

Qu'est-ce qu'une société autonome ? Castoriadis, les peuples indigènes et le relativisme culturel

Claudio Albertani

*Il faut que le monde soit tel que les visions du monde des nambikwaras,
de Confucius, des Vedas, des anciens Grecs,
des Hébreux, des Chrétiens, des athées,
ne soient pas en contradiction flagrante avec lui.*

Cornelius Castoriadis

Nous vivons dans un monde dominé par les désastres environnementaux, l'aliénation mercantile et la pensée faible. Alors que devient évident le triple échec du communisme d'État, de la social-démocratie et du néolibéralisme, l'incapacité persiste d'imaginer une société différente. C'est pour cette raison que la figure de Castoriadis continue à éclairer notre chemin en nous donnant à penser même quand nous sommes en désaccord avec lui. C'est le cas du débat public qu'il a soutenu en décembre 1994 avec des membres du « Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales » (MAUSS), un groupe de théoriciens français, parmi lesquels se distinguent Alain Caillé et Serge Latouche, qui dénoncent la mystification de la raison économique et proposent la « décroissance » comme issue à la crise¹. Pourquoi le dépoussiérer dix-sept ans après ? Pour son actualité et pour les problèmes qu'il aborde : la politique comme activité collective qui questionne l'état de choses présent, et la construction du projet d'autonomie. Je commencerai par reconstruire les origines intellectuelles du débat, pour aborder ensuite certains de ses points principaux et reprendre finalement divers thèmes controversés.

1 Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme. Débat avec le MAUSS*. Disponible en ligne sur : <http://www.magmaweb.fr/spip/spip.php?article110>

Antécédents

Il n'est pas nécessaire de revenir sur la trajectoire de Castoriadis : sa participation à la révolution grecque manquée à la fin de la seconde guerre mondiale, l'exil en France, la militance dans le groupe Socialisme ou Barbarie, la critique de la bureaucratie, l'approche de la psychanalyse, l'interrogation constante et dépourvue de préjugés sur les grands problèmes du monde actuel. Un fil rouge traverse ces expériences apparemment désunies : la revendication passionnée et même impétueuse de l'autonomie individuelle et collective, non seulement au sens politique, mais aussi philosophique et existentiel. Son œuvre n'est pas directement liée à l'autonomie telle que la conçoivent les peuples indigènes, mais je tenterai de montrer qu'elle se révèle extrêmement utile pour comprendre la portée de leurs luttes. Nous lui devons en outre la triple critique du marxisme, de la politique traditionnelle et de l'ontologie héritée.

Moins connu, du moins au Mexique, est le parcours du MAUSS². À partir de

2 Voir : www.revuedumauss.org

3 Marcel Mauss, « Fascisme et bolchevisme. Réflexions sur la violence » (1923), « Appréciation sociologique du bolchevisme » (1924) et « Socialisme et bolchevisme » (1925), dans Marcel Fournier (éditeur), *Mauss. Écrits politiques*, Paris, Seuil, 1997, pp. 509-31, 537-66 et 699-721.

4 Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Première publication dans *l'Année sociologique*, seconde série, 1923-1924. Repris dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF Quadrige, 1950. Les pages seront citées d'après la 8e édition, de 1983.

5 David Graeber, « Give it away », <http://www.freewords.org/graeber.html>

6 Dans la langue chinook de la côte Ouest des États-Unis, « potlatch » est le nom d'une cérémonie durant laquelle l'hôte expose sa richesse et son rang en offrant ses possessions. M. Mauss, *Essai...*, op. cit., p. 152.

1981, et par l'intermédiaire des colonnes de la revue du même nom, ce groupe a élaboré une réflexion qui s'inspire principalement (mais pas exclusivement) du travail de Marcel Mauss (1872-1950). Anthropologue, sociologue, sympathisant d'un socialisme de type proudhonien, militant du mouvement des coopératives et critique contemporain du bolchevisme³, Mauss est l'auteur du fameux *Essai sur le don*, un traité sur les méthodes d'échange dans les sociétés archaïques, qui déploie d'importantes implications philosophiques et politiques⁴. Comme l'écrit David Graeber, c'est l'une des réfutations les plus radicales jamais écrites de l'économie politique et, en même temps, une réponse raisonnée aux pièges de la révolution russe⁵.

Après avoir analysé la nature des transactions humaines dans différentes sociétés (Mélanésie, Papouasie et certaines tribus du Nord et du Nord-Ouest des États-Unis), Mauss arrive à la conclusion qu'une grande partie de ce que la science économique a à dire sur l'histoire économique est radicalement faux. Le postulat partagé par tous les fanatiques de la libre concurrence, selon lequel le stimulant principal des êtres humains est le désir de maximiser les possessions matérielles, tout simplement ne tient pas. *L'homo oeconomicus* est une invention exclusive de la modernité : « il ne se rencontre pas derrière nous, mais devant nous » (p. 272). Contrairement à ce que pensaient Smith, Ricardo, Nassau et tous leurs descendants – mais aussi leurs critiques, Marx et Engels –, le troc ne précède pas la marchandise et il n'existe pas entre les deux modes d'échange une succession nécessaire.

Dans les sociétés dites « archaïques », le don (dont le « potlatch »⁶ est, sous diverses appellations, la forme la plus commune) constitue un système de

relations intégré ou, pour utiliser la terminologie de Mauss, un « fait social total ». Il n'existe pas d'échange de biens au sens d'un commerce entre individus ou entreprises comme dans notre société, mais un système de « prestations totales de type agonistique » (*id.*, p. 153) dans le contexte d'un contrat beaucoup plus général, qui inclut la circulation des hommes, des femmes et des enfants, et en outre de banquets, rituels, danses, ainsi que plaisanteries, insultes et extases. Au travers du don, les êtres humains se livrent mutuellement; ils échangent des choses parce qu'ils donnent et reçoivent « respect » et « courtoisie ».

L'idée que le sens de la vie consiste à accumuler des richesses apparaîtrait une absurdité, par exemple, aux indiens kwakiutl, qui accumulent des richesses dans le seul but de les détruire. Selon Castoriadis, la démonstration de l'impossibilité de projeter rétrospectivement les motivations et les catégories économiques capitalistes sur les autres sociétés, en particulier archaïques, « est une des contributions principales de certains courants de l'anthropologie contemporaine »⁷. Il n'y a pas plus de « rationalité » dans le comportement de l'homme qui achète et vend sur le marché que dans celui qui donne ou dilapide lors des fêtes.

Cependant, avec la généralisation de la forme marchandise, c'est-à-dire avec le capitalisme, l'économie colonise littéralement la société en devenant dimension séparée et totalité oppressive. Mauss signale que la *Fable des abeilles* de Bernard Mandeville (1705) marque symboliquement la naissance de l'homme moderne comme « animal économique » (*id.*, p. 271), et c'est à partir de là que se consolident les notions de profit et d'intérêt individuel comme valeurs supposément universelles. Les économistes se chargèrent ensuite de les

utiliser pour lire rétrospectivement (et abusivement) tout le développement historique de l'humanité.

