



FRANTZ FANON ET LE LUMPENPROLÉTARIAT

[Peter Worsley](#), Traduit de l'anglais par [Stéphanie Templier](#)

Presses Universitaires de France | « [Actuel Marx](#) »

2014/1 n° 55 | pages 73 à 98

ISSN 0994-4524

ISBN 9782130628637

DOI 10.3917/amx.055.0073

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2014-1-page-73.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

FRANTZ FANON ET LE LUMPENPROLÉTARIAT

Par Peter WORSLEY

En 1960, j'ai assisté à la conférence *All-African People* à Accra, au Ghana. L'événement consistait principalement en des discours prononcés par des leaders du nationalisme africain de tous les coins du continent, dont peu ont dit quelque chose de notable¹. Aussi, lorsque le représentant du gouvernement provisoire révolutionnaire algérien, leur ambassadeur au Ghana, s'est levé pour parler au nom de son pays, je m'attendais à un discours de diplomate, une expérience qui généralement ne fait pas battre le cœur. Au lieu de cela, je me suis retrouvé électrisé par une contribution qui était non seulement remarquable par sa puissance analytique, mais aussi livrée avec une passion et un brio trop rares.

J'ai découvert que l'ambassadeur s'appelait Frantz Fanon. Pendant son discours, à un moment donné, il a semblé sur le point de s'effondrer. Je lui ai demandé par la suite ce qui s'était passé. Il m'a répondu qu'il s'était soudain senti émotionnellement épuisé à l'idée de devoir se tenir là devant cette assemblée de représentants des mouvements nationalistes africains, à tenter de les persuader que la cause algérienne était juste, à un moment où des hommes mouraient et étaient torturés dans son propre pays pour une cause dont la justice devrait susciter le soutien automatique de la part d'êtres humains raisonnables et progressistes.

Je pense que cet incident reflète une qualité spéciale qui caractérise aussi l'écriture de Fanon : sa passion. Elle est aussi impitoyablement honnête et hautement intellectuelle, et toujours accomplie. C'est ce mélange spécial d'intellect et de passion qui scelle le travail de Fanon comme le produit d'un esprit unique et puissant. Bien que sa pensée fût totalement influencée par son expérience professionnelle de scientifique, son style d'écriture fait appel à une « sensibilité » complète. Relevant au plus haut point du diagnostic, il n'est jamais simplement clinique. Il est aussi dénonciateur et prophétique. C'est une pensée et un sentiment politique sur la condition humaine générale distillés en prose poétique. Le contexte dans lequel j'ai entendu son discours reflète aussi le fait que, bien que sa vie ait été consacrée à la révolution algérienne, il était également préoccupé par la théorie

1. Ce texte est une traduction partielle de l'article « Fanon and The Lumpenproletariat », *Socialist Register*, vol. 9, 1972, pp. 193-230. Les coupes sont indiquées par des [...].

générale et la pratique d'une révolution dans l'ensemble du Tiers-Monde.

Les idées de Fanon ne sont donc ni le produit d'une réflexion pantouflarde, ni entièrement originales. Celles d'aucun homme ne le sont. Mais la synthèse était bien à lui, et ses points de vue sur la violence et le potentiel révolutionnaire du lumpenprolétariat, dont je parlerai plus loin, ont rouvert des questions qui n'avaient pas reçu beaucoup d'attention depuis l'époque de Bakounine. Quoi qu'il en soit, il acquit la plupart de ses idées à travers deux traditions bien développées avec lesquelles, en tant que sujet colonial français, il est inévitablement entré en contact : la tradition de la protestation noire sous la forme de la Négritude et les traditions existentialiste et marxiste.

