde sait que Chávez c'est la commune, la commune c'est Chávez et si on n'est pas comunero, on ne peut pas être chaviste ».

GQ : Donc Chávez participa directement à l'émergence de la « commune », et en parallèle, les classes populaires se sont emparées d'un concept qu'elles considèrent comme l'élément moteur du « lègue de Chavez » ?

GCM : Oui, d'une certaine manière, mais comme je l'ai dit plus haut il existait déjà des expériences populaires d'auto-organisation alors que l'État n'en a que très

tardivement pris la mesure. Aux alentours de l'année 2009, des collectifs populaires accompagnés de militants du ministère se sont réunis pour mettre en commun leurs différentes expériences, dans le « Réseau des comunards et des comunardes ». D'autre part, le concept de « commune » a une histoire tout à fait singulière au Venezuela, pour l'appréhender de manière réflexive il est nécessaire de nous intéresser à la longue gestation du processus bolivarien et à un personnage qui était commandant de la guérilla et qui avait pris part à la lutte armée des années 60 : Kléber Ramírez Rojas. En 1992, cet ex guérillero envisageait dans ses écrits le succès du coup d'État de Chávez et il prévoyait qu'une fois la prise du pouvoir, l'Etat aller se dissoudre pour être remplacé par un État communal, un État « conséillste », dans lequel tout le monde élirait ses représentants locaux au moyen d'assemblées populaires. Cette posture dont la radicalité n'a pas été éprouvée par le temps est donc au départ celle d'un des anciens camarades de lutte de Chavez avec qui il fomenta le coup d'État raté, et le plus marquant, c'est qu'il l'assume clairement lorsqu'il y fait référence dans son discours. Voilà plus ou moins ce qui fait la particularité de ce concept qui est à la fois un nouveau concept de pouvoir mais aussi de production puisque le Venezuela est un pays pétrolier au sein duquel les sphères politiques et économiques sont inextricablement liées. A partir du moment où la plus-value générée par l'exploitation du pétrole est distribuée par l'État, il est évident que cela va avoir pour conséquence de maintenir un système économique totalement dépendant de la stimulation des importations, ce qui n'ait évidemment pas sans conséquences pour le projet communal. Dans un barrio qui souhaite s'organiser conformément au modèle des conseils communaux (dont l'existence informelle est antérieure à leur mise en œuvre par l'État), qui sont des instances économiques de participation populaire. Si tout le monde consomme des produits importés depuis d'autres régions du Venezuela et ou de l'extérieur, le pouvoir politique reste sclérosé et prisonnier de la question économique. Donc ce barrio ne peut pas avoir d'autonomie politique.

D'un autre côté, la commune dispose de moyens pour résoudre ce problème ou en tout cas le juguler, en favorisant la production et la culture locale et en impliquant directement la population. On trouve par exemple différentes instances socio-productives qui favorisent la création d'entreprise, dont la plus importante est « l'entreprise de propriété sociale directe et communale »: tout ce que produit cette entreprise c'est à dire les travailleurs eux-mêmes, les salaires, les heures, la distribution de la production, et l'excédent qui va être perçu par la commune, tout cela se décide au sein du parlement communal, qui s'avère être une instance où s'exerce véritablement la démocratie directe. Je dois dire que c'est impressionnant car on est en train de parler d'un socialisme développé sur un territoire précis qui n'a pas d'autre ambition que celle de gouverner.

GQ : Donc, chacune des communes possède son parlement, à partir duquel on décide de la production à un niveau totalement local ?

GCM : Oui, absolument local. La question qui se pose, c'est de savoir quel est l'impact de ce système au niveau national. En mettant de côté la crise actuelle car j'y reviendrais par la suite, les communes au Venezuela restent une tentative, une expérimentation. La lutte n'est pas gagnée. Lorsque je suis arrivé au Venezuela pour faire mes recherches, je me suis interrogé sur l'avenir du projet communal en essayant de savoir à partir de quel moment on pourrait parler de réussite. Les gens autour de moi me regardaient comme si j'étais fou, inconscient, car depuis le départ ils savent pertinemment qu'il s'agit d'une lutte qui demande énormément d'efforts sans pour autant avoir l'assurance de l'emporter. C'est là que réside tout l'intérêt de ma démarche, puisqu'il ne s'agit pas seulement de savoir si les communes sont ou non une réussite, au contraire, il faut surtout s'intéresser aux luttes dans lesquelles elles s'inscrivent, auxquelles elles participent, ce qu'elles représentent, pour comprendre comment on pourrait les soutenir, les approfondir, les développer et travailler à l'élargissement de ce système communal dans tout le pays.

GQ : J'aimerais en savoir plus à ce sujet : dans ton livre « Building the Commune: Insurgent Government, Communal State » tu mentionnes le danger de l'ultra localisation des communes, qui se traduirait par des îlots communaux dans un océan capitaliste. Comment tu articules ces deux pôles ?

GCM : Cette question renvoie à de nombreux débats qui ont marqué la gauche en de maintes occasions. On réfléchissait alors à la possibilité de construire des îlots de socialisme dans un océan capitaliste qui était d'ailleurs lui aussi très turbulent. Cependant, poser la question en ces termes c'est comme si on observait le monde depuis son piédestal en se prenant un peu pour Dieu, en réalité il faut s'intéresser à ce qui fait l'essence même de ce processus. Qu'est-ce que l'on aperçoit quand on s'y intéresse de près ? On constate qu'il ne s'agit pas de savoir si c'est un mauvais ou un bon projet, mais au contraire, qu'il est de fait inséré dans la réalité. Voilà le point de départ : il faut commencer par appréhender le processus qui contribue à l'édification des communes.