Mauss et ses disciples nous aident donc à repousser le mythe d'une prétendue rationalité existant en toute transformation sociale et l'idée (que partagent libéraux et marxistes) d'une évolution nécessaire de l'humanité, valable en tous les temps et tous les lieux. D'autre part, Mauss ne manifeste pas une conception ingénue ou idéaliste du don primitif, dont il souligne quelquefois le caractère hybride. C'est que, si d'un côté dans les sociétés archaïques ne se rencontrent pas de prestations complètement libres et gratuites, il n'y a pas non plus d'échanges purement utilitaires. La nature particulière du don est de prolonger les relations personnelles dans le temps et de les cimenter au-delà de l'acte contingent⁸.

Pierre Clastres (1934-1977), brillant anthropologue prématurément décédé, a montré que l'observation empirique n'indique pas une marche inévitable des sociétés sans État vers des sociétés avec État: « La loi inscrite dans le corps signale le refus de la société primitive à courir le risque de la division, le risque d'un pouvoir séparé d'elle, d'un pouvoir que lui échapperait. »⁹ En opposition avec l'anthropologie évolutionniste (et aussi avec le marxisme), Clastres dénonce le préjugé selon lequel les sociétés primitives seraient dépourvues d'organisation politique – c'est-à-dire d'organes effectifs de pouvoir – et de structures économiques efficaces.

7 Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 36.

8 Mario Lippolis, « Potlatch a modo mio », inédit, 1999. Je remercie Mario de m'avoir fourni ce texte éclairant auquel mes notes doivent beaucoup.

9 Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 159.

Dans l'introduction à l'édition française du livre de Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. Économie des sociétés primitives*¹⁰, Clastres affirme que la rareté est un produit du capitalisme. Les primitifs, écrit-il de manière provocatrice, vivent dans « l'abondance » puisqu'ils satisfont leurs besoins grâce à quelque deux heures de travail par jour comprenant les activités domestiques, la pêche, la cueillette et la fabrication des outils. Il faut l'admettre : ces peuples ne produisent pas plus et n'accumulent pas d'excédent non parce qu'ils ne le peuvent pas, mais parce qu'ils ne le désirent pas.

« Les sociétés primitives, écrit-il, sont des sociétés sans État : ce jugement de fait, exact en soi, dissimule en réalité une opinion, un jugement de valeur qui grève d'emblée la possibilité de construire une anthropologie politique en tant que science rigoureuse. Ce qui s'énonce en réalité est que les sociétés primitives sont *privées* de quelque chose, l'État, qui leur est, comme à toute autre société (la nôtre par exemple) nécessaire. Ces sociétés sont donc *incomplètes*. Elles ne sont pas tout à fait de vraies sociétés, elles ne sont pas civilisées, elles demeurent dans l'expérience peut-être douloureuse d'un manque, manque de l'État, qu'elles tenteraient, toujours en vain, de combler. C'est ce que disent plus ou moins confusément les chroniques des

voyageurs ou les travaux des chercheurs : il est impossible de penser la société sans l'État ; l'État est le destin de toute société. Dans cette attitude se révèle un fond ethnocentrique, d'autant plus solide qu'il est souvent inconscient. »¹¹

On pourrait dire la même chose de la définition marxiste des sociétés *non-capitalistes* comme sociétés *pré-capitalistes*. Croire que l'État et le capital sont des destins inéluctables de l'humanité est une erreur, non seulement quand on l'applique aux sociétés primitives, mais aussi aux sociétés occidentales. Ici et maintenant, nous avons tous le choix de refuser les relations mercantiles et les pouvoirs constitués, non seulement en théorie mais dans la pratique de notre propre vie quotidienne. La société dans laquelle nous vivons est, jusqu'à présent, la forme la plus développée du totalitarisme économique, mais même ainsi nous sommes loin d'être complètement soumis, car l'esprit humain est naturellement indépendant et réfractaire à la domination.

Castoriadis montre que de la même racine sur laquelle poussent l'État et le Capital germent aussi les projets d'autonomie radicale. Ajoutons que des traces des pratiques anciennes de réciprocité et de fête se maintiennent jusqu'à nos jours dans de nombreuses régions. Ou, dit autrement, l'*homo oeconomicus* ne parvient pas à dévorer l'*homo ludens*, avec ses stratégies de résistance, son gaspillage anti-économique et sa disposition à la fête. En juin 1954, Guy Debord et ses amis de l'Internationale Lettriste ont appelé *Potlatch* une revue qu'ils distribuaient gratuitement, « archaïque offre festive d'un don de type agonistique dans lequel ils mettaient les lecteurs au défi de rompre les relations avec les choses et de se reconnaître dans la prodigalité »¹². Les

10 Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. Économie des sociétés primitives*, NRF Gallimard, 1976 (Traduction française de *Stone Age Economics*, 1972). La préface de Pierre Clastres se trouve aussi dans son recueil *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, pp. 127-145, sous le titre « L'économie primitive ».

11 Pierre Clastres, *La economía de la abundancia en la sociedad indivisa*, Ediciones reconstruir, México, 1987, p. 165.

12 Mario Lippolis, préface à *Potlatch. Bollettino dell'Internazionale Lettrista*, 1954-57, Nautilus, Turin, 1999, p. 1.

grands moments de rupture ('68 par exemple, ou la rébellion zapatiste avec sa devise *Tout pour tous, rien pour nous*) parlent encore d'un temps ludique, soustrait à la domination de l'argent, apparenté au potlatch des sociétés archaïques, y compris dans une cité monstre comme la ville de Mexico¹³.

En ce concerne le travail du MAUSS, outre la reprise de la thématique du don, me semble importante la dénonciation de l'économie politique comme « la religion de notre temps », avec ses prêtres et ses *mantras* : marché, compétitivité, libre concurrence, bien-être, besoins, rareté, etc.¹⁴ On perçoit dans ce travail l'influence de nombreux auteurs parmi lesquels il me semble important de distinguer Georg Simmel et Karl Polanyi. En 1907, bien avant Mauss, le premier aborda les questions du don et de la réciprocité dans un important essai sur la gratitude¹⁵. Grand analyste du conflit tragique entre individu et société dans la vie moderne, en particulier dans la ville, Simmel comprend la gratitude (qu'il définit « la mémoire morale de l'humanité ») comme un facteur central dans les processus de socialisation.

Outre le fait d'être, avec le vol, la première forme d'échange de possession entre humains, le don est une chosification de la gratitude, expression de la réciprocité entre hommes et de la disposition intérieure de chacun vis-à-vis de l'autre. Ce n'est pas un objet mais une relation sociale qui transcende les éléments matériels qui la constituent. Dans le capitalisme, lorsque les relations sociales tendent à se régler automatiquement sur base de la quantité, de l'égoïsme économique et de l'exacitude calculatrice, « les marchandises acquièrent une vie propre » et « les relations humaines deviennent relations entre objets », et pourtant la gratitude persiste même sous ce voile.

