



Emiliano Zapata

Droits réservés

## POSTFACE 2009

Je parlais, en 1975, de dialectique de la « Révolution mexicaine » ; c'est pourquoi j'avais intitulé mon livre *Les Révolutions du Mexique* et non pas *La Révolution mexicaine*. Il s'agit de dialectique, certes. D'une dialectique non pas binaire, mais d'une dialectique complexe, articulée à de multiples contradictions. Cette dialectique apparaît, selon Gramsci, comme « un nœud » idéologique et politique de classes sociales, non pas déjà là, constituées comme des totalités organiques et objectives, mais en formation ouverte et indéterminée. Il s'agit d'un processus inachevé au moment où la Révolution éclata. Ainsi, ce que l'on nomme « Révolution mexicaine » se présente avant tout comme un mouvement d'ensemble de plusieurs révolutions, non pas seulement dans le « Temps long » braudélien (1810-1854-1911), mais dans l'espace historique où la Révolution de 1911-1917 s'est déroulée en tant qu'événement brouleversant l'ordre du Temps.

Cette révolution constitua un événement et un phénomène d'une grande portée historique, mais un événement et un phénomène assez paradoxaux. Pour une partie des Révolutionnaires, ceux du Sud, il était question, surtout de « restauration », ou réappropriation, d'un passé communautaire jugé légitime. Pour ceux du Nord, il s'agissait à la fois de conserver et de révolutionner les anciennes

libertés municipales. Ils étaient libéraux, mais dans un sens très différent de celui que nous lui attribuons aujourd'hui. Or, pour « restaurer » ou « conserver » il fallait passer par une Révolution armée, que ceux du Nord n'ont pas hésité à engager. Le passé s'est trouvé bouleversé, sans que cette Révolution fasse *table rase* de la sociabilité antérieure.

Cette révolution comprend donc plusieurs mouvements révolutionnaires : 1) un mouvement révolutionnaire – plutôt « réformiste » – *politique*, celui des classes moyennes « subalternisées » par rapport aux élites des *científicos* (positivistes) porfiristes et autres ; ce mouvement était avant tout urbain ; 2) un mouvement révolutionnaire social, surtout paysan, mais se décomposant entre une paysannerie communautaire traditionnelle, surtout celle des *pueblos* de Morelos, et une paysannerie plus *déliée* des liens traditionnels, plus mobile et plus « individualiste », composée surtout de paysans-mineurs et de paysans-ouvriers salariés du Nord ; 3) on peut encore évoquer un mouvement ultrarévolutionnaire composé des partisans des frères Flores Magón, mouvement actif à Chihuahua et prenant une tournure socialiste et internationaliste en Basse-Californie en 1911.

Tous ces mouvements sont parfois entrés en conjonction et d'autres fois en disjonction – disjonction conduisant *in fine* à une guerre civile (1914-1915) intérieure au mouvement révolutionnaire lui-même. S'ils avaient lutté ensemble contre les dictatures (celle « modérée » de P. Díaz et celle sanglante de V. Huerta), ils n'en divergeaient pas moins, dès l'origine, quant aux stratégies à adopter et quant aux finalités à atteindre. En ce sens la Révolution mexicaine apparaît comme le paradigme des guerres paysannes au xx<sup>e</sup> siècle. Mais ce qu'on appelle *La Révolution mexicaine* de 1911-1917 a également été surdéterminée par l'existence de « deux mondes » ; un *traditionnel* et un *moderne*.

Comme l'avait noté F.-X. Guerra, il s'agissait de deux mondes « totalement différents et étrangers l'un à l'autre : un État moderne issu des Lumières et dirigé par une petite minorité de citoyens conscients, face à une énorme société traditionnelle (je dirais plutôt plusieurs sociétés traditionnelles) ou « holiste », encore d'Ancien Régime colonial.

« L'État moderne n'avait en face de lui que des communautés indiennes ou paysannes encore cohérentes, des haciendas et des enclaves seigneuriales, des clans familiaux, des réseaux de liens personnels et de clientèles, enfin une foule de corps fortement hiérarchisés, petits et

grands – l'un géant, l'Église comme ordre, encore omniprésente, vue comme la clef de voûte de tout l'ancien édifice sociopolitique et tenue pour l'ennemi principal par les auteurs de la constitution » [celle de 1857, libérale]. (F.-X. Guerra, *De l'Ancien Régime à la Révolution*, 2 tomes, Paris, l'Harmattan/Publications de la Sorbonne, 1985).