Dans ce cas, si on s'intéresse de près aux concepts « autochtones » présents aussi bien dans les discours des classes populaires vénézuéliennes que du gouvernement, il est primordial de rappeler un point de pédagogie et de politique sur lequel Simon Rodriguez, le mentor de Bolivar, travailla intensément. Ce dernier développe un concept pour gouverner le Venezuela appelé la toparquia. Bien qu'il soit totalement utopique au moment où il le conçoit, il fait déjà référence à des îles autogouvernées, des républiques dispersées dans tout le pays, et ce concept a été repris par les masses populaires. Par exemple, je me suis rendu dans une commune située dans l'Etat de Miranda qui se trouve aux Terrazas de Cúa, cette commune s'appelle La Toparquia et le plus surprenant c'est que l'un des chiens qui y a pris ses quartiers s'appelle Topo. A partir de ces îles, qui sont des « tranchées » pour la lutte, on construit quelque chose qui s'apparente à un nouveau socialisme. Peu à peu, on voit se tisser une production

nationale qui est à la fois locale mais aussi très étendue au niveau national : supposons qu'il y ait une commune isolée qui ne soit pas raccordée au réseau des communes et que la plus proche lui soit distante de cinquante kilomètres. Etant donné que l'échange de biens est nécessaire si on ambitionne de construire et de renforcer un système communal qui ne soit pas conditionné par la promiscuité géographique, ce concept de toparquia est particulièrement important pour comprendre les relations qui unissent ces îles dans le Venezuela contemporain.

GQ : D'après ce que tu dis, la commune s'est calquée sur ce modèle de la toparquia.

GCM : En effet, cela fait partie des relations qui existent entre le haut (la sphère gouvernementale et ses institutions) et le bas (les masses populaires), et nous devons comprendre qu'à l'heure actuelle dans tout le pays, les classes populaires prennent les devants en lieu et place du leadership gouvernemental. On s'en rend compte quand on s'intéresse de près à l'évolution de la participation populaire. Ce n'est qu'en 2006 que le conseil communal dispose d'un statut légal, mais déjà, à partir des années 90, il y a des assemblées de barrio, qui sont des espèces de proto – conseils communaux. La commune est d'ailleurs établie par une loi de 2010, mais en 2008 le peuple est déjà mobilisé, il n'attend pas la formalisation et n'espère pas non plus un quelconque geste du gouvernement. On remarque donc que les classes populaires sont dotées de leur propre légitimité et le fait que l'opposition manifeste son désaccord à l'égard de la commune en insistant régulièrement sur son illégalité car elle n'apparaît pas dans la constitution est une preuve de mauvaise foi. La constitution date de 1999, elle est le produit d'un moment caractérisé par un rapport de force très spécifique et en 99 cette même opposition s'opposait déjà fortement à ce texte alors qu'il était le résultat d'une concertation collective qui permit justement sa rédaction. C'est précisément pour cela qu'une grande partie de la population commence à considérer que les lois et le texte constitutionnel peuvent être modifiés, ajustés au mouvement de la réalité, à défaut d'être sacrés, intouchables et fétichisés.

GQ : Le terme « commune » est un terme qui fait allusion à différentes formes d'organisation, chacune avec sa propre histoire. En termes d'autogouvernement, le mot « commune » fait écho à des expériences diverses qui nous renvoient généralement à la commune de Paris. Dans ton article « Building the commune », tu insistes sur la nécessité de décoloniser l'idée de commune vénézuélienne, c'est-à-dire, qu'il ne faut pas être uniquement tourné vers la Commune de Paris, pour comprendre l'origine du terme « commune ». Pourrais-tu nous parler un peu de ce mouvement que tu qualifies de décolonisation de la « commune » ?

GCM : Décoloniser la commune signifie qu'il faut insister sur la trajectoire particulièrement longue de l'autogouvernement populaire au Venezuela. En réalité, cela paraît très vague et même difficile à concevoir car si tu prends comme modèle la Commune de Paris qui date de 1871, il est déjà implicitement admis que les paramètres théoriques qui vont servir à concevoir l'autogouvernement doivent être nécessairement euro-centriques. Bien évidemment, il ne s'agit pas d'en nier

l'importance mais pour comprendre ce qui s'est passé à ce moment dans Paris, il est surtout nécessaire de prendre en considération le temps long, c'est à dire ce qui a précédé la commune de Paris, car avant son irruption on constate qu'il y avait déjà des luttes dans toute la France qui s'inscrivaient dans la temporalité propre au pouvoir communal français. Il n'est donc pas question de récuser l'importance que peut avoir la commune de Paris pour l'Amérique Latine, mais dans le cas du Venezuela, on remarque qu'il existait déjà des luttes populaires en 1500 et qu'elles ont produits leurs propres luttes et leurs propres concepts contre le colonialisme, puis par la suite contre le capitalisme et ensuite contre les classes dirigeantes, contre les classes mantuanas (comme nous dirions au Venezuela). C'est par l'intensité de tous ces moments insurrectionnels et des différentes formes de gouvernance qui se sont manifestées au cours de l'histoire que l'on peut commencer à « trianguler » ce qu'est la trajectoire communarde vénézuélienne et le pouvoir constituant. A partir de là, quand on s'intéresse au temps présent, le rôle de Kleber Ramirez est fondamental, on peut aussi souligner l'influence de István Mészáros, un philosophe hongrois qui écrivait beaucoup sur la question du pouvoir communal dans Au-delà du capital et dont l'incidence sur ce que pensait Chavez n'est pas non plus à minorer. Cela doit servir de mise en garde contre l'eurocentrisme, car il ne s'agit pas de privilégier l'influence des européens sur la dynamique propre aux Latino-Américains, mais plutôt, accepter qu'il y ait toujours quelque chose d'imperceptible et une espèce de rétro-alimentation.