L'œuvre de Polanyi, en particulier *La grande transformation*¹⁶, aide à maintenir une bonne partie de l'héritage critique du marxisme en se débarrassant de son principal poids mort : la surestimation du facteur économique dans l'histoire humaine¹⁷. Pour Polanyi, comme pour Mauss, l'homme n'a pas toujours été un animal économique ; dans le passé, les marchés, l'argent et le commerce ont existé dans diverses sociétés, mais l'économie ne jouissait pas de l'importance disproportionnée qu'elle occupe actuellement. C'est seulement à partir du XIX^e siècle, lorsqu'on passe d'une économie *avec* marchés à une économie *de* marché, c'est-à-dire à un système économique rigide, réglé et orienté uniquement vers le marché.

L'économie s'autonomise alors de la société et se dresse comme un pouvoir séparé dévorant l'éthique du don et de la réciprocité qui se rencontre dans toutes les sociétés antérieures, y compris européennes. La subordination qui s'ensuit de la vie au capital produit une tendance de domination perverse qui, peu à peu, a projeté son ombre sinistre sur la totalité

13 *Ibid.*

14 *L'économie dévoilée. Du budget familial aux contraintes planétaires*, Éditions Autrement, Paris, 1995.

15 « La gratitude. Un tentativo sociologico », dans : Georg Simmel, *Sull'initimità*, Armando Editore, Roma 1996, pp. 91-103. Une version en castillan, « Fidelidad y gratitud », est parue dans la *Revista de Occidente*, No. 42, Madrid, 1925, pp. 292-317. En français, l'essai est paru dans *La parure et autres essais*, traduction et présentation de Michel Collomb, Philippe Marty et Florence Vinas, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1998, p. 53-63.

16 Karl Polanyi, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983 ; 2e édition, Tel, 2009 (édition originale en anglais : New York, 1944).

17 Revue du Mauss, n° 29 : *Avec Karl Polanyi, contre la société du tout-marchand*, premier semestre 2007.

du monde actuel. C'est un processus qui ne se déploie pas seulement dans les domaines économiques, sociaux et politiques, mais aussi ethniques, culturels et existentiels. C'est un processus terriblement violent qui a dépassé aujourd'hui ses propres limites et peut conduire l'humanité entière à l'auto-destruction.

Le débat

Tout ce qui précède suggère que l'élaboration théorique du MAUSS se déroule dans un environnement intellectuel voisin de celui de Castoriadis. Il y a une sympathie mutuelle et ses membres reconnaissent ouvertement leur dette au fondateur de *Socialisme ou Barbarie*¹⁸. Il ne s'agit pas seulement de

la critique radicale de la croissance économique ou de la foi quasi religieuse en la nécessité d'un développement infini de la grande industrie¹⁹. Tant l'un que les autres viennent du marxisme et le questionnent sans faire de concessions à la pensée conservatrice. Tant l'un que les autres se proposent d'approfondir la critique de l'économie politique et revendiquent la nécessité d'une transformation radicale de la société.

Rappelons que Castoriadis a contesté le postulat marxiste selon lequel l'économie bourgeoise offre la clé pour comprendre les sociétés antiques au début des années soixante²⁰. Dans un texte fameux, republié depuis dans *L'institution imaginaire de la société*, nous lisons que si, comme le prétend Marx, les catégories de la société bourgeoise expliquent « l'organisation et les relations de production de toutes les sociétés passées », si « l'anatomie de l'homme révèle l'anatomie du singe », alors les germes de la domination capitaliste se trouveraient partout et en tous temps. Cela entraîne un retour non seulement à l'économie politique traditionnelle, mais aussi à la philosophie hégélienne et au rationalisme scientifique²¹. L'idée de remettre la dialectique hégélienne « sur ses pieds », conclut sarcastiquement Castoriadis, implique de rester avec le même animal, alors qu'il s'agit de lui couper la tête²².

Il est vrai que certains de ces reproches sont un peu exagérés. À la fin de sa vie Marx lui-même prit de la distance avec ses conceptions antérieures, en particulier dans ses écrits sur la Russie, ce qui, soit dit en passant, pourrait expliquer pourquoi il ne termina jamais *Le Capital*²³. Malgré cela, les exagérations de Castoriadis me paraissent plus fécondes que la défense à outrance de l'orthodoxie. Est hors de propos, par exemple, le reproche que lui adressa Daniel Bensaïd

- 18 Revue du MAUSS, N° 34 : *Que faire, que penser de Marx aujourd'hui ?* Second semestre 2009. Voir en particulier la présentation (pp. 5-25) ; Alain Caillé, « Une ego-histoire marxiste » (pp. 22-26) ; Serge Latouche, « La décroissance comme projet politique de la gauche » (pp. 38-45) et Nicolas Poirier, « Espace public et émancipation chez Castoriadis » (pp. 274-290).
- 19 C. Castoriadis, « Reflexiones sobre el desarrollo y la racionalidad », en AA.VV, *El mito del desarrollo*, Kairós, Barcelona, 1980, pp. 183-216.
- 20 C. Castoriadis, « Marxisme et théorie révolutionnaire », publié dans la revue *Socialisme ou Barbarie* entre mars 1964 et juin 1965 ; repris dans *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., pp. 13-230.
- 21 Voir : Karl Marx, « Introducción general a la crítica de la economía política (1857) » dans : *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI Editores, México, 1982, pág. 306.
- 22 C. Castoriadis, *L'institution imaginaire...*, op. cit., p. 80.
- 23 Voir, en particulier, la lettre à Vera Zasoulitch (1881) dans laquelle Marx refuse que la Russie ait la force de suivre le même chemin que l'Europe occidentale : <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/81-a-zasu.htm>

d'entendre par « marxisme » uniquement ses dégénérescences bureaucratiques²⁴.

Castoriadis venait du marxisme et reconnaissait son importance pour révéler les mécanismes d'exploitation et de domination de la société capitaliste. *Socialisme ou Barbarie* avait des relations avec les marxistes *critiques* Karl Korsch, Anton Pannekoek et Raya Dunayevskaya, entre autres. L'auteur lui-même de *L'institution imaginaire de la société* dit clairement qu'avant d'arriver en France il avait étudié les témoignages sur l'Union soviétique d'Ante Ciliga, Boris Souvarine, Victor Serge, Alexandre Barmine et Trotsky lui-même²⁵. C'est avec ce marxisme qu'il règle les comptes, et non seulement avec sa caricature stalinienne.

