

Les gens sans histoire : première partie sur le débat contre le dogmatisme, le sectarisme et l'eurocentrisme

Par Christian Tello, PRIM au Mexique

>>> *traduction deepl* <<<

Je ne suis pas prisonnier de l'histoire. Je n'ai pas besoin de me tourner vers elle pour trouver le sens de ma destinée. Je dois toujours me rappeler que le vrai saut en avant, c'est d'introduire l'invention dans l'existence.

- Frantz Fanon (1961)

Introduction

L'histoire, dans son sens moderne et téléologique, commence avec Hegel. En posant les bases de l'histoire universelle, Hegel faisait allusion à l'étrangeté d'un monde souterrain qui, de son point de vue, était en dehors de l'histoire : les déserts silencieux du Sahara, les steppes oubliées de Patagonie ou les jungles hermétiques d'Indochine, habitées par des figures humanoïdes qui dansaient autour du feu païen de minuit, poussant des cris gutturaux et racontant des mythes sur les étoiles et les dieux des temps anciens. Pour Hegel, ce n'étaient même pas des hommes, puisqu'ils vivaient en dehors des habitudes, des coutumes, des valeurs, des modes de vie, des croyances et des géographies du continent européen et de ses civilisations. Ces peuples se trouvaient en marge de ce qu'il appelle « le déploiement de l'Esprit » (Entfaltung des Geistes) comme progrès de la conscience de soi et de la liberté dans l'état rationnel des choses. Ainsi, « ce que nous appelons l'histoire universelle n'est pas l'histoire de tous les peuples à toutes les époques, mais seulement l'histoire des peuples qui participent au développement de l'Esprit universel » (Hegel, 1830). De telle sorte que le déploiement de l'Esprit n'apparaît pas soudainement comme quelque chose de complet, mais se développe plutôt historiquement par étapes. Chaque étape de l'histoire (l'Égypte, la Grèce, Rome) représente une forme de conscience, d'organisation sociale et de progrès vers la modernité européenne dans laquelle « tout le monde peut être libre » selon la téléologie hégélienne. Donc, « l'Afrique (et donc l'Amérique et l'Asie) n'est pas une partie historique du monde ; elle ne montre aucun mouvement ni développement historique propre [...] Ce que nous entendons par Afrique, c'est un monde sans histoire, sans mouvement ni développement » (Hegel, 1830 : 259).

Depuis ce prélude philosophique, la modernité a pris la forme d'un récit rationnel contre ces peuples sans histoire : une conception préconçue, linéaire et homogène du développement historique ; un récit qui émerge en Europe avec la mission particulière d'éclairer ces « zones d'ombre » du monde peuplées de ces figures « émoussées » sur le bûcher. De ce projet civilisationnel est née une vision du monde appelée eurocentrisme, c'est-à-dire une vision idéologique qui place l'Europe au centre du développement historique et culturel, rendant invisibles ou subordonnées les autres réalités et expériences historiques. C'est seulement à partir de là que l'eurocentrisme fonctionne comme une superstructure qui justifie l'expansion coloniale et la domination capitaliste mondiale. Au départ, typique de l'accumulation primitive du capital au XVe siècle, l'eurocentrisme a reproduit les relations de pouvoir qui ont perpétué

l'hégémonie du capitalisme occidental sur le reste du monde à travers des aventures outre-mer et des processus de colonisation en Afrique, en Amérique et en Asie.

Comme Marx l'avait prévenu, rien n'échappe à l'idéologie, et celle-ci, sous sa forme historique concrète, se manifeste comme idéologie bourgeoise. Le marxisme et ses tentatives de révision, consciemment ou non, ont ainsi hérité d'une partie des préjugés sur l'histoire universelle : européenne, linéaire, homogène et positiviste, qui imposaient des lois fallacieuses sur le développement des civilisations dans une eschatologie qui subordonnait la culture, les sociétés et les formes économiques des autres peuples colonisés. C'est l'une des nombreuses façons dont le dogmatisme s'est introduit dans la pensée marxiste. Depuis les études d'Engels dans *Anti-Dühring* sur le développement des moyens de production à travers des étapes et des lois historiques vérifiables, qui ont ensuite servi à détourner et à justifier la politique civilisationnelle de la social-démocratie allemande à l'égard des colonies, en passant par la thèse du « socialisme dans un seul pays » du stalinisme, jusqu'aux omissions des partisans de l'eurocommunisme dans la seconde moitié du XXe siècle face aux luttes anti-impérialistes en Algérie ou au Vietnam, le dogmatisme eurocentrique de certaines traditions a déformé la vocation du marxisme en tant que théorie de la révolution.

Malheureusement, ce biais a même contaminé notre tradition, rendant difficile l'analyse de nos perspectives, de notre programme et de la formation de notre militantisme dans le monde néocolonial. C'est pourquoi la tâche du marxisme et de tout processus sérieux de remise en question au sein du PRIM doit commencer par démasquer ces erreurs et, pourquoi pas, nous faire ressentir honte et culpabilité face au passé et à ses défaites.

Pas à partir d'un pessimisme paralysant, mais comme un geste de responsabilité historique, une dette envers les victimes de cette politique injuste. On doit éclairer ces espaces opaques, fermés par l'historicisme vulgaire, eurocentrique et dogmatique de notre tradition et de celle de beaucoup d'autres dans le marxisme. Pour citer Walter Benjamin : « on doit saisir ces moments fugaces qui apparaissent comme des éclairs dans l'histoire » (Benjamin, 1942).

Ce n'est qu'ainsi que nous pourrions revenir au passé, non pas comme un puits de mélancolie, mais comme une force pour construire un horizon d'espoir révolutionnaire. Ce n'est qu'ainsi que la rédemption est possible, comprise dans le sens benjaminien : une rédemption enlisée dans la culpabilité, le malaise, le déséquilibre et l'impossibilité de toute réconciliation facile. Ce n'est que de cette manière qu'une espérance lucide peut voir le jour, une espérance qui n'idéalise pas l'avenir et ne ferme pas le passé, mais qui affronte le présent avec responsabilité, en défense des peuples « sans histoire » : les peuples de l'Est qui ont impressionné Lénine, les communes rurales russes étudiées par Marx, les communautés précolombiennes admirées par Mariátegui ou les révoltes noires qui ont donné espoir à Fanon ;

ces bruns, ces jaunes et ces noirs qui ont su montrer à l'Europe une force révolutionnaire plus grande que celle qu'elle leur a jamais offerte.

C'est pour cette raison, et pour d'autres encore, que notre tradition doit s'ouvrir à l'étude approfondie des peuples subordonnés à l'impérialisme, de leurs expériences historiques, de leurs contributions théoriques au marxisme et de leurs capacités révolutionnaires pour faire face à un monde encore divisé par les cicatrices du colonialisme.