GQ : Dans la plupart de tes textes, lorsque tu fais référence à la formation de l'Etat, tu reprends les termes de « pouvoir constituant » et « pouvoir constitué » d'Enrique Dussel. Néanmoins, ton analyse diffère sensiblement de celle proposée par Dussel, pourrais-tu nous en dire plus ?

GCM : Les concepts de « constitué » et « constituant » ont plusieurs trajectoires, mais la popularité récente de ces termes est l'œuvre d'Antonio Negri et des penseurs de l'autonomie italienne. La proposition d'Enrique Dussel se différencie de ces derniers parce qu'il pense que Negri oppose ces concepts de façon trop manichéenne. D'après lui, le concept de « multitude » proposé par Negri serait un pouvoir « constituant » totalement pure qui rejetterait le « constitué » alors que la constitution représenterait à la fois un risque et une nécessité.

Il y a un laps de temps durant lequel le pouvoir « constituant », comme la révolte dans la rue, la violence populaire, la résistance peu structurée, s'articule parallèlement avec la nécessité d'entrer dans un processus d'institutionnalisation. Ce processus peut advenir alors même que nous prenons une décision tout en pensant comment continuer la lutte. Là, nous sommes dans un processus d'institution, et l'institutionnalisation pour Dussel est nécessaire mais dangereuse.

Pour moi, cette vision est problématique : je crois que quand Dussel lit la constitution Vénézuélienne de 99, parfois on dirait qu'il considère les questions d'inclusion et de participation populaire dans la constitution comme s'il s'agissait de problématiques

définitivement résolues. Personnellement, je pense plutôt qu'il s'agit d'une espèce de photo d'un moment très précis qui donne à voir l'état des forces en présence alors que pour continuer à avancer, il faut poursuivre le processus pour faire pencher la balance du bon côté.

Je comprends que l'envie d'établir les institutions est prédominante, mais bien que Dussel le voit comme quelque chose de dangereux, il faut privilégier l'aspect intrinsèquement contradictoire : il existe toujours une certaine tension impossible à abolir, qu'on ne peut éliminer. Il n'y a aucun moyen de constituer un pouvoir qui inclut totalement le pouvoir « constituant », parce que le pouvoir « constituant » est une révolte directe et absolue, constamment tournée vers le changement et l'amélioration de la situation.

C'est pourquoi je constate qu'il y a une très longue dialectique qui inclue à la fois, le pouvoir « constitué » (la sphère gouvernementale et ses institutions) et le pouvoir « constituant » (les masses populaires) dont la relation est caractérisée par une instabilité continue. Cette dialectique est toujours très dynamique et si l'objectif est de comprendre comment on peut faciliter la participation dans l'Etat, on doit garder en tête que la révolte inhérente au processus de constitution ne disparaît pas, ou elle disparaît quand il y a l'égalité sociale et le politique, ce qui signifie l'abolition, ou comme dirait Dussel, la dissolution de l'État.

GQ : Et donc cela symbolise l'horizon qu'on se donne, celui où l'on souhaite arriver, plutôt que l'idée de penser directement où cela nous mènera.

GCM : Exacte, et l'idée d'horizon pour Dussel est très importante. On s'oriente vers l'horizon, mais on ne prétend pas que cet horizon devienne instantanément une réalité, dans le présent. Pour Dussel, imaginer que cet horizon puisse s'actualiser dans le présent, c'est une erreur politique fondamentale. C'est l'erreur de Negri et d'autres, c'est l'erreur de l'anarchie qui ne pense pas les conséquences en chaîne des demandes et stratégies à la lumière du temps long. C'est pour cela que je précise qu'il est dangereux de considérer que le pouvoir peut se stabiliser de manière commode dans le « constitué ». Le pouvoir « constituant » est d'une certaine manière parfaite, il ne peut mal faire, car il ne peut à proprement parler rien faire, il ne peut s'instituer. Lorsque arrive le moment de la constitution et de l'institution, quand nous institutionnalisons ce pouvoir « constituant », nous le faisons pour réaliser des projets, pour réussir quelque chose, et là advient l'importance de faire les bons choix dans l'histoire même si le danger de mal faire est toujours présent et qu'il peut conduire aussi à détruire les forces du pouvoir « constituant ».

Pour moi, les conseils communaux en sont le plus parfait exemple, ils apparaissent formellement en 2006, mais ils existaient déjà sous forme d'assemblée populaire de barrio. L'intérêt est de voir qu'il y a toujours une distance, une séparation, entre les conseils communaux et les assemblées populaires : les assemblées populaires sont spontanées, directes, elles sont comme une explosion institutionnalisée dotées d'une

force « constituante » beaucoup plus importante que les conseils populaires qui sont mis en place par le gouvernement et ses institutions. Pour moi cette brèche pratique entre deux types d'institutions ne peut s'éliminer, c'est pourquoi je précise que c'est dangereux car en aucun cas nous ne pouvons penser que cette tension soit résolue ou qu'il soit possible d'y mettre un terme. C'est une tension permanente.