Castoriadis dialoguait directement avec Marx (celui qui n'était pas « marxiste »), sans lui refuser le fait d'avoir été le premier à penser l'histoire en fonction d'un projet libérateur et à montrer le lien profond qui relie la production au reste de la vie. Il mettait en question, cependant, le fait d'avoir construit à partir de là une théorie de l'histoire basée sur un déterminisme excessif et sur l'hypostase de la technique. En soutenant tout au long de sa vie la cause de l'émancipation humaine et la nécessité du changement révolutionnaire, Castoriadis fit une critique « interne » du marxisme critique, même si lui-même ne le voyait pas ainsi.

Nous en arrivons ainsi au débat qui nous intéresse. La date : 9 décembre 1994. Le lieu : Montpellier, France. D'un côté, Castoriadis, et de l'autre, les principaux membres du MAUSS : Alain Caillé, Serge Latouche, Jacques Dewitte et Chantal Mouffe, entre autres. L'occasion est une discussion sur le relativisme culturel, mais sur la table se trouvent des points plus importants : la politique, la philosophie, la démocratie et la construction d'une société autonome.

Les participants partagent un diagnostic : le monde va mal et il faut le refaire. Et une question : quelle est cette société dans laquelle la principale occupation est pour les uns de s'enrichir tandis que pour les autres elle est de survivre et de s'abrutir ?

La lecture d'une lettre de Caillé ouvre la conversation. La pomme de discorde est les opinions de Castoriadis sur la naissance supposée de la démocratie, de la philosophie et du projet d'autonomie en Grèce. Autre point sensible : l'hétéronomie des sociétés dites « archaïques ». Ce ne sont pas des points mineurs ; ils ont à voir avec le sens des luttes sociales ici et maintenant. « Toutes les cultures, écrit notre auteur, ont créé, en dehors de l'ensembliste-identitaire, des œuvres magnifiques, mais il y a seulement deux cultures, comme deux grandes fleurs poussant sur ce sanglant champ de bataille, où quelque chose de décisif fut créé : la Grèce antique et l'Europe occidentale. »²⁶

Dans un autre texte, il précise : « Parmi les créations de l'histoire humaine, une est singulièrement singulière : celle qui permet à la société considérée de se mettre elle-même en question. Création de l'idée d'autonomie, de retour réflexif sur soi, de critique et d'autocritique, d'interrogation qui ne connaît ni n'accepte aucune limite. Création donc en même temps de la démocratie et de la philosophie. [...] On sait que la première forme de cette création est celle qui surgit en Grèce ancienne, on sait ou on devrait savoir qu'elle est reprise, avec d'autres caractères, en Europe occidentale depuis déjà le XI^e siècle avec la création des

24 Daniel Bensaïd, « Políticas de Castoriadis », www.rebellion.org/noticia.php?id=54345

25 C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Seuil, Points-Essais, 1996, p. 97.

26 *Débat avec le MAUSS, op. cit.*, p. 18.

premières communes bourgeoises qui revendiquent leur autogouvernement, puis la Renaissance, la Réforme, les Lumières, les Révolutions des XVIII^e et XIX^e siècles, le mouvement ouvrier [que Castoriadis considère comme l'une des tentatives les plus prodigieuses d'humanisation de la société qu'ait connu l'histoire, malgré ses échecs], plus récemment avec d'autres mouvements émancipatoires. »²⁷

Pour mieux s'expliquer, Castoriadis établit une différenciation féconde entre le politique et la politique. Le politique est ce qui concerne le pouvoir dans une société déterminée. Il y a toujours eu et il y aura toujours du pouvoir — pouvoir au sens de décisions collectives qui prennent un caractère obligatoire, en étant sanctionnées d'une manière ou d'une autre. Cela ne veut pas dire qu'il doive y avoir un État, comme le montre Clastres en parlant des tribus primitives. Mais (et c'est le centre de la question) selon Castoriadis ce pouvoir traditionnel ne s'auto-questionne pas. Il lui manque la capacité et la volonté de le faire. L'apport du monde grec serait précisément l'invention de la politique comme activité qui questionne et se questionne elle-même. Ainsi entendue, la politique naît seulement lorsqu'une collectivité décide de débattre ouvertement de ses institutions et accepte la possibilité de les changer²⁸.

Dans la Grèce antique, poursuit notre auteur, naissent aussi bien la démocratie

que la philosophie. Toutes deux émergent comme questionnements de l'imaginaire social institué. Toutes deux se trouvent étroitement liées au projet d'autonomie et surgissent comme interrogations profondément liées par leur objet: l'institution établie du monde et de la société²⁹. Toutes deux vont de pair avec une grande curiosité pour le monde et pour le désir de le connaître et de le comprendre, pas seulement pour le dominer. Hérodote, le grand historien, ne parle pas des autres cultures avec mépris ni haine, et le héros le plus sympathique de l'Iliade n'est probablement pas le Grec Achille mais le Troyen Hector. Le point culminant de ce mouvement serait la *polis* grecque et en particulier Athènes au temps de Périclès (V^e siècle avant notre ère), qui serait le centre d'une « création sans analogue dans ce qui l'a précédée et dans ce qui l'a suivie jusqu'à aujourd'hui »³⁰.

Il est intéressant de lire à ce sujet l'opinion de Nietzsche: « La cité grecque (*polis*) était, comme toute puissance organisatrice, exclusive et défiante envers l'accroissement de la culture; son instinct foncier de violence ne montrait presque à son égard que gêne et qu'entraves. Elle ne voulait admettre dans la culture ni histoire ni progrès: l'éducation établie dans la constitution devait obliger toutes les générations et les maintenir à un niveau unique. Tout comme Platon le voulait encore pour son État idéal. C'est donc *en dépit* de la *polis* que la culture se développa [...]. On ne doit pas répliquer en se rapportant au panégyrique de Périclès: car ce n'est qu'un grand trompe-l'œil optimiste sur la prétendue union nécessaire entre la *polis* et la culture athénienne »³¹.

Il faut rappeler que Castoriadis n'était pas naïf. Ce qui fait la Grèce, explique-t-il en prenant ses distances de l'eurocentrisme vulgaire, ce n'est pas la raison,

27 *La montée de l'insignifiance*, p. 119.

28 *Débat avec le MAUSS*, *op. cit.*, p. 33.

29 C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983. La création humaine II*, p. 274.

30 *Ibid.*, p. 286.

31 Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, aphorisme 474 (trad. A.-M. Desrousseaux et H. Albert, révisée par J. Lacoste, Paris, Laffont, 2004).

ce n'est pas la mesure, l'harmonie ou « les fables édifiantes de Heidegger », c'est le cycle éternellement recommencé de l'injustice, de la démesure et de l'outrage qui conduisent à la catastrophe et à la destruction. Comme Nietzsche, à qui sa vision de la Grèce doit beaucoup même s'il le cite peu, Castoriadis comprend la culture grecque comme tragique au sens où elle est dominée par le *non-sens* et le *non-être*. Il n'ignore pas non plus le problème de l'esclavage, même si l'explication qu'il en donne n'est pas tout à fait satisfaisante. Castoriadis n'a pas de réticence à admettre que l'esclavage est indigne, mais il considère que ce n'est pas ce qui est spécifique de la culture grecque et que ce n'est pas sur ce terrain qu'il faut la juger³². Une grande partie des sociétés antiques, par exemple la société africaine, étaient aussi esclavagistes; dans le cas spécifique de la Grèce, Aristote fut le seul qui tenta de le justifier.