Ce que je vais essayer de présenter ci-dessous, c'est une série d'expériences introductives qui peuvent contribuer à la remise en question du sectarisme, du mécanisme et du dogmatisme qui ont fait fausse route dans leur analyse de la situation spécifique, puisque leur objet d'étude se trouve en dehors de la méthode dialectique.

C'est vrai que l'histoire des révolutions et du marxisme dans ce qu'on appelle aujourd'hui « le Sud global », « le monde néocolonial » ou « la périphérie » (Afrique, Asie et Amérique latine) est tellement vaste que même une recherche encyclopédique ne pourrait pas en venir à bout. Je vais donc utiliser ce que Benjamin appelle les images dialectiques. Selon la définition la plus complète d'Enzo Traverso, ces images sont des éclairs de vérité qui interrompent la continuité du temps historique, des points de condensation où le passé et le présent se croisent pour révéler une expérience historique refoulée et former ainsi une constellation d'expériences et d'horizons révolutionnaires (Traverso, 2021 : 15). Il ne s'agit pas de reconstruire de manière linéaire une totalité fermée, mais de saisir des moments critiques qui rompent avec la vision dominante du progrès, en l'occurrence celle qui place l'Europe au centre et à la mesure du développement historique. Ces images nous permettent de construire une mémoire responsable, rebelle au récit linéaire et homogène de l'eurocentrisme, qui devient un outil méthodologique pour penser à partir et avec les sujets historiques qui ont constitué le développement capitaliste périphérique mais qui ont été exclus de son récit global et de celui du soi-disant « marxisme » que le CWI et l'ISA ont insisté pour défendre.

Ce travail sera divisé en quatre sections qui articulent théorie et expérience historique : **1) La dialectique et son objet d'étude**, où sont problématisées les omissions théoriques et politiques de notre débat, et comment le mouvement dialectique peut être récupéré à partir des réalités coloniales et périphériques. **2) L'accumulation primitive et l'accumulation par dépossession**, qui examine comment le capital ne naît pas uniquement du processus interne européen, mais aussi du pillage colonial, du travail forcé et de la dépossession à la périphérie du marché mondial, formant ainsi un capitalisme avec des dynamiques différentes de celles du centre de l'accumulation mondiale de la richesse. **3) Le sujet révolutionnaire**, qui s'éloigne de la figure unique du prolétariat industriel européen pour sauver les luttes anticoloniales, paysannes, indigènes et noires comme formes légitimes d'action révolutionnaire. Et enfin, **4) Les révolutions paysannes et esclaves**, où sont étudiées les expériences historiques qui ont remis en cause l'ordre colonial, capitaliste et impérialiste, telles que les révoltes d'esclaves dans les Caraïbes, les mouvements paysans et indigènes en Amérique latine et les révolutions anticoloniales en Afrique et en Asie.

Les sections présentées visent à mettre en garde contre le défi que représente la réflexion au-delà des formules toutes faites du soi-disant « marxisme » et, ainsi, à racheter un passé entravé par des confusions et des superficialités dans son analyse. Aujourd'hui encore, les mots de Lénine résonnent comme une phrase lorsqu'il affirme que « nos petits bourgeois européens ne rêvent même pas que les révolutions à venir dans les pays de l'Est, incomparablement plus peuplés, en raison de la diversité de leurs conditions sociales, leur offriront sans aucun doute plus de particularités pour la théorie que la révolution russe » (Lénine, 1979 : 796). Ces articles ne visent donc pas à clore le débat, mais plutôt à l'ouvrir, en proposant une manière de penser le marxisme comme un outil vivant et ancré dans son contexte, profondément anticolonialiste et internationaliste.

1) La dialectique et son objet d'étude

L'oppression coloniale est un thème central de la théorie marxiste depuis ses premiers débats. L'approche de ce problème se concentre sur la relation entre le marché mondial, la division internationale du travail et le rôle que jouent les classes dans les sociétés dominées par la logique de l'impérialisme. C'est pourquoi des thèmes tels que le nationalisme, les classes révolutionnaires, la violence, la race, jouent un rôle central dans chaque expérience historique du mouvement vivant de la classe ouvrière. En bref, la méthode dialectique d'analyse joue un rôle différent dans l'étude de ces réalités qui ne s'appuient pas, par exemple, sur l'analyse du développement historique du capitalisme en Europe, avec ses propres catégories et concepts. Ici, tant le sujet que l'objet d'étude du marxisme cachent généralement des dynamiques totalement différentes de celles étudiées par l'ABC de notre tradition. Ces réalités nous amènent à repenser la capacité et les défis auxquels le marxisme peut faire face pour devenir une théorie universelle qui non seulement observe de l'extérieur, mais hérite aussi des caractéristiques particulières de chaque société, ethnie, race, religion et langue.

Et voilà le problème : si on abandonne l'étude systématique de l'ABC marxiste de notre tradition (que la majorité de l'ISA a répété de manière obscène), on se rendra compte qu'on a fatalement omis l'étude systématique d'autres auteurs ou expériences révolutionnaires du Sud qui étaient considérés comme politiquement peu fiables, exotiques ou contraires au dogme archaïque qui a précédé les idées politiques de l'ancienne direction de l'ISA. Au Mexique, on a vécu la situation embarrassante d'être critiqués par la direction de la section américaine de l'ISA pour avoir intégré José Carlos Mariategui dans les lectures de nos sections. Mariategui, l'un des grands marxistes et révolutionnaires latino-américains, a été rejeté par ces gens qui l'ont accusé d'être postmoderne sans même avoir entendu son nom ou discuté de ses écrits auparavant. C'est un petit exemple de l'agitation politique que nous avons prédite dans des discussions informelles, des réunions et des débats internationaux avec des camarades d'autres sections lorsque l'ISA existait encore.

Alors qu'on s'efforce d'apprendre chaque détail de la révolution russe, d'étudier Marx, Lénine et Trotsky et de débattre des dernières publications de Peter Taaffe, on oublie la révolution haïtienne dans un coffre à souvenirs, on ignore de loin les idées de Mariategui, Fanon, Cabral et Guevara et on aborde superficiellement les discussions récentes sur la décolonialité, le populisme, le bonapartisme et le progressisme de gauche dans le Sud global. On se souvient encore des discussions du bureau latino-américain qui ont mis fin au protocole en condamnant et en ignorant les limites du progressisme et ses dynamiques interclasses, sans aller au-delà des formules obscènes de leur compréhension. On a célébré les 100 ans de la gauche opposition lors de la dernière université d'été de l'ISA, et on a complètement oublié que l'Amérique latine célébrait les 200 ans de la révolution haïtienne, la première révolution des esclaves, des Noirs et des Caraïbes de l'histoire.

Même maintenant, lors de la dernière université d'été, pendant la discussion sur l'approche marxiste de l'oppression, un camarade actif dans le trotskisme depuis des décennies a dit qu'il était étonné d'étudier pour la première fois dans une réunion comme celle-ci Peaux noires, masques blancs de Fanon, alors que ses anciens camarades qualifiaient encore l'écrivain martiniquais de « révisionniste petit-bourgeois ».