GQ : Je voudrais approfondir un peu la question de la décolonisation des concepts qui pour toi synthétise une nouvelle manière d'additionner des changements sociaux et des formes de gouvernement. Ton autre livre qui va paraître prochainement s'intitule *Descolonizar la dialéctica*. A quoi fais-tu références lorsque tu dis qu'il faut décoloniser la dialectique ? Je m'y intéresse car ce terme nous amène à réfléchir aux philosophes européens et à leur manière d'interpréter le mouvement de l'histoire en plaçant l'Europe au centre de celle-ci, ce qui conduit les peuples colonisés à en corroborer passivement la trajectoire. Tu pourrais nous expliquer quel est le raisonnement qui t'a conduit à décoloniser la dialectique ?

GCM : Dans mon livre, je m'interroge justement sur la possibilité d'une décolonisation de la dialectique. Personnellement, je parie que oui, je fais le pari qu'on peut la décoloniser. Néanmoins, à mon sens, cela implique d'arriver au point de tension de la question dialectique. Qu'est-ce que je veux dire par là ? je vais l'explicitier de manière très schématique : pour Hegel il existe une tension entre la différence interne et ce qu'il nomme la diversité, la différence interne possède sa propre logique, ses propres relations, elle est donc elle-même dialectique. La différence externe, c'est-à-dire la diversité, n'a pas de sens, pas de logique. Les relations sont donc dialectiques, ou font parties d'une extériorité qui voit la diversité de ses relations écartée, exclue. Ça, c'est une limite très importante lorsqu'on aborde le thème de la décolonisation, car lorsque l'on assume l'étroitesse des relations propres à une certaine logique, on a tendance à s'orienter vers une vision très fermée de l'histoire. Cela n'est pas sans conséquences, et nous connaissons déjà celles de l'héritage hégélien : il y a une seule histoire pour toute l'humanité, elle est unidirectionnelle et repose sur le progrès. Comment pouvoir comprendre le choc dynamique des identités politiques en dehors de ce schéma transhistorique d'Hegel ? et aussi depuis celui de Marx qui possède des caractéristiques bien distinctes mais qui en général s'accompagne d'un certain nombre de similitudes avec celui d'Hegel ? Comment formuler la dialectique en dehors de ce schéma transhistorique ? Comment sortir du déterminisme unidirectionnel de cette conception de l'Histoire et surtout nous préserver d'une vision étroite qui favorise l'enfermement ? la dialectique décolonisée est et doit être, une dialectique de l'ouverture, de choc, de combat, sans avoir la certitude de savoir où elle nous mènera et sans se préoccuper de savoir si l'histoire poursuit indéfiniment son déroulement perpétuel. Car pour un esclave, l'histoire n'avance pas elle est faite de retour en arrière très importants. Nous devons repenser l'histoire à travers cette réalité colonisée, esclavisée, racialisée, pour voir si nous pouvons récupérer un type de dialectique. C'est ce que je fais dans le livre en me concentrant premièrement sur le français George Sorel, qui d'après moi formule la

priorité d'une dialectique de la lutte des classes, très ouverte, et sans déterminisme. En d'autres termes, nous ne sommes pas en train de parler du futur, mais d'une lutte des classes toujours d'actualité et cette lutte ouvre une brèche dans l'histoire. Après, je passe à Franz Fanon, la figure centrale du livre. Il formula une dialectique proprement décoloniale. Tout d'abord lorsqu'il se trouvait en Europe, en travaillant sur les questions de race, de racialisation et de discrimination raciale, et par la suite en Algérie, dans la lutte de décolonisation de la révolution algérienne. Ce qui est important, c'est que Fanon part d'un concept qu'il nomme la « zone de non-être », qui est pour moi la pierre angulaire d'une dialectique décolonisée.

GQ : Tu pourrais nous expliquer un peu ce que tu entends par « zone de non-être » ?

GCM : Bien sûr, la zone de non-être provient à la fois de l'expérience personnelle de Fanon et de la critique de la dialectique du maître et de l'esclave d'Hegel qu'il propose. Chez Hegel, deux sujets historiques abstraits et dénués de toute substantialité s'opposent dans une lutte pour la reconnaissance. Pour Fanon, dans le monde historique actuel, les êtres individuels ne sont pas « vides » et abstraits, ils sont historiques et concrets, ils sont blancs ou sont noirs. C'est inéluctable, soit on est le maître, soit on est l'esclave. Ainsi, la lutte pour la reconnaissance ne se développe pas de la même manière : pour Fanon, il s'agit d'une lutte qui est court-circuitée, qui par conséquent ne fonctionne et n'avance pas, car s'y mêle la question raciale. Pour Fanon, l'être noir, racialisé, colonisé, existe uniquement dans une zone de non être, c'est à dire qu'il existe mais qu'il n'a pas d'être, qu'il n'a pas accès entièrement à l'humanité de l'être humain. C'est pour cela que la dialectique est bloquée, et cela implique qu'il faut la repenser depuis la lutte subjective des colonisés, des racialisés, des opprimés, des condamnés de la terre. Le mouvement historique ne vient pas d'une logique interne mais plutôt de l'intervention subjective. Dans le livre, cela me donne la possibilité de commencer à penser la dialectique en m'inspirant de ce que dit Dussel. Ce dernier refuse quasiment le concept même de dialectique et à sa place il propose de mettre l'accent sur « l'extériorité », c'est-à-dire qu'il faut commencer à penser avec ceux exclus historiquement, qui ne sont pas reconnus par le système mais sont visibles grâce à leurs luttes et réussites historiques. Ces exclus sont invisibles pour la dialectique classique, mais ils apparaissent dans l'Histoire comme quelque chose d'inespéré, émergeant lors de situations « explosives », de moments « d'explosivité ». Le concept d'extériorité proposé par Dussel présente un intérêt certain car il tente de dépasser les limites marxistes de la lutte des classes, c'est une manière de construire un bloc historique des opprimés et des exclus en comprenant ces deux catégories ensemble. Pour revenir un peu sur ce que je disais au début, la profonde exclusion historique, l'invisibilité raciale coloniale, c'est quelque chose qui n'apparaît pas dans la dialectique d'Hegel. Comme je le dis dans le livre, nous devons parvenir au point de tension des relations dialectiques pour pouvoir comprendre les luttes de la décolonisation.