Pour Castoriadis, l'expérience fondamentale grecque est justement la capacité d'assumer ce non-être, qu'il appelle aussi l'abîme, la disposition pour ainsi dire « ontologique » à s'interroger constamment sur lui et à chercher des solutions. « Tout aussi essentielle que la reconnaissance de l'Abîme, répète-t-il, est la décision et la volonté d'affronter l'Abîme. *Il y a à faire, et il y a à penser et à dire* – dans un monde où rien n'assure, d'avance, la valeur du faire, la vérité du penser et du dire. »³³ La raison grecque est donc une réponse à la non-raison de la condition humaine; la démocratie n'est pas donnée par nature, ni par le développement dialectique de la société, elle est une création historique contingente et, pour cette raison, aléatoire et fragile³⁴. Si fragile qu'en effet elle a fini par être écrasée: la démocratie ne peut se défendre d'elle-même.

À la question: « pourquoi en Grèce? », Castoriadis répond de manière

emphatique: « Rien de fatal à cela: elle aurait pu ne pas s'opérer, ou s'opérer ailleurs. Elle s'est, du reste, en partie aussi opérée ailleurs — en Inde, en Chine, à peu près à la même époque. Mais elle est restée en chemin. Je ne peux rien dire, je ne sais rien dire sur les raisons qui ont fait être cette rupture chez ces peuples et pas chez d'autres, à cette époque-là et pas à une autre. Mais je sais pourquoi ce n'est qu'en Grèce qu'elle est allée, presque, jusqu'au bout. »³⁵

De manière judicieuse, Alain Caillé reprend contre Castoriadis l'argument que celui-ci avait opposé à Marx. Si l'auteur du *Capital* a pu réduire l'histoire universelle à un schéma qui découle de l'histoire récente du capitalisme occidental, Castoriadis échappe-t-il réellement à l'hellénocentrisme, et même à l'eurocentrisme, en présentant la démocratie comme une création gréco-occidentale? N'ignore-t-il pas les observations de Clastres sur le caractère démocratique des sociétés archaïques qui ont su refuser l'émergence d'un pouvoir séparé ainsi que le découpage de la société en classes sociales antagonistes³⁶?

Castoriadis se défend: « Je ne considère pas que la culture grecque, ou bien sûr la culture occidentale, même dans ce qu'elles ont de meilleur, soient un modèle pour le reste de l'humanité ou pour nous-mêmes dans le futur. Je dis simplement que là se trouve le commencement de quelque chose, le germe de quelque chose. Quel est ce germe? Simplement, pour nous référer à son expression la plus simple: la mise en

32 *Débat avec le MAUSS, op. cit.*, p. 47.

33 *Ce qui fait la Grèce, op. cit.*, p. 283.

34 C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, p. 134.

35 C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce, op. cit.*, p. 277.

36 *Débat avec le MAUSS, op. cit.*, p. 20.

question d'elle-même.»³⁷ Selon Castoriadis, la question de Caillé est elle-même une question eurocentriste, une question qui est possible en Europe mais pas, par exemple, à Téhéran, où il ne viendrait à l'idée de personne de demander à l'Ayatollah Khomeiny s'il se sent irano-centriste ou islamo-centriste.

Viennent ensuite les opinions sur les sociétés dites archaïques, tribales ou traditionnelles (les trois adjectifs sont employés comme des synonymes). Je signale qu'aucun des participants ne prend de distance avec la catégorie de « société archaïque » qui me paraît très questionnable puisqu'elle englobe des modes de vie extrêmement différents. Les regrouper dans une même définition est un réductionnisme et un arbitraire analogue à celui de définir comme « précapitalistes » les sociétés non capitalistes.

Castoriadis : la société « contre l'État » dont parle Clastres, c'est-à-dire la société tribale, n'est pas ni ne peut être autonome, parce qu'elle croit fermement en la transcendance de la norme. Ici, précise-t-il dans un autre texte, les institutions ne sont pas et ne peuvent être questionnées ; ils ont créé leurs institutions mais ils ne le savent pas ni ne veulent le savoir. Personne ne s'opposera à la sagesse des ancêtres, à l'existence et aux volontés de Yahvé. Personne ne peut demander : « La loi est-elle juste ? Dieu existe-t-il ? Est-il bon ? » Toute critique aux lois données par les ancêtres se

trouve disqualifiée d'avance. C'est ce que Castoriadis appelle l'hétéronomie, l'imposition de la norme et l'impossibilité de la questionner. Et là où il y a hétéronomie, il n'y a pas auto-institution explicite, il n'y a pas auto-interrogation collective, et finalement on ne peut parler de démocratie. L'autonomie est, précisément, la possibilité de dire, à chaque moment, « cette loi est-elle juste ? », et, le cas échéant, de la changer³⁸.

Caillé : « D'un côté, vous défendez une position que je qualifierais d'hyper-relativiste quand vous affirmez que les sociétés procèdent toutes d'un même arbitraire, de l'imaginaire radical instituant, et que de ce point de vue il est impossible d'établir de hiérarchies, de sorte qu'elles ont toutes la même valeur. Mais en même temps, vous défendez un universalisme très radical, puisque vous affirmez de manière quasiment inconditionnelle la valeur d'une dimension culturelle entre toutes et au-delà de toutes, qui est celle de l'auto-questionnement. »

Latouche : S'il est vrai que c'est en Occident que l'idée d'universalité a été le plus loin, il est vrai aussi qu'il y a eu dans les sociétés antiques comme en Chine et en Inde, des périodes importantes de discussion philosophique avec des dimensions universalistes et des exercices de distanciation³⁹.

Ni Castoriadis ni ceux du MAUSS ne précisent leurs idées sur l'Orient, ce qui est regrettable car le débat aurait gagné en clarté. Discutant la question des origines multiculturelles de la démocratie, Amartya Sen, philosophe et économiste bengali, signale la présence en Inde, en Chine et au Japon antiques de « conseils bouddhistes », espaces publics destinés précisément à l'exercice de l'auto-questionnement, qui ne sont pas tellement éloignés de l'esprit de l'agora grecque⁴⁰.

37 *Ibid.*, p. 31-32.

38 C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987. La création humaine I*, p. 44 et 52-53 ; Débat avec le MAUSS, op. cit., p. 57-58 et 76.

38 *Débat avec le MAUSS, op. cit.*, p. 36 et 43.

40 Amartya Sen, *The idea of justice*, Allen Lane (Penguin Books), Londres, 2009, p. 331 ; et, *The Argumentative Indian. Writings on Indian culture, history and identity*, Penguin Books, Londres, 2006, pp. 15, 81, 182.