– I –

Avant la Révolution se trouvaient donc face-à-face deux sociétés différentes et, dans une certaine mesure, indépendantes l'une de l'autre. Mais elles étaient nécessairement reliées entre elles. En effet, selon Stavenhagen, elles étaient les deux pôles résultant d'un *processus historique unique* ; il s'agissait de deux sociétés constituant *de facto* une seule société globale dont les deux extrêmes s'articulaient entre eux dialectiquement ; une dialectique à la fois complémentaire et contradictoire, sinon antagoniste, selon les moments.

Malgré les différences ou les *différences ontologiques*, nous étions donc en présence d'une Trame historique et sociale unique, mais en présence d'un télescopage de Temporalités différentes et d'espaces hétérogènes qui s'affrontaient, se heurtaient, s'éloignaient, entrant en conflit et en tension en une véritable guerre. Ces deux extrêmes étaient aussi susceptibles de rapprochements inédits et singuliers. D'un côté une « temporalité spatialisée » – celle de la société « archaïque » – celle du mythe et une autre Temporalité jetée dans l'indétermination de l'Être, lequel est toujours au futur – le Temps « historial » de la modernité. Totalités à ne pas envisager comme des totalités entièrement réifiées (même si réification il y a dans les deux cas), sans aucune communication entre elles : des réseaux temporels et spatiaux pouvaient s'ouvrir, les reliant, à chaque fois, dans une trame ambivalente, faite de rapports de répulsions – mais aussi d'attraction. Zapata et le zapatisme sont l'idéal-type de cette *reconnaissance* extrêmement problématique et violente.

Ce serait une erreur de penser que les sociétés dites « traditionnelles » – que l'on qualifie, souvent à tort, de « passéistes », voir, par exemple, pour les sociétés « traditionnelles » africaines – sont des sociétés immobiles ou figées dans le temps de l'histoire et vivant dans l'ignorance du futur. Ce qu'elles défendent, avec acharnement, c'est une identité et une mémoire collective de luttes passées. Enervées par un futur énigmatique, elles connaissent donc une dynamique historique. Mais, dans les conditions

globales de la dynamique socio-économique du capitalisme, ce futur probable leur échappe sans retour. De là, une mystification d'un passé, de plus en plus réifié, idéologisé. La peur de ce futur, qu'elles pressentent comme redoutable, les amènent à conjurer ce même futur par une ritualisation assumée *comme une répétition d'un passé*, devenu mythique. Ceci dit, la répétition n'est pas le seul apanage des sociétés "communautaires" traditionnelles. Le capitalisme, lui-aussi, n'envisage le futur de l'humanité que comme une répétition et un prolongement éternel de lui-même – malgré une métamorphose permanente de ses formes –, de son *présent*, du présent réifié du Capital en son essence (voir les très belles pages que Karl Marx a consacré, dans *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, à la répétition historique : Marx, *op. cit.*, Paris, éditions sociales/Messidor, 1992, 230 p. On consultera avec profit le livre de Paul-Laurent Assoun, *Marx et la répétition historique*, Paris, PUF, 1978).

Il n'y a pas de sociétés sans histoire : pour les sociétés traditionnelles, il s'agit d'une histoire qui se répète, une histoire mythique, mais toutefois historique. Les sociétés modernes sont porteuses d'une histoire comportant son au-delà de l'Être comme dépassement de l'ontologie <sup>1</sup>. Toutefois, jusqu'à présent la modernité n'est pas sortie de sa propre réification, mais ceci est une autre histoire qu'il ne nous appartient pas ici d'analyser. Ce n'est que de cette manière que nous pouvons rejoindre R. Stavenhagen, lorsqu'il parle d'« histoire unique » en tant que processus d'identification de chaque pôle de la totalité.

Dans cette confrontation entre monde traditionnel et monde moderne, il y eut des vaincus et des vainqueurs ; les vaincus : l'*hacendado* « féodal » et l'Indien, exproprié et voué à la « prolétarisation ». Et aussi l'ancienne aristocratie terrienne. Les vainqueurs : une nouvelle « oligarchie » terrienne et industrielle issue des classes moyennes en révolution, ainsi qu'une nouvelle bourgeoisie du Parti et de l'État.