GQ : Afin de poursuivre sur ce qu'implique la décolonisation des concepts je voudrais m'intéresser à quelque chose que tu mentionnes dans ton texte « Anarchism that is not anarchism: Notes towards a Critique of Anarchist Imperialism ». Tu introduits le terme « d'impérialisme Anarchiste » pour décrire un phénomène dans lequel les anarchistes des pays développés tendent à être plus fidèle à leur identité qu'à la série des pratiques propres à ce mouvement. Pourrais-tu nous parler de ce que tu entends par « impérialisme anarchiste » ?

GCM : Si nous parlons de l'anarchisme en Amérique Latine, nous parlons d'un phénomène historique et non pas d'un concept abstrait. Quel phénomène ? Si nous regardons où se trouvent d'importants mouvements se prévalant de l'anarchisme en Amérique Latine, nous trouvons les pays qui ont une importante immigration européenne, en particulier espagnole et italienne. L'anarchisme est un phénomène lié à l'immigration européenne et cela engendre une situation d'inégalité et d'asymétrie par rapport à ceux qui sont les mieux à même de se revendiquer comme tel. Cela se révèle être d'une importance capitale, car l'anarchisme n'est pas la même chose que les pratiques antiétatiques. Dans tout le continent il y a des pratiques antiétatiques, pratiques qui cherchent à construire et approfondir l'autonomie et l'autogouvernement, mais dans beaucoup de pays, ces pratiques ne sont pas anarchistes. Au Venezuela, par exemple, il n'y a quasiment pas d'anarchisme au sens où des groupes se définissent comme anarchistes. A l'inverse, il y a beaucoup de pratiques autonomes. Ce qui me préoccupait beaucoup c'était l'invisibilité de ces luttes à cause de la dénomination même d'anarchisme. Je m'explique : prenons l'exemple d'un groupe comme El Libertario au Venezuela, qui ne sert à rien, qui n'a aucune base populaire, qui est un anarchisme totalement européen et qui ne veut même pas se mêler aux luttes populaires. Paradoxalement, ce groupe existe dans un contexte où pullule des pratiques révolutionnaires antiétatiques, qui sont paradoxalement en relation avec des secteurs de l'Etat.

Si un anarchiste nord-américain souhaite se rendre au Venezuela, que fait-il ? il cherche sur internet pour savoir qui sont les anarchistes au Venezuela et où il se trouvent. Il tombe sur ce petit groupe qui n'a aucune importance et entre dans un circuit fermé sur lui-même, s'auto-définissant comme anarchiste, au lieu de chercher les pratiques concrètes et le contenu social de ce qui est proposé. Ce qui me préoccupait aussi, d'où l'usage du mot impérialisme, c'est qu'en règle général les anarchistes nord-américains et européens ont une vision très restreinte et ce qu'ils font c'est dicter au monde comment doit se dérouler la révolution, ils affirment qu'il n'y a qu'une manière de faire la révolution car ils ont lu tel ou tel livre écrit par des Européens ou des Nord-américains et sont convaincus du fait qu'ils détiennent la vérité, qu'ils sont porteurs de La Vérité Historique.

Comment peut-on éviter tout cela ? Il faut être attentif à privilégier les pratiques en lieu et place des formes, il faut privilégier le contenu par rapport à la forme. C'est une autre histoire de penser la raison d'État. Cette thématique, je m'y intéresse un peu

dans mon livre *Décoloniser la dialectique*, car les penseurs auxquels je fais référence ne sont pas à proprement parlé anarchistes. Ils formulent de différentes manières leur relation avec l'État. Sorel est antiétatique non pas car il s'oppose à l'État en tant que tel, mais plutôt parce qu'il pense que celui-ci est une structure de hiérarchie formelle, c'est une structure d'inégalité institutionnalisée. Je crois que nous devons nous concentrer sur cela : ne pas nous opposer à l'État car il s'appelle « État » mais plutôt nous interroger sur le fait qu'il légitime des formes d'oppression et d'exclusion, car il représente le pouvoir institué sur l'inégalité institutionnalisée. Pour Fanon, il est nécessaire d'élargir l'interprétation qu'on se fait de l'État pour le penser comme un statut d'individus racialisés, opprimés, qui n'ont justement pas de statuts, le statu quo est un moyen d'institutionnaliser leur invisibilité, leur inexistence, et il est impératif de comprendre que le statu quo de l'État et le statut en tant que positionnement social sont liés.