Questions

Je partage, d'une manière générale, les réflexions du MAUSS, mais le débat laisse de nombreuses questions ouvertes. Qu'est-ce, par exemple, que l'eurocentrisme? Pas nécessairement une idéologie européenne; actuellement beaucoup d'eurocentrisme est produit en Amérique latine, en Afrique,... Il me semble utile, sur ce point, de citer la définition de Samir Amin: «L'eurocentrisme n'est pas la somme de préjugés, erreurs et ignorances des occidentaux par rapport aux autres. Après tout, ceux-ci ne sont pas plus graves que les préjugés inverses des peuples non européens par rapport aux occidentaux. Ce n'est donc pas un ethnocentrisme banal, témoin seulement des horizons limités qu'aucun peuple de la planète n'a encore véritablement dépassés. L'eurocentrisme est un phénomène spécifiquement moderne dont les racines ne vont pas plus loin que la Renaissance et qui s'est diffusé au XIX^e siècle. En ce sens il constitue une dimension de la culture et de l'idéologie du monde capitaliste moderne.»⁴¹

Il aurait été intéressant que les participants commentent un peu la rébellion indigène du Mexique, qui venait d'exploser quelques mois plus tôt, déclenchant une impressionnante vague de sympathie dans le monde entier. Si Castoriadis fit d'importantes déclarations sur ce point juste avant de mourir («elle unit les nombreuses formes de résistance qui ont lieu dans le monde occidental comme parties du conflit inhérent aux sociétés historiques et modernes»⁴²), à ce moment, ni lui ni ceux du MAUSS n'ont mentionné l'événement. Et cependant il y avait là quelque chose d'inédit.

Les indigènes zapatistes n'ont pas seulement changé l'histoire du Mexique, mais leurs idées principales (l'abandon

du marxisme-léninisme, l'urgence de reconstruire la politique au-delà des partis, la critique de la vie quotidienne et une nouvelle manière de comprendre la solidarité à partir du «don» et de la fête) sont devenues rapidement patrimoine de l'humanité.

Ils ont compris que le sous-développement des régions périphériques est déterminé par la pénurie des mêmes marchandises pauvres dont l'abondance pollue, envenime et étouffe le dit «bien-être» des métropoles de l'empire. Armés à la fois d'esprit visionnaire et d'ironie, ils ont organisé des rencontres «intergalactiques» pour construire un grand arc-en-ciel humain opposé à l'horizon plombé néolibéral. En chemin, ils ont rendu évidente l'urgence de libérer les énergies créatrices des nombreux mondes qui dorment dans les entrailles de la société présente...⁴³

Il y a plus. Le premier janvier 1994 a été enterré ce tiers-mondisme que Castoriadis avait critiqué pendant des décennies. Le tiers-mondisme est une manière de voir «l'autre» comme inférieur et nécessaire ou, au contraire, comme prophète illuminé, mais jamais comme interlocuteur. Les Mayas rebelles, en revanche, ont souligné la corrélation entre leur propre destin et celui des exclus du monde entier, ouvrant les portes à une nouvelle manière de comprendre l'action politique.

41 Samir Amin, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo XXI Editores, México, 1989, p. 9.

42 «Vues sur le Mexique de la fin du siècle», conversation tenue en octobre 1997 entre Castoriadis et la communauté universitaire de l'Iteso, située à Guadalajara, au Mexique: <http://www.magma-net.com.ar/Textos.htm>

43 Claudio Albertani, Paolo Ranieri, «Fuori campo. Dove si narra di giganti, di predoni e di bambini ribelli» en: AAVV, *Semillita del Sol. La scuola nel Chiapas ribelle*, La Piccola Editrice, Brescia, 1998, www.ecn.org/brescia/consolato/semillita/Librosemillita.htm

Je me souviens que vers 1996 l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) a envoyé 500 dollars symboliques à des travailleurs en grève de l'usine Alfa Romeo en Italie. Le message était clair : les zapatistes appréciaient notre solidarité et la partageaient, mais en premier lieu ils voulaient nous écouter et être écoutés⁴⁴. Non moins importante est la double rupture qu'ils ont menée à bien : rupture avec une organisation politico-militaire de type guévariste et rupture avec les coutumes de leurs propres communautés⁴⁵.

Revenons au débat. Attribuer des traits « libérateurs » à certaines cultures et les refuser à d'autres est une grave erreur. Il me semble, en outre, que tant le MAUSS que Castoriadis tombent dans le piège de ce même relativisme culturel dont ils prétendent se méfier. Personne ne semble s'apercevoir d'un simple fait : une culture n'est jamais exempte de conflits et se trouve toujours en relation avec d'autres cultures. « Il n'y a pas de morale en vigueur sans possibilité de dissidence », écrit Luis Villoro. Il n'y a pas

de pensée répétitive de croyances conventionnelles sans sa contrepartie : une pensée en rupture des idéologies établies. Toute culture présente une tension constante entre les idéaux projetés non réalisés et les valeurs répétées jour après jour⁴⁶.

Plus loin, Villoro précise : il n'y a pas de communauté qui se soit constituée elle-même dans l'isolement total, pas de société historique qui ne se soit pas forgée une image idéale de soi en se regardant dans les yeux des autres. Si « l'identité » d'un peuple n'est pas un assemblage de caractéristiques qui le distinguent, mais son image construite, les antinomies que présentent habituellement les relativismes culturels disparaissent⁴⁷. Dans un autre texte, il ajoute : « L'identité n'est pas un simple héritage qui se transmet, mais est une image qui se construit, que chaque peuple se crée, et qui par conséquent est variable et changeante en fonction des circonstances historiques. »⁴⁸ La rigidification de l'identité conduit les peuples à se replier sur eux-mêmes, mais comme le montre bien Rafael Miranda, cette rigidification n'est pas propre aux sociétés indigènes mais est « l'un des aspects pervers de la modernité »⁴⁹.

Faut-il le répéter ? Aucune société n'est monolithique, pas même les totalitarismes modernes. Il y a des curés athées, comme le célèbre Jean Meslier (1644-1729), auteur d'un mémoire qui contient l'une des critiques les plus virulentes jamais adressées à la religion⁵⁰, des évêques subversifs, comme don Samuel Ruiz (récemment décédé et à qui je rends hommage), des rabbins antisionistes et des musulmans en faveur de la libération féminine. Il y a aussi des Indiens qui ne suivent pas les préceptes des ancêtres, comme le montre (un exemple parmi de nombreux autres) la « Loi des femmes » promulguée par l'EZLN en décembre 1993.

44 Claudio Albertani, Massimo Boldrini, Paolo Ranieri, *E vennero como il vento... Immagini e parole dal Chiapas in Rivolta*, Roberto Massari Editore, Roma, 1997, p. 145.

45 Voir Yvon Le Bot, avec le sous-commandant Marcos, *Le rêve zapatiste*, Paris, Seuil, 1997.

46 Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós/UNAM, México, 1998, p. 148.