Récemment, dans le cadre du projet, lors de la discussion sur le génocide criminel à Gaza, des camarades qui ont quitté la section ISA en Israël-Palestine ont lancé un appel politique important sur la nécessité de notre analyse et de notre programme pour être sensibles à la réalité du peuple palestinien. La question nationale a été discutée à plusieurs reprises, tout comme la difficulté d'adapter un programme socialiste au milieu des contradictions que représente la société israélienne, les concessions faites au mouvement international de solidarité avec la Palestine ou même l'utilisation de mots comme « génocide » dans nos slogans. Tout a été mentionné, souligné et discuté, mais vous souvenez-vous des contributions des camarades du Tiers-Monde sur cette question ? Combien de travailleurs palestiniens, arabes et musulmans participent au débat ? Que dit, de sa propre voix, la partie qui vit la réalité de ce débat ? Les camarades l'ont mentionné de manière simple et directe : nous devons écouter et apprendre des masses avant de formuler des slogans vides, des programmes vagues et des discours liquidateurs qui rappellent davantage une catéchèse pastorale que l'analyse révolutionnaire du marxisme.

Il est évident que nous, qui sommes frappés par la guerre et la misère des gouvernements impérialistes, sommes encore en marge du débat sur cette question au sein des principales sections européennes. On ne produit pas nos propres documents, la traduction est lente et les exigences sont épuisantes. Un exemple clair de ça s'est produit pendant l'université d'été : pendant le débat sur le génocide à Gaza, les sections irlandaise, belge et israélienne sont passées du camp de la guerre à la discussion sur les concessions accordées au mouvement international dans les camps de solidarité organisés dans les universités en Europe et aux États-Unis. Nous, les sections du monde néocolonial, sommes restés silencieux pendant une grande partie du débat, observant et essayant de comprendre à quel point la polémique nous semblait étrangère. Au milieu de cette étrangeté, nous nous sommes retrouvés à discuter dans un coin de l'auditorium, les camarades brésiliens et mexicains. Demandez-vous pourquoi ces camps ne se sont pas reproduits à grande échelle dans le monde néocolonial ? Une des réponses est la suivante : pour nous, la mort est notre pain quotidien. La violence, même massive et extraordinaire, dans le monde colonial ne provoque pas en soi une solidarité et une mobilisation immédiates parmi la classe ouvrière, car l'immédiateté de la vie est vécue dans une violence explicite constante. Aujourd'hui, 500 Palestiniens meurent dans des bombardements ; demain, des cartels de la drogue exécutent 43 étudiants au Mexique ; le lendemain, 800 indigènes d'une tribu rivale sont assassinés au Soudan ; et la semaine prochaine, 146 travailleurs meurent dans l'effondrement d'une usine textile au Laos.

La mort, la violence et la cruauté que nous vivons tous les jours, qui sont le résultat de l'héritage colonial dans nos sociétés dépendantes, deviennent normales, indifférentes et même indispensables à la reproduction de la vie. Quelle dialectique macabre est à l'œuvre ici : la violence du capital rend la vie des colonisés insensible, et sa seule expression humaine est sa reproduction par d'autres moyens. Ainsi, les masses colonisées dépassent les camps : elles incendient les rues du Caire, attaquent les ambassades israéliennes à Buenos Aires, font sauter les gazoducs du capital étranger à La Paz ou prennent d'assaut le palais du gouvernement au Sri Lanka. Pour nous, cette réalité est notre réalité, étrangère et lointaine de la réalité qui sous-tend le débat dans les sections européennes. On pourrait finir chaque discours lors des réunions internationales en appelant à la solidarité internationale des travailleurs, mais cette solidarité reste abstraite dans la mesure où les sections des pays impérialistes ne comprennent pas pleinement les luttes contre le capital étranger, les

cicatrices du colonialisme et la logique de la violence dans les pays néocoloniaux. En ne comprenant pas pleinement, elles nous maintiennent en marge du débat.

Le monde colonial est un monde manichéen, nous a prévenu Fanon, et dans ce monde manichéen, encore latent dans des sociétés comme les nôtres, des discussions comme celles-ci ne s'expriment pas explicitement dans la conscience et l'expérience cauchemardesque des masses opprimées par l'impérialisme. Gege, pendant le débat, l'a clairement exprimé en soulignant dans son intervention la crudité avec laquelle un travailleur palestinien a raconté comment toute sa famille a été anéantie par les bombardements de l'armée israélienne. Comment lui demander de penser à la solidarité avec la classe ouvrière israélienne alors que la seule chose qu'il sait d'elle, c'est son désir de la voir mourir sous les décombres de feu et de plomb ? De la même façon, il y a deux ans, lors d'une discussion informelle avec Yassim sur le mouvement international de solidarité avec la Palestine en Tunisie, il a mentionné la difficulté et l'absurdité d'introduire ou d'essayer d'expliquer le programme de la section I-P de l'ISA dans son contexte national, car cela reviendrait à trahir la conscience anti-impérialiste même qui survit parmi les travailleurs du Maghreb, ceux qui ont vécu les luttes de libération nationale les plus amères et les plus sanglantes.

Dans le monde manichéen, les masses opprimées ne connaissent que la violence du colonisateur et la souffrance de leur peuple, donc, quand il s'agit de combat frontal, il n'y a pas de concessions. C'est soit la destruction physique de l'opprimeur, soit l'extinction complète de l'espèce opprimée. La violence est donc le seul moyen rationnel de contenir les forces sociales prêtes à s'affronter. On peut dire que toute la classe ouvrière israélienne ne participe pas directement ou ne soutient pas le génocide du peuple palestinien, mais cette formule toute faite s'effrite dès qu'on la confronte à la réalité. Dans le système colonial, que ce soit sous la forme de l'apartheid ou de l'occupation israélienne moderne, la violence imprègne toute la vie nationale. Ne pas comprendre ça, c'est réduire arbitrairement la complexité de l'analyse des dynamiques internes du mouvement. Pensons, comme le dit Fanon, à ce soutien qui jaillit de l'indifférence quotidienne du colonisateur qui profite des soirées dans le Cabaré de la ville pendant que la chasse aux rats commence dans le Cabash arabe (Chasse aux rats), à ces chers frères qui servent dans l'armée ou dans les zones occupées par des quartiers où vivent des gens à la morale irréprochable. D'une manière ou d'une autre, aux yeux du colonisé, ils sont tous pareils, collaborateurs, représentants du régime, citoyens de première classe, colonisateurs. « C'est eux ou nous », parce que ce qu'il a connu toute sa vie, c'est ce monde manichéen qui le rend animal, et la violence investie contre le colonisateur est finalement le seul refuge de son humanité.