Pour Fanon, lutter contre l'État, c'est lutter contre l'inégalité, l'apartheid racial, puisque c'est ce qui engendre la plus forte division et l'inégalité dans le monde actuel. La formulation de Dussel est très similaire, puisqu'il privilégie le contenu sur la forme, cependant, il dit que sa théorie est anarchique, car étymologiquement « anarchē » signifie qu'il faut dépasser le principe qui structure le présent. Pour lui, anarchisme signifie transcender l'existence, se mouvoir au-delà de la structure. La tâche qui est la nôtre c'est celle de poursuivre un processus en continuant à appréhender l'État le plus largement possible, afin de comprendre que nous luttons contre l'inégalité institutionnalisée, pour le pouvoir des minorités, même si on ne se considère pas à proprement parler comme anarchistes, communistes ou militants décoloniaux ou n'importe quel autre chose. On doit avoir cette ligne de mire en tête.

GQ : Pour élargir le débat, je souhaiterais te demander si tu constates ce type de pratique au niveau de l'académie. Je m'explique, tu viens de me donner l'exemple de l'anarchiste des pays développés qui fait le plus souvent le choix d'entrer en contact avec certains groupes anarchistes des pays en voie de développement. Je voudrais changer le cadre de la discussion pour l'orienter vers les pratiques qui sont celles de l'académie. Ce que tu entends par anarchisme impérialiste c'est aussi quelque chose que l'on constate au niveau des instances de l'académie ?

GCM : Oui clairement, même si ça reste très différent. La position structurelle de l'intellectuel académique, surtout dans les pays développés (mais ça se passe aussi dans le monde entier) facilite le scepticisme en ce qui concerne les mouvements populaires et favorise le nihilisme quand il est question du pouvoir. Dans ce cas, mais pas uniquement, ce dernier ne peut alors pas comprendre les secteurs populaires et leurs pratiques. Il y a peu de temps, je critiquais justement les catégories avec lesquelles on analyse des processus historiques localisés. Par exemple, j'ai été très critique vis à vis de l'idée de post-hégémonie proposée par Jon Beasley-Murray, et d'autres intellectuels très pessimistes, qui sont issus des études culturelles latino-américaines, car ils affirment que tout est corrompu, qu'on ne peut pas avoir

confiance, que toute l'histoire est une espèce de répétition des mêmes trucs et des mêmes erreurs populaires et populistes, et que le pouvoir continue d'être le même. Il y a des secteurs des études postcoloniales qui rétorquent que ce qui est en train de se passer en Bolivie n'est pas une décolonisation, et que la décolonisation n'a rien à voir avec le marxisme et le socialisme. Qu'est-ce que ces perspectives ont en commun, ou plutôt ces postures, pour autant qu'elles soient contradictoires ? Elles rejettent toutes, écartent et « invisibilisent » la subjectivité populaire qui est en lutte. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas simplement de regarder le monde, le penser, l'observer de manière réflexive et le critiquer mais qu'il faut essayer de le changer. Les luttes ont lieu tous les jours, pourquoi ? Pourquoi faut-il lutter ? Comme le dit Fanon, les pauvres du monde, les opprimés, les condamnés, savent que la lutte est l'unique solution, que ce n'est pas qu'une question d'observation extrêmement critique des mouvements et de l'actualité, mais au contraire il s'agit de lutter et changer l'état actuel des choses. Ceci n'implique pas nécessairement l'optimisme, mais plutôt une manière de concevoir le monde en affirmant la nécessité de lutter. Cette vision n'est pas optimiste car nous ne savons pas si nous allons remporter quelque chose, il ne reste pas moins que les luttes elles sont bel et bien là.

GQ : Il faut donc privilégier le motif impératif qui nous motive dans la lutte au détriment de l'idée d'une victoire urgente ?

GCM : Oui, car être optimiste signifie que tu es conscient d'être en capacité de gagner ou au moins que tu penses pouvoir gagner quelque chose. Cependant, ce que ressentent les masses d'opprimés, le prolétariat obscur, d'après W.E.B Dubois, c'est qu'il n'y a aucune de raison de croire qu'il est possible de gagner, pour autant il faut poursuivre la lutte.

GQ : On dirait que dans ta réflexion sur la question de la décolonisation, tu considères que la violence est centrale dans le processus qui jalonne l'émancipation. Tu pourrais nous expliquer la relation particulière qui d'après toi lie la violence en tant que lutte émancipatrice et le « pouvoir constituant » ?

GCM : La question de la violence et de sa relation avec le « pouvoir constituant » doit être interprétée sous plusieurs aspects mais en fait, les débats autour de la violence tournent toujours autour de l'idée qu'il est possible de l'éviter. En premier lieu, il s'agit de la prétention libérale de l'histoire qui affirme que nous avons dépassé l'étape violente, alors que nous générons de plus en plus de violence comme l'Histoire le montre, et le monde dans lequel nous vivons est devenu encore plus violent parce que nous avons développé nos sociétés en faisant usage de la violence. Deuxièmement, qui peut éviter la violence ? Et bien les libéraux, car ils croient qu'ils disposent de ce privilège en choisissant d'être en dehors d'un système violent, même si de toute manière ils participent de cette violence. Qu'est-ce que je veux dire par là : par exemple, ils viennent de tuer un homme afro qui demandait de l'aide à Tulsa. Comment on peut comprendre l'assassinat d'un homme pacifique ? Pour Fanon et pour moi, on ne peut pas le comprendre si on ne prend pas en compte la question de