47 *Ibid.*, p. 150.

48 L. Villoro, *Entrevista con Bertold Bernreuter*, 1999, cité dans : « Sobre las guerras », extrait de la première lettre du sous-commandant Marcos à Don Luis Villoro, début de l'échange épistolaire sur « Ethique et politique », 15 février 2011, http://www.taringa.net/posts/noticias/9239150/Subcomandante-Marcos_-Guerra-contra-el-Narco.html

49 Rafael Miranda, *La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis*, thèse de doctorat, <http://eprints.ucm.es/11034/1/T32189.pdf>

50 Jean Meslier, *Mémoire contre la religion* (Édition intégrale), Coda, Paris, 2008. Texte rédigé entre 1710 et 1720.

Nous ne pouvons refuser aux sociétés traditionnelles la possibilité de s'auto-questionner, selon l'argumentation, évidemment fautive, selon laquelle leur imaginaire ne la voit pas. En réfléchissant sur les habiletés et les maladresses du fondateur de *Socialisme ou Barbarie*, Daniel Blanchard signale le paradoxe d'une pensée radicalement libertaire dans son contenu et en même temps réticente à s'ouvrir en pratique à la pensée étrangère⁵¹.

Malgré cela, Castoriadis nous aide à éviter de nombreux pièges. L'un d'eux est la dite «géopolitique du savoir», courant qui, partant d'une salutaire critique de l'eurocentrisme, finit par soutenir l'avantage supposé de réfléchir «depuis le Sud»⁵². Contre l'idée que penser dans la Forêt Lacandone n'est pas équivalent à penser à Mar del Plata, l'intérêt des mouvements indigènes latino-américains (pas seulement les zapatistes) est précisément d'être sortis de leur chapelle pour formuler des questions qui nous interpellent tous. «Derrière nous, vous êtes nous», nous a dit la commandante Ana Maria, au cours de l'inoubliable Rencontre Intergalactique célébrée en 1996 dans les territoires zapatistes.

Peu importe d'où l'on pense. L'important est comment l'on pense. Le fondateur de *Socialisme ou Barbarie* nous met en garde contre l'éternelle illusion de regarder l'indigène comme le bon sauvage. Selon Georges Lapierre, par exemple, les communautés indigènes du Mexique conserveraient un mode de vie dans lequel «l'activité mercantile reste marginale», ce qui suscite l'hilarité car le commerce est un de leurs aspects caractéristiques depuis l'époque pré-hispanique. Vaille que vaille, Lapierre trouve en elles «une définition exacte de l'autonomie sociale»: une société serait «autonome lorsque l'influence qu'elle

subit de la part d'une autre forme sociale reste marginale.»⁵³

À cela Castoriadis opposerait les horreurs des sociétés basées sur la tradition et la révélation tout au long de l'histoire⁵⁴. D'autre part, Lapierre affirme que «l'or de l'esprit communautaire se change en vulgaire plomb au moment où la pensée occidentale tente de se l'approprier». Il soutient, de même, la supériorité du tojolabal sur les langues occidentales car il lui manque la notion d'«objet». En tojolabal, nous explique-t-il à la suite de Lenkersdorf, «il ne peut y avoir autre chose que l'interaction entre sujets»⁵⁵. On trouve là la même erreur que celle de Castoriadis, mais inversée et exprimée d'une façon beaucoup plus maladroite: le secret de l'autonomie perdue ne se trouverait pas dans la Grèce antique mais dans les montagnes du Sud-est mexicain.

Il est vrai que la question de la tradition est extrêmement complexe. Elle ne concerne pas seulement les aspects oppresseurs (religion, sexisme, autoritarisme, caciquisme, etc.). Dans le cas des peuples indigènes, c'est également le

51 Daniel Blanchard, *Crisis de palabras. Notas a partir de Cornelius Castoriadis y Guy Debord*, Acuarela & Machado, Madrid, 2007, pp. 263-64.

52 AA.VV., *Teorías sin disciplina (latino-americanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Edición de Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998, <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/>

53 George Lapierre, «Correspondencia sobre el modo de vida indígena», *Revista Etcétera* No. 43, Barcelona, marzo 2008, pág. 14, http://www.sindominio.net/etcetera/REVISTAS/NUMERO_43/numero_43.html

54 Voir Rafael Miranda, *op. cit.*

55 G. Lapierre, *Le Mythe de la raison, L'insomniaque*, Paris, 2001, p. 14 et 36. L'argumentation se fonde sur: Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI Editores, México, 1996.

terrain spécifique où se joue la résistance. On se rappelle la fameuse phrase de John Womack, au début de son livre classique sur Zapata : « c'est l'histoire de paysans qui ne voulaient pas changer et qui, pour cette raison, firent une révolution »⁵⁶.

Aujourd'hui, affirme avec raison Armando Bartra, « les Indiens ne sont ni meilleurs ni pires, ni plus profonds ni moins profonds que les autres. Les Indiens ne sont pas non plus ce qui nous relie à un passé vertueux ou détestable. Les Indiens sont nos égaux dans la différence. Ils sont changeants et imprévisibles comme tout l'est en cette charnière des millénaires ; les Indiens ne sont pas une permanence mais un mode particulier de changement »⁵⁷.

Il est clair, d'autre part, qu'idéaliser la communauté traditionnelle n'aide pas la cause de l'émancipation. La communauté doit être réinventée ; elle doit être ouverte, mobile, dynamique et en mouvement permanent. Les indigènes eux-mêmes parlent de la nécessité de se reconstruire en tant que peuples. Villoro signale avec raison que les communautés peuvent se corrompre dans la mesure où

elles sont exposées aux ambitions du pouvoir liées aux structures de l'État national. Il rappelle que la notion de communauté demeure parmi elles comme un idéal de vie en commun qui oriente et donne sens aux us et coutumes locaux⁵⁸. C'est un fait important et il est évident que cette persistance existe à certains endroits davantage qu'en d'autres, et qu'il ne s'agit pas seulement d'un « idéal »⁵⁹.

S'il est vrai que les peuples indigènes ne détiennent pas la clé d'une « communauté réelle » mythique et immaculée, dans la pratique ils sauvegardent des espaces publics dans lesquels se trouvent les germes de l'autonomie et de la démocratie directe. Cela fait d'eux, d'une certaine manière, les Grecs de notre temps. Dans l'État d'Oaxaca, on appelle « communalité » un ensemble d'aspects qu'il vaut la peine de souligner : 1) la Terre comme mère et comme territoire ; 2) le consensus en assemblée pour la prise de décisions ; 3) le service gratuit comme exercice de l'autorité ; 4) le travail collectif comme acte de re-création ; 5) les rites et cérémonies comme expression du don communal⁶⁰.