Dans nos discussions, on a privilégié la sensibilité à la souffrance des masses palestiniennes, mais on n'a pas compris comment cette souffrance se transforme en rage, moteur de l'expression unique de tout ce flux d'énergie qu'est la violence contre le colonisateur et contre tout ce qu'il représente, que ce soit son peuple, sa culture nationale et ses partis. Ainsi, « la violence du système colonial et la réponse violente des colonisés constituent un cycle fatal. C'est un univers fermé, coupé en deux (Fanon, 1961) ». Ne pas comprendre ça nous fait forcément prendre une position eurocentrique en faveur des peuples colonisés « pauvres » et « sans défense » qui ont besoin de l'aide de l'étranger ; c'est une position dominée par l'égomanie de l'altruisme bourgeois et le paternalisme du bon colonisateur qui rejette le recours à la violence au nom de la morale chrétienne. C'est la dialectique raciste que cache l'hypocrisie libérale. On ne peut donc pas comprendre le

soutien massif dans ces vidéos témoignages des combattants et des martyrs transportés dans des cercueils, après avoir attaqué l'armée israélienne malgré les bombardements imminents, qui se battent pour différentes organisations militaires pro-palestiniennes et dont on décide de rejeter le programme politique.

Tous ces exemples visent à montrer un malaise qui persiste encore dans les rangs de notre organisation et qu'il est nécessaire d'éradiquer avec une dialectique agissant de manière totalement différente des formules proposées par notre tradition. Dans cette perspective, la dialectique opère dans un sens de négation absolue. Il n'y a pas de réconciliation entre le colonisateur, sa société et le colonisé, la violence est une violence qui humanise, la classe ouvrière fonctionne selon une conscience très différente de celle qui règne dans les centres impérialistes, etc. Où que l'on aille, chaque sujet s'avère plus compliqué pour les marxistes de notre époque qui s'appuient sur une demi-méthode.

Il faut donc reconstruire notre compréhension de la dialectique marxiste. L'erreur de base de la tradition marxiste dominante n'a pas seulement été politique, mais aussi méthodologique. On n'a pas compris la dialectique comme une méthode vivante et totalisante, mais comme une série de conclusions fixes qui se répétaient sans vie. Comme le dit Georg Lukács dans Histoire et conscience prolétarienne, le marxisme, ce n'est pas accepter sans discuter les résultats de Marx, mais rester fidèle à la méthode dialectique, à son caractère révolutionnaire. Cette méthode dialectique part du principe que la totalité concrète est la catégorie centrale, c'est-à-dire que la vérité des phénomènes sociaux ne peut être comprise qu'à partir de sa place dans le processus historique total, dans ses contradictions internes, dans son mouvement. Ainsi, les luttes des peuples colonisés, loin d'être des « exceptions » ou des « particularités », étaient des expressions concrètes et légitimes du développement inégal et combiné du capitalisme mondial. Elles étaient, au sens strict, des formes dialectiques de subjectivation politique contre le capital. Elles comprenaient – avec ou sans catégories européennes – que leur libération ne pouvait passer par des étapes formelles, ni par une attente passive que le capitalisme mûrisse ses contradictions. La dialectique des opprimés, comme la pensée insurgée de Fanon, Mariátegui ou Cabral, part de la vie concrète, des relations matérielles et spirituelles des personnes en lutte. C'est pourquoi leur compréhension de la dialectique est totale, même si elle ne se conforme pas au canon doctrinal que des organisations comme l'ISA ont maintenu avec une rigidité stérile. Des organisations qui ne parviennent pas à développer théoriquement ne serait-ce que la moitié de ce que ces penseurs révolutionnaires ont produit.

Nous, en revanche, nous n'avons pas su appliquer cette méthode. Nous la transformons en dogme, nous la fixons dans un cadre eurocentrique, et nous nous éloignons ainsi de la totalité concrète que Lukács exige pour toute analyse réelle. Comme il le dit, « le marxisme n'est pas une série de thèses abstraites qui s'appliquent mécaniquement aux faits, mais la connaissance du processus concret dans son développement et ses contradictions ». En abandonnant cette vision, on a laissé de côté les contradictions qui permettaient de vraiment comprendre les masses opprimées, et donc, on n'a pas réussi à proposer un programme avec des revendications solides pour leur libération. On a ainsi rompu l'unité entre la théorie et la pratique révolutionnaire.

Cette distance théorique a un prix politique : un marxisme sans peuple, sans corps, sans âme. Alors que Fanon comprenait que « la violence est le seul moyen par lequel le colonisé

peut se réapproprier son humanité », nous avons continué à chercher des réponses dans de vieilles résolutions qui ne savaient rien de la douleur de Gaza, du soulèvement au Chiapas, des tambours de Bois Caïman. La dialectique, telle que la comprend Lukács, est précisément le contraire : c'est l'art de penser le présent à partir de ses contradictions, et non à partir de la nostalgie du passé.

Et dans ce sens, étudier Fanon ou Cabral n'est pas seulement un acte passionné de justice politique, mais aussi de cohérence méthodologique. Ce qu'on a vécu dans nos discussions internes – en omettant ou en qualifiant de complémentaires des expériences telles que la révolution haïtienne, les idées de Fanon et les luttes anticoloniales en Afrique, en Asie et en Amérique latine – n'est pas simplement une omission politique : c'est un échec moral et historique.

C'est l'expression d'une honte mal digérée, d'une gauche qui, au nom de la pureté idéologique, a refusé d'écouter les opprimés de son temps.

La lutte anticoloniale n'est pas un complément au marxisme : elle en est la preuve historique. Il n'y a pas de révolution possible sans la reconnaissance du monde manichéen décrit par Fanon, où la violence colonisatrice structure non seulement le territoire, mais aussi la subjectivité des opprimés. Dans ce contexte, parler de réconciliation ou de solidarité abstraite entre les classes sans aborder la blessure coloniale, c'est répéter le silence que les vainqueurs nous ont imposé, faisant de nous des complices du massacre. C'est pourquoi Benjamin nous rappelle que « ce n'est que par un amour désespéré pour les vaincus que l'historien a le droit d'allumer l'étincelle de l'espoir dans le passé » (Thèse VII).

Cet amour désespéré n'est pas du romantisme. C'est de la conscience. C'est assumer que l'histoire révolutionnaire ne commence ni ne finit à Petrograd en 1917, mais qu'elle brûle aussi en Haïti en 1804, à Morelos avec Zapata, en Algérie, en Tunisie, en Palestine, au Chiapas ou à Soweto. C'est comprendre que la rédemption du passé ne vient pas de l'autel des dirigeants les plus accomplis ni du paternalisme moralisateur du colonisateur, mais de la rage des peuples qui luttent encore pour exister et dont nous devons extraire une voix vivante de leur savoir. Telle est notre méthode, et cette méthode est tellement politique qu'elle se traduit par des corrections politiques concrètes.

2) Accumulation primitive et accumulation par dépossession

Pour Marx, le capitalisme a commencé à un moment précis de l'histoire humaine, comparable, selon lui, au « péché originel » du mythe chrétien.