la violence ontologique : les sujets racialisés, noirs, colonisés, sont considérés ontologiquement violents. C'est-à-dire qu'ils sont déjà violents avant d'être n'importe quelle autre chose, c'est pour cela qu'ils sont tués alors qu'ils n'ont pas d'armes, parce que l'on considère que la violence leur est consubstantielle, qu'elle est marquée dans leur chair. Ainsi, l'argument de pouvoir échapper à la violence tombe en désuétude, puisque tout ce que font les opprimés, les racialisés est considéré comme violent. A partir du moment où ils sortent dans la rue en écoutant de la musique, on considère que c'est violent, s'ils sortent manifester pour protester c'est considéré comme violent, quand un joueur de football Colin Kaepernick s'agenouille durant l'hymne national, c'est perçu comme un acte de violence envers le système et on y répond par de la violence, c'est à dire par des menaces de mort et des choses dans ce style. Il s'agit d'une violence ontologique qui ne peut être évitée et quand on ne peut éviter la violence, il n'y a aucune raison d'empêcher quelqu'un d'agir violemment en vue de se libérer. C'est un aspect très important, qui vient aussi de Fanon : ce qu'on nomme violence est le propre du sujet individuel mais aussi du collectif auquel il appartient, surtout quand c'est un sujet à qui on fait comprendre tous les jours qu'il est inférieur, qu'il pâtit de ce que Fanon appelle un complexe d'infériorité. Si tu crois que tu es inférieur, il n'y a pas d'autres manières de dépasser ce sentiment d'infériorité qu'on t'a inculqué, que de lutter pour arriver à annihiler finalement l'opresseur. L'affrontement avec l'ennemi qui te déshumanise tous les jours consiste à faire le choix d'une action violente qui te permet d'accéder à une subjectivité valorisée, donc d'égal à égal. Ça, c'est l'égalité la plus fondamentale. Malcolm X, le leader afro américain a dit un jour « ce que signifie l'égalité, c'est la réciprocité des morts », dans le fond, c'est quelque chose de très hégélien car il y a un affrontement, on s'oppose à la vie à la mort dans une lutte pour affirmer l'égalité et le droit de pouvoir l'exiger. Pour Fanon, cela permet d'unir le peuple dans la lutte populaire et cette union ne peut pas se réaliser sans violence, car si on offrait la libération, cela signifierait que l'on n'est pas passé par l'étape d'une lutte émancipatrice qui de toute manière doit s'imposer. Si on ne lutte pas pour la liberté, alors ce qu'on obtient c'est une liberté totalement vide, dénuée de sens : il ne s'agit donc pas d'une véritable égalité. Les maîtres sont toujours les mêmes. Dans l'actualité, on insiste souvent sur l'inutilité de la lutte, car on considère qu'il n'y a pas d'esclave, mais il y a bel et bien des maîtres et des esclaves puisqu'on n'a pas opéré une rupture fondamentale avec cette structure. Cette rupture passe par la lutte populaire.

GQ : Donc on aurait différents niveaux de violence : un niveau correspondrait à ce que tu nommes la violence ontologique, qui consiste à considérer que l'opprimé est violent par nature, que sa manière d'exister est violente. Il existerait aussi un second niveau qui serait la continuité de la vision des dominants et qui se traduirait par la possibilité même de pouvoir qualifier, désigner, les dominés. Et ces deux échelles seraient structurées par une logique systémique violente que tu considères, en reprenant Fanon, comme le meilleur moyen d'action pour s'émanciper de la hiérarchie établie. On dirait que c'est un niveau de violence qui ne s'inscrit pas

totalément dans la violence considérée comme ontologique, il s'agirait plutôt d'un geste libérateur.

GCM : Oui totalement, les élites ont le pouvoir d'exercer un second type de violence qui est une violence symbolique, elle implique l'acte même de déterminer l'être de l'opprimé, ou dans ce cas, son non-être, son manque d'existence. Pour Fanon, le dernier aspect que tu mentionnes, n'est pas lié systématiquement à la violence physique, bien que ce soit souvent le cas étant donné qu'on est contraint d'affronter les propensions destructrices du pouvoir. D'une façon plus concrète l'attitude à adopter ne passe pas nécessairement par des actions violentes. Il ajoute que si une lutte symbolique a donné la possibilité au peuple de parvenir à des victoires contre le colonisateur, sans passer par l'usage de la violence physique, cela présente les effets d'une libération. Mais généralement, l'action violente et concrète est privilégiée, car les oppresseurs vont aussi s'employer à disqualifier violemment l'action des opprimés. Pour résumer, c'est l'idée qu'avec ces dynamiques structurelles, le monde est violent. Personne n'est au-dessus de cette règle, point.

GQ : Pour aller un peu plus loin sur la question de la violence et sa relation avec les luttes d'émancipation, je voudrais savoir quel est ton opinion sur ce qui se passe en Colombie, pays limitrophe du Venezuela, où la frontière commune est à l'origine de nombreuses tensions. En Colombie, le référendum qui avalisait ou non les accords des négociations avec les FARC, le plus important groupe de guérilleros du pays, s'est soldé par un « Non ». Je voudrais mettre en relation ce que tu mentionnes au sujet de la violence avec la situation colombienne. La violence en Colombie a engendré d'innombrables victimes avec l'usage de méthodes particulièrement extrêmes qui ont été appliquées contre l'armée mais aussi contre les populations civiles. Comment peut-on penser le processus d'émancipation au moyen de la violence, si on le met en relation avec la situation Colombienne ?