Le terme « communalité » me semble approprié car il n'implique pas l'apologie acritique d'une forme sociale, mais un chemin, un ensemble d'attitudes qui se relient à une tradition socialiste et libertaire de longue durée, mise en évidence, entre autres, par Ricardo Flores Magón⁶¹. Kenneth Rexroth, le grand poète et activiste de la *Beat Generation*, nous rappelle que, même oubliée et réprimée, une tradition « communaliste » existe aussi chez les peuples de l'Occident, ce sur quoi insistèrent déjà Elisée Reclus et Pierre Kropotkine⁶².

La rencontre de ces traditions et de beaucoup d'autres est le seul espoir que nous ayons, nous les humains, d'arriver à

56 John Womack, *Zapata y la revolución mexicana*, Siglo XXI, México, 1978, p. XI.

57 Armando Bartra, *La utopía posible. México en vilo : de la crisis del autoritarismo a la crisis de la democracia (2000-2008)*, Itaca/La Jornada Ediciones, México, 2011, p. 49.

58 L. Villoro, *La comunidad*, Editorial Planeta, México, 2001, pp. 32-33.

59 Luis Ayada, « Apuntes sobre resistencia, tradición, indigenismo », *Revista Etcétera*, *op. cit.*, pp. 33-36.

60 Floriberto Díaz Gómez, « Comunidad y comunalidad », [http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Comunidad. % 20y % 200comunalidad.pdf](http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Comunidad.%20y%20comunalidad.pdf)

61 Carlos Beas Torres y Manuel Ballesteros, *Magonismo y movimiento indígena*, Ediciones Yope Power, México, 2010 (première édition, 1986).

62 Kenneth Rexroth, *Communalism*, bopsecrets.org/texroth/communalism.htm

un changement radical à l'échelle planétaire. De leur côté, les indigènes ont dit à plusieurs reprises qu'ils ne se considéraient pas comme un modèle à suivre: «cette forme de démocratie est possible seulement au sein d'une vie communautaire. Elle fonctionne dans une communauté indigène parce que son organisation sociale rend possible la réussite d'une telle démocratie politique, mais je ne crois pas qu'elle soit transposable ni généralisable dans d'autres cadres, par exemple urbains, ni à des niveaux plus larges, nationaux ou fédéraux. Ce qui l'est, c'est le contrôle du collectif sur l'autorité, qui doit être une référence»⁶³.

Un autre aspect important est que les indigènes ont coutume de manifester une conscience aiguë des questions centrales de notre temps: les ressources, la relation solidaire avec la Nature et la relation de solidarité qui lie à la communauté. Protéger les ressources naturelles: air, eau, bois, terre, selon une relation non mercantile avec la Nature, comprise comme Terre Mère, et à travers une relation commune entre les hommes⁶⁴.

Pour conclure, je pense que la question portant sur la société «autonome» comporte un piège. Il est vrai que la réponse de Castoriadis, «une société est autonome lorsqu'elle se questionne elle-même», est un pas en avant par rapport à l'essentialisme vulgaire. Cependant, il est clair que les sociétés ne questionnent rien. Ceux qui questionnent sont les individus et les collectivités de chair et d'os qui luttent pour des objectifs déterminés. La société parfaite n'existe pas et c'est pourquoi ces individus et ces collectivités existent partout et en tous temps.

Les cultures ne sont pas équivalentes; elles ne sont ni bonnes ni mauvaises, ni supérieures ni inférieures. Elles sont

différentes. Elles ont toutes créé des œuvres magnifiques; elles ont toutes des aspects oppresseurs et des contradictions. Si, d'un côté, il est indéniable que dans certaines le dissensus fleurit davantage que dans d'autres, aucune ne détient le secret de l'autonomie, entre autres choses, parce que ce secret *n'existe pas*.

Il existe, heureusement, un universalisme non colonialiste que nous pouvons opposer au relativisme culturel. C'est la fraternité cosmopolite des dissidents de toutes les cultures, de toutes les religions, de toutes les patries, de toutes les idéologies. C'est la communauté «absolue» qui émerge dans les rébellions populaires quand les personnes rompent leurs chaînes et agissent de manière unie et concertée, peu importe d'où elles viennent⁶⁵. C'est «l'effet Eros» qui ouvre la porte à l'irruption de l'individualité authentique de tous et toutes, quand les valeurs dominantes cessent d'opérer et quand s'effondre l'individualisme économique⁶⁶.

Castoriadis a raison lorsqu'il demande que l'on ne juge pas la culture grecque par l'esclavage. Il a raison aussi quand il

63 Voir le témoignage du sous-commandant Marcos dans: Yvon Le Bot, *Le rêve zapatiste*, Paris, Seuil, 1997.

64 Quim Sirera, «La cuestión india», *Revista Etcetera*, op. cit. p. 10.

65 Le concept de «communauté absolue» a été introduit par le sociologue coréen Choi Jungwoon, en rapport avec la révolte de Gwangju, Corée (1980): *The Kwangju People's Uprising: Formation of the «Absolute Community»*, www.ekoreajournal.net/upload/pdf/PDF39212

66 George Katsiaficas, «De Gwanju a Tienanmen. Una revisión de los movimientos autonómicos del Este asiático», in: Claudio Albertani, Massimo Modonesi, Guiomar Rovira (coordinadores), *La autonomía posible. Reinención de la política y emancipación*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2009, pp. 349-81.

affirme que la permanence de l'identité est la mort⁶⁷. Mais il se trompe quand il réduit les cultures arabes ou la Perse au fondamentalisme islamiste. Les rébellions récentes en Afrique du Nord et au Moyen Orient prouvent le contraire.

Non, ce n'est pas à partir de l'affirmation ou de la négation de l'identité que nous pouvons avancer vers l'autonomie. Non, les indigènes ne sont pas «l'autre» que nous devons repousser ou glorifier, mais le miroir dans lequel nous pouvons contempler nos propres rêves. «Je désire qu'autrui soit libre, écrit Castoriadis en paraphrasant Bakounine, car ma liberté commence là où commence la liberté de l'autre et que, tout seul, je ne peux être au mieux que 'vertueux dans le malheur'.»⁶⁸

Claudio Albertani

Traduit de l'espagnol par Annick Stevens

Professeur de sciences sociales à l'Université autonome de la Ville de Mexico (UACM), Claudio Albertani est proche des mouvements sociaux mexicains, libertaires et zapatistes. Ce texte est la réélaboration d'une conférence présentée au séminaire international « Société instituante et clinique de l'altérité. Une approche de l'œuvre institutionnelle de Cornelius Castoriadis », UAM-Xochimilco, DF, Mexique, 26 janvier 2011.

[NdT : les références et citations d'œuvres originales en français sont mentionnées d'après l'édition française, là où l'auteur en cite la traduction espagnole.]

67 « Rencontre-débat entre Cornelius Castoriadis, Octavio Paz, Jorge Semprun et Carlos Barral », Paris, Détours d'écriture. Noël Blandin éd., cité dans : Miranda, *op. cit.*

68 C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 137.