De ce péché originel découle la pauvreté des grandes masses qui, aujourd'hui encore, malgré leur dur labeur, n'ont rien à vendre d'autre qu'elles-mêmes et la richesse d'une minorité, une richesse qui ne cesse de croître, bien que ses propriétaires aient depuis longtemps cessé de travailler (Marx, 1867 : 652).

Le capitalisme, en tant que formation économique dans l'histoire, ne résulte pas d'une libre association de producteurs dans un marché dominé par la loi harmonieuse de l'offre et de la demande, et il ne s'est pas non plus formé grâce à la bonne volonté du libéralisme, du libre-échange et de la morale chrétienne des nations européennes. L'origine du capitalisme ou le « processus d'accumulation primitive », comme le définit Marx, est apparu « couvert de

sang et de boue, de la tête aux pieds » (Marx, 1867 : 654). Ce qui peut sembler une métaphore chez Marx prend tout son sens quand on étudie l'histoire du capitalisme depuis le XVI^e siècle, en reconnaissant le rôle de la conquête sanglante de l'Amérique latine et de l'Afrique, le commerce lucratif des esclaves dans l'océan Atlantique, la dépossession violente des terres communales en Europe, la conversion brutale de millions de paysans en travailleurs salariés, le génocide des civilisations indigènes et l'emprisonnement de millions de femmes dans le travail domestique non rémunéré et la maternité.

(Mies, 2019 : 17). Tous ces aspects, événements et situations historiques qui ont précédé l'histoire moderne du capitalisme sont, pour Marx, une partie essentielle et caractéristique de son origine. Grâce à eux, la création d'un marché mondial a été possible, qui a pour la première fois relié tous les coins du monde dans un système divisé entre le centre de l'accumulation mondiale de la richesse, l'Europe, et les périphéries dans les colonies d'outre-mer d'où elle provenait.

L'Europe est littéralement la création du tiers-monde. Elle a permis, à son tour, une division internationale du travail et des échanges entre producteurs à des distances mondiales. Elle a réussi à multiplier la production par 100 grâce à la spoliation de vastes terres indigènes converties en propriété privée pour le commerce du tabac, de la laine, du coton, de la canne à sucre et du bétail (De Angelis, 2012 : 15). Elle a réduit le rôle des femmes dans la société à la vie privée du foyer pour assurer les tâches domestiques qui étaient à la base de la reproduction mondiale continue de la main-d'œuvre (les enfants qui naissaient, étaient élevés et finissaient dans les usines) (Mies, 2019 : 164). Il a construit des villes entières, comme Manchester ou Lisbonne, grâce au commerce des esclaves noirs et marrons (Leinbaugh, 2004 : 129). Il a renforcé l'alliance stratégique entre l'Église et l'État avec le processus de réforme de 1545 contre les révoltes paysannes en Europe et la création de la Sainte Inquisition pour traquer les femmes accusées de sorcellerie, les radicaux religieux anticléricaux et les roturiers qui avaient échappé aux incursions coloniales en Amérique (Federici, 2004 : 34). Où que l'on regarde, les victimes sont innombrables dans différentes situations et à différents endroits du globe.

Dans l'histoire de l'accumulation primitive, toutes les transformations qui servent de point d'appui à la classe capitaliste naissante, et surtout les moments où de grandes masses d'hommes sont soudainement et violemment dépouillées de leurs moyens de subsistance et jetées sur le marché du travail en tant que prolétaires libres et déshérités. Son histoire présente une modalité diverse dans chaque pays, et dans chacun d'eux, elle passe par différentes phases à des degrés divers et à différentes périodes historiques (Marx, 1990 [1867] : 654).

La traite transatlantique des esclaves, la dépossession des terres communales indigènes, la chasse aux sorcières à travers l'Europe continentale, la colonisation et l'évangélisation de l'Afrique et de l'Amérique, l'exploration de nouvelles routes commerciales asiatiques à travers les guerres de religion, etc. Si l'on assemble les pièces du puzzle, on obtient l'image globale, la reconstruction historique des temps mythiques et les plus lointains de l'émergence du capitalisme. Une longue histoire de sang, d'horreur, de plomb, de boue et de misère.

Prenons quelques exemples historiques de ce puzzle. Silvia Federici (2004), dans son ouvrage « Caliban et la sorcière », raconte l'histoire de la chasse aux sorcières entre le XVe et le XVIIe siècle en Europe et comment cette campagne a réussi à discipliner la sexualité et le corps des femmes par la pénitence (Federici, 2004, Mies, 2019). En même temps, elle montre le lien entre la chasse et le succès de la bourgeoisie terrienne dans le commerce du bois de chauffage, de l'alcool et de l'industrie textile, enrichie par les campagnes de chasse et le bûcher des accusés.

Dans « L'Hydre de la révolution », Peter Linebaugh (2005) donne la parole à ces marins, esclaves africains, boucaniers, petits délinquants, vagabonds et radicaux religieux qui ont été contraints par les lois de la couronne britannique de voyager et de travailler pendant des années en mer dans d'énormes galères. Ce sont eux qui ont fini par constituer les cadavres sur lesquels est né le grand commerce transatlantique. Dans des œuvres littéraires comme La Tempête de William Shakespeare, on retrouve une vision historique qui n'est pas très éloignée de la conception européenne de l'époque sur les masses opprimées des Caraïbes. La figure de Caliban est cruciale ici : Caliban est asservi par Prospero, qui représente le colonisateur européen qui arrive sur une île inhabitée, s'en empare et asservit ses habitants. Le langage utilisé par Prospero pour désigner Caliban est clairement déshumanisant : il le traite de « bête », de « monstre », de « diable », faisant allusion à la fois à son origine non européenne et à son prétendu manque de civilisation.

Dans « La limite du capital », David Harvey (1982) nous explique d'où vient la misère de l'Amérique latine et de l'Afrique, en se basant sur la conquête sanglante de l'Europe, l'accumulation due à la spoliation cléricale des terres, la pandémie de maladies européennes comme la variole et l'insertion impitoyable des peuples indigènes dans le marché mondial grâce au grand commerce des esclaves des haciendas et des compagnies minières qui exportaient l'or, l'argent et les produits agricoles. Ce ne sont là que quelques lectures recommandées qui, malgré certaines controverses, sont utiles pour comprendre l'image globale, longue et historique du capitalisme.

Pour Marx, l'irruption violente du capitalisme dans l'histoire humaine a produit l'élément le plus contradictoire et le plus fondamental des sociétés modernes, le processus de séparation. Dans lequel, selon ses propres termes, les moyens de production et de reproduction de la vie ont été séparés de ses producteurs. Les artisans, les paysans et les travailleurs libres ont été privés des aspects les plus essentiels qui déterminaient leur travail et leur mode de vie avec la terre qu'ils cultivaient, les outils qu'ils fabriquaient, la nature et les animaux dont ils s'occupaient, les relations familiales qu'ils entretenaient et même la vision religieuse du monde qu'ils professaient. C'est, rétrospectivement, le début du processus d'aliénation dans lequel, selon Marx

le travailleur se sent étranger à son propre travail. Son activité n'est pas son activité propre ; c'est un moyen de vivre, non une manifestation de son essence. L'homme est aliéné de son essence propre lorsqu'il ne peut s'approprier les produits de son travail, devenant étranger à sa propre création (Marx, 2001 [1844] : 57).