GCM : D'abord, pour Fanon comme pour moi, la violence symbolise une manière spécifique de mener la lutte armée, c'est-à-dire qu'elle implique la résistance et le soulèvement. Maintenant, se lever et résister, pour quelqu'un qui est membre de la population afro aux Etats-Unis dans les années cinquante, autant que pour une personne qui vit dans une zone de conflit en Colombie, ça signifie la mort, c'est à dire que le fait même de se lever et résister présente un risque mortel. Cela ne signifie pas pour autant que l'on puisse l'éviter en restant assis. De plus, on est en droit de se demander, dans l'état actuel des choses, si la lutte armée contribue à la violence libératrice proposée par Fanon. Il n'est évidemment pas question de dire que tout est la faute des FARC, bien sûr que non, mais étant donné qu'actuellement on fait face à une impasse très importante, on ne peut pas parler dans ce cas d'un face à face où l'intervention de l'Etat renforcerait l'assise des masses populaires.

Par exemple la grève agraire peut être considérée comme une forme de violence ontologique, car les sujets de la zone de non-être se soulèvent. Une fois que ces derniers manifestent, les forces de l'Etat les tuent, les massacrent. Tout ça pour dire

que ce n'est pas simple du tout, mais je pense que la violence est quelque chose d'inévitable puisqu'il n'existe toujours pas d'égalité sociale au niveau des formes de reconnaissance qui existent entre le gouvernement colombien, ses élites à Bogota, et les sujets issus de la zone de non-être, autant dans les zones rurales que dans les zones urbaines défavorisées. Jusqu'à ce qu'apparaisse cette égalité, il existera toujours une lutte déterminée structurellement par la violence, car elle rompt avec ce qui existe, elle met un terme au statut quo qui légitime les hiérarchies et « invisibilise » les masses. Quand celles-ci apparaissent au grand jour, on l'interprète comme une manifestation de violence et on y répond de manière violente.

GQ : Pour terminer, j'aimerais savoir quel est la nature de relations entre les communes et le gouvernement de Maduro et surtout comment tu vois l'avenir ?

GCM : On parle d'une situation de crise fondamentale qui affecte moins ceux qui se plaignent dans les médias internationaux, que les gens des classes populaires. Ces bases populaires restent chavistes malgré leurs critiques à l'égard de Maduro Je suppose que s'il y avait un referendum à l'heure actuelle, Maduro le perdrait, mais si tu regardes n'importe quelle enquête, la majorité du peuple s'identifie au chavisme. Ce qu'il critique, c'est la gestion du gouvernement de Maduro. Maintenant, si on parle du projet communal, Maduro y a apporté son soutien, il l'a renforcé, offrant des fonds, différentes formes de soutiens, des appuis structurels et a défendu son autonomie.

Par exemple, quand le tribunal suprême essaie de révoquer la carte agraire de la commune El Maizal, une des plus importantes du pays, Maduro est d'autres leaders s'opposent à cette demande faite par la droite du gouvernement. Quoi qu'on en dise, les communes n'existent pas en dehors du contexte macroéconomique, qui est à l'heure actuel très difficile. Le gouvernement a très mal géré la question de la monnaie mais aussi celle des contrôles du change. Depuis 2013, il est évident qu'il faut libérer le taux de change car la vente de dollars au marché noir favorise l'essor de la corruption, de la spéculation. Donc on spéculé avec des dollars au lieu de produire ou au lieu d'importer et la rareté émerge petit à petit.

Le Venezuela est en pleine crise économique. Qu'est-ce que ça signifie pour les communes ? Ce n'est évidemment pas bon car on perd beaucoup de fonds et beaucoup de formes de financement et d'aides économiques octroyées aux communes par le gouvernement. Ce n'est pas non plus positif parce que la question de la commune est passée à l'arrière-plan, tout le monde parle de la crise macro, le gouvernement parle de coup d'État et de l'agression de l'opposition, et on ne parle pas du développement et de l'approfondissement du soutien populaire à travers la production auto-suffisante nationale. Ce n'est pas bon dans ce sens, mais pourquoi la production nationale auto-suffisante et autogouvernée n'a-t-elle pas été développée durant les quinze dernières années ? Parce qu'il y avait encore beaucoup d'argent lié au pétrole et donc cette question n'avait pas encore la même importance.

Désormais, on voit se développer des voix dissidentes qui s'interrogent sur la meilleure manière de rompre avec la dépendance pétrolière, c'est à dire produire sans passer par cette source énergétique. Même la population développe la capacité de produire au niveau national au lieu de tout importer. Quand il y a beaucoup d'argent lié au pétrole, tout le monde s'en préoccupe, sans le considérer comme un problème. Mais maintenant, avec la crise, tout le monde sait qu'il faut produire, qu'il n'y a pas de fonds pour importer et les communes produisent de manière intéressante, en facilitant le développement d'industries nationales, tout en bénéficiant de la créativité de la population. Si les gens ne peuvent pas acheter du jambon, alors il faut le produire. Il y a peu de temps, des opposants sont sortis avec une pancarte qui disait « on ne veut pas de cocuy, on veut pouvoir boire comme avant », le cocuy est une boisson alcoolisée nationale indigène qui a pris de l'importance car le whisky coûte très cher et tout ce qui est importé est très rare. Donc tout le monde se met à faire du cocuy mais les riches n'en veulent pas pour des questions culturelles. C'est pour dire que chaque crise est une opportunité et ça la droite le sait très bien. La gauche doit s'en inspirer, elle doit apprendre que la crise peut aussi être un moment d'inspiration, d'où peuvent émerger des opportunités et il faut chercher ces opportunités afin que de nouvelles politiques permettent d'aller de l'avant.

[1] En 1998 Chávez fut élu avec l'appui d'un soutien populaire sans précédent après avoir échoué dans sa première tentative de prise du pouvoir lors d'un coup d'Etat en 1992.