Tout ce débat, déclenché, à juste titre, par François Chevalier et F.-X. Guerra, ainsi que par R. Stavenhagen renvoie à un autre, plus grossier, « féodalisme » ou « capitalisme » (bien que la Nouvelle Espagne, le futur Mexique, soit intégrée, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, à l'économie-monde du capital commercial et financier européen, donc à l'économie-monde marchande). Il ne faut pas oublier que la conquête des Amériques fut, dès le début, une entreprise surtout commerciale menée par des entreprises mercantiles

où intervinrent de gros capitaux privés (des banquiers tels Fugger, des Florentins, des Génois entre autres) et que l'État monarchique d'Isabelle la Catholique y participa. Et si les « encomenderos » (au XVI<sup>e</sup> siècle) et les hacendados (au XVII<sup>e</sup> siècle) y ont mis en forme et en place certaines conditions de l'exploitation « féodale », c'est que ces formes répondaient, dans une grande mesure, aux nécessités de la métropole et de l'élite coloniale « qui n'avait rien de féodal » (R. Stavenhagen, *Sept thèses erronées sur l'Amérique Latine*, p. 16).

Les zones « archaïques » devinrent exportatrices des matières premières : « l'introduction de produits industriels dans les zones arriérées a déplacé fréquemment des industries ou des artisanats locaux florissants, détruisant du même coup la base de production pour une population nombreuse et provoquant la "prolétarisation" rurale, l'exode rural et la stagnation économique dans certaines zones. Cette même diffusion a contribué à faire apparaître dans les zones arriérées une classe sociale de commerçants, d'intermédiaires, d'usuriers, d'accapareurs et de prêteurs qui monopolisaient une part de plus en plus grande du revenu régional et qui, loin de constituer un élément de progrès, représentaient au contraire un obstacle à l'emploi productif du capital du développement » (*op. cit.*). Les guerres d'indépendance menées par les propriétaires « créoles » cherchèrent surtout à assurer leur autonomie, mais pas pour les Indiens, les métis et les noirs qui constituaient l'ensemble des quatre cinquièmes de la population d'Amérique Latine. Ceci veut dire que le procès historique des révolutions, inachevé au Mexique, comme ailleurs, détourné partout par des contre-révolutions bureaucratiques, demeure ouvert, mais totalement incertain ; il n'y a pas là quelque « déterminisme historique », comme le crurent la presque totalité des « marxistes » au XX<sup>e</sup> siècle, à l'exception notable de Gramsci, de Karl Korsch et du jeune Lukács d'*Histoire et conscience de classe*, entre autres « hétérodoxes ». Je me rallie à l'idée de Stavenhagen lorsqu'il parle de « colonisation interne » <sup>2</sup> (pp. 99-100).

L'élite libérale démocratique – libéraux « métaphysiques » et libéraux positivistes (*científicos*) – qui appuyait Díaz voyait en ce dernier le garant d'une *paix* et d'un *ordre*, ainsi que du *progrès*. Une *paix* et un *ordre* si longtemps ajournés par les guerres civiles successives qui ont marqué toute l'histoire du Mexique jusqu'en 1876 (prise militaire du pouvoir par P. Díaz) depuis les guerres

d'Indépendance. Díaz apparaissait à cette élite comme un « dictateur éclairé », seul susceptible de mener à terme le projet libéral de la Constitution de 1857. Ce projet visait essentiellement à créer une « société civile » moderne par une *éducation laïque* capable de faire advenir enfin le citoyen rationnel et logique. L'autre but du projet libéral de 1857, était de créer la *propriété individuelle privée* par le « désamortissement » des terres des « communautés civiles » (villages, pueblos, ejidos, etc.) ainsi que celles, de *mainmorte*, de l'Église.