Même si Marx a délimité la portée de ce processus à un chapitre spécifique de l'histoire, la vérité est que le capitalisme a pris et continue de prendre de plus en plus à la planète, aux gens et à notre travail. Comment est-ce possible ? S'agit-il des échos de l'accumulation

primitive ? Pour des auteurs comme Rosa Luxemburg, l'accumulation primitive n'était qu'un événement historique parmi une longue série d'événements qui maintiennent de nouveaux cycles d'accumulation, de réinvention et d'innovation du système capitaliste. Luxemburg distingue deux processus : d'une part, celui mentionné par Marx, le processus d'accumulation primitive, et d'autre part, le processus d'accumulation (au sens propre) ou « processus d'accumulation pour la reproduction élargie du capital ». Qu'est-ce que ça veut dire ? Que la survie du capitalisme dépend de son expansion constante et, selon les mots de Luxemburg, « le capitalisme ne peut exister sans l'expansion de son marché.

L'accumulation nécessite en permanence l'incorporation de nouveaux domaines dans le système capitaliste » (Luxemburg, 2005 [1913] : 121). En définissant les processus d'accumulation dans l'histoire du capitalisme, on peut identifier des moments d'essor, de déclin, de crise et de stabilisation, dus soit à la dynamique de l'anarchie de la production, soit à la loi de la baisse tendancielle du taux de profit sur le marché mondial.

Ces processus se répètent sans cesse, formant des cycles dans une histoire linéaire de longue durée, et ce n'est qu'à la lumière de cette tendance que l'on peut comprendre le caractère à la fois autodestructeur et innovateur d'un système qui cherche à se préserver dans tous les coins géographiques et tous les aspects individuels de la vie humaine. L'expansion qu'exige l'accumulation englobe tous les aspects de la vie et le territoire où le capital peut réaliser des profits (De Angelis, 2012). La crise peut se présenter comme une catastrophe économique, une guerre, une pandémie ou même un événement naturel qui limite les forces productives du capital et les oblige à se reproduire à travers des campagnes militaires, l'expansion des monopoles, la financiarisation de l'économie, la construction d'infrastructures, la délocalisation des chaînes de valeur, etc.

Pour qu'un nouveau processus d'accumulation puisse se mettre en place, il doit nécessairement partir d'une crise précédente qui menace son existence même. En d'autres termes, le capitalisme ne peut exister s'il ne vit pas dans une crise permanente. C'est ainsi qu'une tendance vicieuse se forme dans le système, qui nous conduit à la catastrophe finale. Dans un monde en proie à une crise environnementale, où les ressources naturelles sont limitées et les conditions de vie précaires. Depuis les années 1970, un important courant de pensée marxiste latino-américain a développé une étude sur la reproduction élargie du capital et le capitalisme qui génère de la périphérie coloniale, inséré dans la dynamique de l'accumulation mondiale. La lecture du capitalisme comme système historique d'accumulation par des moyens non exclusivement économiques a été reprise de manière critique par les auteurs de la théorie marxiste de la dépendance, parmi lesquels Ruy Mauro Marini, qui a apporté l'une des contributions les plus érudites et les plus radicales à l'analyse du capitalisme en Amérique latine.

Marini a compris que l'Amérique latine (et on peut dire la même chose de toute la périphérie capitaliste) n'était pas entrée tardivement ou de manière incomplète dans le capitalisme mondial, comme le soutenaient les approches développementalistes et eurocentriques de la gauche au milieu du XXe siècle, mais qu'elle était, depuis ses origines, intégrée de manière fonctionnelle au développement du capital à l'échelle mondiale en tant qu'économie dépendante. Cette dépendance n'était pas le résultat d'un « sous-développement », mais d'une forme spécifique de développement : un développement structurellement subordonné aux besoins d'accumulation du centre capitaliste et à ses cycles de reproduction élargie.

Ainsi, la surexploitation du travail, concept central de son œuvre, impliquait que les travailleurs latino-américains et du monde colonial ne produisaient pas seulement de la plus-value, mais étaient contraints de reproduire leur force de travail en dessous de sa valeur (plus-value absolue), ce qui permettait un transfert constant de richesses vers le centre, sans qu'il soit nécessaire de développer une autonomie locale et avec une dépendance totale de la bourgeoisie nationale vis-à-vis des intérêts du capital étranger.

Cette approche démystifie l'idée que le capitalisme fonctionne de la même manière partout et dénonce le fait que dans la périphérie, contrairement au centre de l'accumulation mondiale, le développement du capital n'élimine pas les formes de domination préexistantes, mais les redéfinit, les intègre et les exploite.

C'est là que la théorie de Marini rejoint le concept d'accumulation par dépossession de David Harvey, qui explique la dynamique du capitalisme dans les périphéries du système mondial. Pour Harvey, l'accumulation par dépossession est la forme contemporaine de l'accumulation primitive décrite par Marx : un processus continu, renouvelé à chaque crise du capital, par lequel les biens communs, les droits du travail, les territoires autochtones, les terres communales, les services publics et même les ressources écologiques sont expropriés.

Cette forme d'accumulation n'appartient pas seulement aux origines du capitalisme, mais réapparaît constamment, en particulier dans les territoires du Sud. L'Amérique latine en a été témoin à travers les privatisations forcées des années 1980 et 1990, l'expansion de l'agro-industrie et les mégaprojets extractifs dans les territoires autochtones, comme dans le cas de Belo Monte au Brésil ou du Train maya au Mexique. L'Afrique, par exemple, a été la cible de nouvelles enclosures par dépossession à travers l'accaparement des terres par des entreprises étrangères, comme c'est le cas des fonds vautours actuels de la Banque asiatique de développement (dirigée par la Chine). En Asie, le déplacement forcé de paysans en raison de mégaprojets d'infrastructure, comme ceux liés à l'initiative Belt and Road, illustre également ce processus.

Les deux perspectives – la dépendance structurelle de Marini et l'accumulation par dépossession de Harvey – s'accordent sur le fait que le capitalisme n'a pas cessé de s'étendre grâce à la violence systématique déjà étudiée par Marx et qui a agi à son tour avec des dynamiques complètement différentes à la périphérie du système capitaliste. On se retrouve donc face à un capitalisme sui generis, en dehors du développement intégral du capitalisme dans les centres historiques de l'accumulation mondiale. Loin d'une logique interne d'autorégulation harmonieuse, l'accumulation capitaliste dans la périphérie se reproduit par le pillage systématique de régions entières de la planète, perpétuant les relations coloniales sous de nouvelles formes. La périphérie n'est pas une anomalie du système capitaliste ; elle en est l'un des piliers, sa règle. À tel point que le modèle social européen des décennies d'après-guerre reposait sur la surexploitation des travailleurs et des paysans de la périphérie qui soutenaient les concessions offertes par cet « État providence ».