Le processus de « désamortissement » ne connut pas sous Díaz une ligne directe; il y eut des pauses et des attermoissements – selon la résistance ou les révoltes des *pueblos*, mais il fut accéléré à partir des années 1884-1890 par l'action des *Compagnies d'Arpentage* et des technocrates (*científicos*) positivistes au pouvoir. Certes, toutes les communautés n'avaient pas, à cette date, donc à la veille de la Révolution, été toutes expropriées de la totalité de leurs biens communs (bois, pacages, moulins, eau, tissage), mais elles étaient contraintes de se cantonner à une agriculture de subsistance. À ce procès d'expropriation mis en branle, de manière brutale, par les tenants de la modernisation capitaliste de l'économie, les communautés et les pueblos ont opposé une forte résistance. Des soulèvements eurent lieu, les uns après les autres, mais tous furent matés. Ces révoltes avaient pour objectif central la restauration de leurs droits collectifs, à la fois juridiques (de personne morale collective) et terriens (c'est la terre qui fondait leur existence de l'être-ensemble collectif). Dans la société des communautés et des *pueblos*, l'Individu en tant que citoyen doté de droits fondés sur la Raison n'existait pas encore. Ce qui existait c'était la *personne morale* intégrée dans le *Sujet collectif traditionnel* de toujours. La modernité capitaliste, au contraire, visait l'émergence d'un Sujet individuel, à la fois empirique et transcendantal, nécessairement *abstrait*, parce qu'*équivalent* (égal?) à tout autre: un Individu « sans qualités », un « Individu-masse » quantifié, et, par cela même, *délié* des rapports sociaux fondés par la sujétion à un ordre préétabli. Selon la belle formule de Bernard Grothuisen, « les hommes [les Modernes] valent ce que valent les lois ». La Loi, dont ils seraient les auteurs autonomes grâce au « Contrat social », devrait être souveraine. Ce qui ne veut pas dire qu'elle l'était réellement, car le Capital s'approprie de leur loi et de leur souveraineté. C'est ce que voulait un positiviste ouvert et non dogmatique, Justo Sierra.

Les soulèvements indiens étaient, dans ce sens, *antimodernes*, donc dans un certain sens, « anti-capitalistes » – ce qui ne veut pas dire qu'ils n'étaient pas légitimes en eux-mêmes. Car derrière la « modernité », se trouvait l'ordre économique de l'expropriation institutrice d'une aliénation nouvelle. Ils n'étaient pas révolutionnaires. Néanmoins, ce furent ces « non-révolutionnaires » qui ont fait la Révolution<sup>3</sup>! Ils visaient donc la restauration des communautés. Paradoxal Mexique! Pourquoi dis-je que ces rébellions ne visaient pas *La Révolution* (mais existe-t-elle autrement que comme projection imaginaire?), mais une « restauration » – surtout pour les populations du Sud, dans le Nord les buts étant tout autres? Parce qu'une Révolution n'est-elle pas censée être, *en théorie*, un projet *au-delà de ce qui existe, de ce qui est*, projet où l'Être serait jeté dans un futur indéterminé, ouvert et inconnu? Ces mouvements des paysans mexicains restaient *rivés à ce qui est, à ce qui avait toujours été*. Ils visaient donc une restauration ou plutôt une restitution – ce qui ne signifie nullement qu'ils étaient « réactionnaires ». Pour cela, il aurait fallu que les Indiens-Paysans ou les Paysans-Indiens aient une perception « progressiste » du « Progrès ». Outre que cette notion, toute occidentale, n'avait pas de place dans leur représentation mythique du Temps, ils ne voyaient dans les « apôtres du Progrès » que les représentations d'une *praxis* de l'expropriation et de la perte de ce que pour eux signifiait leur existence: *leur être-ensemble collectif*. Il fallut attendre Zapata et sa rébellion sociale à Morelos pour que surgisse une articulation dialectique entre les deux mondes, celui de la tradition et celui d'une certaine modernité. Peut-on parler ici d'une « modernisation » inconsciente de la tradition, d'une modernisation qui ne raye pas de son horizon la communauté – une communauté autre à advenir, l'utopie de la communauté? Est-ce la raison pour laquelle Zapata et le zapatisme exercent encore, et toujours, une attirance susceptible de soulever parmi les « expropriés » de la modernité du Capital, l'idée d'Utopie? Pas forcément celle de l'*Utopie*, mais une certaine idée de l'utopie?

– II –

L'histoire du Mexique fut, tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, traversée par des conflits, débouchant souvent sur des guerres civiles, entre libéraux et conservateurs. Pour les libéraux, regroupés autour de Benito Juárez, il s'agissait de liquider la grande hacienda seigneurale et le latifundium,