Pour revenir aux images dialectiques de Benjamin, ces processus historiques doivent être appréhendés non pas comme des séquences linéaires, mais comme des constellations chargées de sens, où le passé s'illumine dans le présent. Ainsi, la surexploitation actuelle en

Amérique latine, en Afrique ou en Asie n'est pas un simple héritage colonial, mais une actualisation contemporaine de ce passé violent qui n'a jamais cessé d'opérer, une reproduction élargie et constante de celui-ci, comme le souligne Luxemburg. Le capital continue d'absorber la vie, la nature et des cultures entières à travers de nouvelles formes de dépossession, souvent légitimées par des discours progressistes sur le développement, l'innovation technologique ou la modernisation.

Cette analyse nous permet non seulement de réinterpréter le développement inégal du capitalisme mondial, mais aussi de relier une critique marxiste anti-eurocentrique. Marini, Harvey et Luxemburgo nous obligent à reformuler, face à la dynamique sui generis du capitalisme périphérique, le sujet historique, non plus comme spectateur du développement capitaliste européen, mais comme acteur fondamental de sa formation et de ses contradictions. La dialectique cesse d'être une méthode européenne et devient un outil de réflexion depuis le Sud. Dans l'articulation entre Marx, Harvey et Marini, nous comprenons que la violence structurelle n'est pas un événement passé, mais un principe constant du capital. L'accumulation se produit selon des cycles qui se répètent et reconfigurent l'expropriation dans la périphérie. Ainsi, loin de se limiter au prolétariat industriel du centre en tant qu'acteur central du processus de séparation, le sujet révolutionnaire de la périphérie comprend les paysans, les peuples autochtones, les femmes, les travailleurs précaires et les travailleurs catégorisés, dont les luttes s'expriment dialectiquement face aux cycles permanents de dépossession et à la dynamique de surexploitation qui se traduisent par le paiement de leur salaire en dessous de sa valeur.

Des expériences comme les révoltes d'esclaves dans les Caraïbes, les insurrections paysannes andines, les guérillas contre l'occupation japonaise ou le jihad contre le christianisme au Maghreb ne sont pas des résidus prémodernes, mais des expressions avancées de la lutte de classe dans des contextes de dépendance (capitalisme sui generis). Ce sont des images dialectiques qui éclairent la possibilité d'un marxisme qui pense à partir des marges du capital, en dehors des dogmes et des significations téléologiques de l'histoire universelle. Ensemble, ces perspectives nous permettent non seulement de réinterpréter le passé, mais aussi d'intervenir dans le présent. La tâche n'est pas seulement de comprendre le capitalisme comme un système mondial, mais de le submerger avec les outils théoriques et politiques qui émergent des peuples qui ont été sa condition de possibilité. À partir de là, le marxisme devient non seulement plus fidèle à son esprit originel, mais aussi plus universel.

Quelques exemples historiques illustrent cette affirmation et reconstituent ainsi les images d'une constellation claire d'expériences contre l'accumulation par dépossession dans des contextes périphériques. L'insurrection des esclaves en Haïti a non seulement remis en cause l'empire français en 1804, mais a également bouleversé l'ensemble du système des plantations esclavagistes dans les Caraïbes, privant le capital d'une de ses principales sources de revenus. Ici, « l'accumulation primitive » a été remise en question et saisie par les insurgés noirs eux-mêmes, montrant que le sujet révolutionnaire n'était pas toujours l'ouvrier industriel et l'artisan naissant qui s'était soulevé pendant la Révolution française de 1789, un modèle social qui a prévalu pendant la première moitié du XIXe siècle. Le sujet révolutionnaire dans ce contexte périphérique était l'esclave rebelle qui chantait la Marseillaise, l'un des premiers symboles internationalistes de la Révolution, tandis que les troupes de Napoléon chargeaient contre ces êtres irrationnels.

De Túpac Amaru II dans le Haut-Pérou (actuel Pérou et Bolivie) aux insurrections mayas dans le Yucatán, les peuples autochtones ont résisté à l'accumulation par la dépossession à travers des révoltes qui exigeaient la restitution de leurs terres, de leurs savoirs et de leurs modes de vie, que Mariategui avait déjà matérialisés politiquement dans la figure de l'ayllu, une forme ancienne de communisme autochtone où la terre était collectivement possédée et le travail effectué en communauté. Au Mexique, le Plan de Ayala des zapatistes, en 1911, contenait déjà cette revendication programmatique, défendant les formes prémodernes d'organisation communautaire avec des idées modernes de socialisme. La défense de ce qu'on appelle l'« ejido » comme forme de propriété collective, enracinée dans les traditions autochtones du centre et du sud du pays, s'opposait à la forme de propriété privée du capitalisme. Ainsi, le slogan « Tierra y Libertad » (Terre et Liberté) consacre l'action politique d'une paysannerie indigène et d'une classe ouvrière agraire qui ont lutté pour la création héroïque d'un socialisme fondé sur les expériences de leur histoire. Bien que cooptée par la suite par les secteurs bourgeois, la révolution mexicaine est née comme une lutte paysanne contre l'oligarchie terrienne et le capital étranger. Le zapatisme et le villisme incarnaient des formes autogérées de vie communautaire et de distribution agraire, contre un régime fondé sur la dépossession systématique des terres indigènes et paysannes, entièrement consacrées à la satisfaction de l'industrie européenne. « Tierra y Libertad » est une critique radicale de l'accumulation capitaliste basée sur le modèle des haciendas, des magasins rayés et des peones catalogués.

En Afrique et en Asie, les processus révolutionnaires influencés par le Viet Minh au Vietnam, le FLN en Algérie ou le MPLA en Angola n'étaient pas de simples guerres d'indépendance nationale organisées par des organisations présentant des défauts enracinés dans la logique prémoderne (voir le cas des bases religieuses et telluriques qui ont maintenu le soutien populaire à ces projets), mais étaient des projets capables de réinventer la lutte pour le socialisme dans son contexte, même avec les formes historiques « variées » et archaïques dans lesquelles les sociétés coloniales cohabitaient avec le capitalisme dans son ensemble. À cet égard, le Front de libération nationale n'a pas utilisé formellement le terme « socialisme islamique », mais dans ses écrits et ses déclarations, il a souligné la nécessité de construire une société socialiste fondée sur les valeurs historiques des sociétés islamiques. Un extrait pertinent est tiré de son Manifeste de 1954 : « Le socialisme que nous défendons n'est pas le socialisme occidental, c'est un socialisme fondé sur nos traditions, notre islam, notre histoire et notre peuple. L'État sera le garant de l'égalité, de la justice sociale et de la propriété collective des ressources naturelles et productives, toujours conformément aux principes islamiques (FLN, 1954). » À ce sujet, il est important de comprendre la relation historique entre l'islam, la lutte pour la libération nationale et le socialisme dans les révoltes populaires du Maghreb.

En Amérique centrale, la théologie de la libération a aussi joué un rôle similaire à celui du socialisme aux valeurs islamiques défendu par le FLN. Ce mouvement politique a articulé les aspirations révolutionnaires avec des formes prémodernes d'organisation religieuse. Inspiré par une lecture marxiste du christianisme, ce mouvement a proposé une option préférentielle pour les pauvres, trouvant un terrain fertile parmi les communautés indigènes, où le catholicisme populaire coexistait déjà avec des visions ancestrales du monde. Ainsi, la théologie de la libération a non seulement servi à dénoncer l'oppression structurelle imposée par l'impérialisme et les oligarchies locales, mais aussi à revitaliser les formes de communauté et de solidarité caractéristiques des peuples indigènes, en leur donnant un

horizon socialiste ancré dans la spiritualité. Comme l'a déclaré l'évêque salvadorien Óscar Romero, martyr de cette cause : « Une Église qui ne souffre pas de persécution, mais qui jouit plutôt des privilèges et du soutien des puissants, est une Église suspecte. La vraie Église est celle qui se tient solidaire des pauvres et devient leur voix ». En ce sens, Fanon met en garde : « La religion dans les colonies est souvent le refuge des masses exploitées. S'il est vrai que la religion a été utilisée par les colonisateurs pour calmer et manipuler les peuples opprimés, on ne peut ignorer que dans la lutte pour la libération, la religion peut aussi devenir un moteur de résistance (Fanon, 1961). »

Ces idées et expériences politiques, issues d'un contexte historique spécifique, peuvent être clarifiées de manière problématique dans les programmes politiques de la classe ouvrière autres que le facteur laïc des mouvements révolutionnaires en Europe. Et bien qu'elles puissent être problématiques et critiquables, comme dans le cas du FLN avec ses liens conservateurs avec l'islam. Sans tomber dans le romantisme, la vérité est que la critique commence par une compréhension du phénomène avant d'avancer dans le domaine du reconnaissable. Écouter avant de parler, se taire avant d'entendre, telle est la voie que le marxisme a toujours suivie.

Les jugements a priori ne sont pas caractéristiques de la dialectique, et les avant-gardes fières avec un programme fini ne sont pas caractéristiques d'une militance humble liée au mouvement ouvrier. De même, à la fin du siècle, lors de l'insurrection zapatiste de 1994, l'EZLN est apparu au Chiapas en réponse à l'Accord de libre-échange et au néolibéralisme, nouvelles formes d'accumulation par dépossession.

Leur résistance armée et autonome a remis en question la logique capitaliste à partir de la vision du monde et des formes d'organisation sociale du peuple tzotzil, en lien avec la critique marxiste du capital en tant que totalité (même si elle était loin de la conclusion politique sur la prise du pouvoir). Les zapatistes sont devenus une image dialectique vivante, dénonçant le colonialisme comme un fait toujours présent qui cherche à submerger toutes les formes communautaires d'organisation sociale dans la logique moderne et froide du calcul et du profit. Par exemple, ils dénoncent actuellement les processus de dépossession de l'eau et du territoire qui affligent toute l'Amérique latine et qui sont le résultat des nouvelles dynamiques d'accumulation et de reproduction élargie du capital.

Conclusion

En résumé, les formes inégales et combinées du développement capitaliste dans le monde colonial du passé et dans le monde postcolonial d'aujourd'hui révèlent des éléments archaïques et primitifs qui coexistent avec des formes d'activité politique de la classe ouvrière.

En comparant les faits, il est évident qu'un programme révolutionnaire pour la classe ouvrière ne peut se fonder sur des notions, des formules, des slogans et des revendications qui appellent à la transformation socialiste de la société sans comprendre au préalable les transformations anciennes et actuelles d'une réalité qui affirme sa nécessité. Pour les marxistes, il faut clarifier les principales particularités d'une société colonisée où le facteur national et anti-impérialiste joue un rôle progressiste et décisif, où la classe paysanne ou les journaliers agricoles jouent un rôle beaucoup plus combatif que le prolétariat urbain, où les communes, les quartiers et les assemblées communautaires remplacent les directions

syndicales bureaucratisées, où les luttes quotidiennes sont en contact permanent avec la violence explicite du capital sans médiation cachée. Évidemment, ces caractéristiques sont historiquement dépassées, et il serait inutile de les adapter mécaniquement aux perspectives et aux revendications actuelles de notre programme. La plupart des exemples présentés ne sont que cela : des exemples ; ils ne cherchent pas à formuler un canon ahistorique qui tombe dans les notions doctrinales du marxisme-léninisme et de la caricature marxiste actuellement présentée par certains vieux staliniens (des dinosaures en voie d'extinction).

Ce qui a été démontré jusqu'à présent, ce sont des images dialectiques de l'histoire du mouvement ouvrier, vues du point de vue des « peuples sans histoire ». De cette manière, l'histoire n'est pas seulement présentée comme une progression d'événements, d'étapes ou de besoins productifs vers le communisme, basée sur les lois historiques de l'héritage eurocentrique – influencées par la téléologie hégélienne et les sciences naturelles du XIXe siècle – mais offre plutôt un point d'appui dans le passé pour briser le continuum du présentisme et ouvrir les possibilités révolutionnaires d'un avenir socialiste. Un avenir qui préserve les traditions et les aspirations de ces peuples sans histoire, prêts à faire irruption dans l'histoire. C'est ainsi que fonctionne efficacement la dialectique.

La méthode dialectique, en termes simples, est la procédure qui rend compte de la réalité dans son unité rationnelle et immanente, se reproduisant à travers la pensée sur la base d'une synthèse de la conscience qui reconnaît sa nécessité dans les multiples déterminations de la réalité. L'universalité de la méthode repose sur la nécessité découverte dans le concret, car elle est le chemin vers la synthèse de la raison d'être du concret. La méthode dialectique n'impose à la réalité aucune nécessité qui ne soit contenue en elle-même ; elle adhère à son unité interne. C'est un saut de la réalité à sa nécessité, et dans ce saut, des médiations telles que les catégories, les concepts, les expériences historiques et les réalités nationales surmontent la logique mécanique, primitive et vulgaire qui a longtemps prévalu dans certains aspects de l'ancien matériel du CWI et de l'ISA. Comprendant ce fait, nous devons faire avancer la reconstruction de la méthode dialectique pour réaliser cette transition de la nécessité à l'action, c'est-à-dire passer de la compréhension dialectique à la construction d'un programme de transition qui élève les ambitions, les espoirs et les rêves de la classe ouvrière.