Ce n'est pas seulement pour comprendre la genèse de sa pensée que nous avons besoin de le localiser dans ces traditions. Fanon aurait été le premier à soutenir que la validité de ses théories ne peut en aucun cas être établie seulement par une mise à l'épreuve cognitive, par la mesure de leur consistance interne ou de leur rigueur logique. Il aurait fait valoir que même dans la mesure où, en tant qu'exercices purement intellectuels, elles auraient constitué des analyses ou des explications adéquates sur les conditions de vie dans le Tiers-Monde, elles n'auraient pu prétendre être corroborées. Car il ne s'agissait pas seulement d'essayer de comprendre le Tiers-Monde, il s'agissait d'essayer de le changer. Il aurait demandé que ses théories soient évaluées à la lumière de la pratique révolutionnaire.

Les composants successifs formateurs de sa pensée étaient, premièrement, sa découverte de la conscience noire, deuxièmement, sa révolte contre le colonialisme raciste dans sa théorie de la violence, troisièmement, l'incorporation des influences existentialiste et marxiste et, enfin, ses idées sur la transformation de la société *via* une révolution dans le Tiers-Monde. C'est à ses idées sur les organisations et les sources de cette transformation, le parti révolutionnaire, la paysannerie et le soi-disant lumpenprolétariat, que nous tenons à accorder une attention particulière. Parce que ce dernier est l'élément le plus sous-estimé dans sa pensée, et parce qu'il s'agit de son idée la plus originale, nous y accorderons ici plus d'attention, mais nous ne devons pas oublier que le parti et la paysannerie sont deux autres éléments clés.

L'IDENTITÉ DE L'HOMME NOIR

Sa découverte de la conscience noire est naturellement première. [...] La tâche de redéfinir intellectuellement l'identité de l'homme colonial a été initialement accomplie par des écrivains francophones noirs comme Césaire et Fanon, non seulement en raison de leur exposition à la culture intellectuelle française, mais aussi parce que les Antilles avaient été occu-

pées par les puissances coloniales beaucoup plus longtemps que l'Afrique. (Le Sénégal était la grande exception en Afrique, et il a produit Senghor.) La réaction antillaise contre la domination coloniale française précède de beaucoup le nationalisme africain. Elle a engendré une tradition littéraire de positionnements militants de Nègres dans le Nouveau Monde, sur la valeur des indigènes africains et des cultures des Caraïbes, sur les continuités entre l'Afrique et les Antilles, et elle a alimenté une révolte concomitante contre l'adulation servile des choses européennes.

Ce corpus d'écriture créative, cependant, n'est pas apparu comme une inexplicable *prise de conscience*². Pas plus que les enfants choisis pour être transformés en Français ne résistent au processus en raison d'un mystérieux esprit indépendant. Leur résistance à la colonisation de la personnalité faisait partie d'une tradition littéraire, mais la tradition littéraire elle-même faisait partie d'un mouvement social plus large de résistance au colonialisme qui n'était pas seulement intellectuel ou littéraire. La nouvelle élite était aussi culturellement et socialement liée à ses proches qui étaient des sujets coloniaux français défavorisés. Devenir un évolué impliquait la mise à l'écart de ses parents et un rejet de la culture noire. Pour ceux qui ne voulaient pas tourner le dos à leurs semblables, l'inspiration pouvait facilement être trouvée dans l'histoire de la résistance à la domination coloniale qui avait pris la forme la plus extrême possible : la révolution armée. Le nationalisme noir cultivé s'inscrivait, en fait, dans l'histoire de la révolte qui a duré pendant tout le XIX^e, de la révolte de Toussaint Louverture contre la domination française en Haïti au début du siècle à la guerre d'Indépendance cubaine à la fin du siècle³.

Mais la révolte n'était pas un contexte si général dans l'histoire des Caraïbes du XIX^e. De nombreuses îles n'avaient pas de traditions aussi héroïques sur lesquelles se reposer. La révolution à Haïti avait dégénéré dès la mise en place du despotisme vicieux de Dessalines, le successeur de Toussaint. La création d'une tradition de révolte hors de ces cas historiques, distincts dans le temps et dans l'espace, a été l'œuvre d'intellectuels qui ont saisi ces éléments, construit une tradition révolutionnaire et commencé à transmettre cette image du passé et de l'avenir révolutionnaire à des gens qui n'avaient jamais entendu parler de ces choses. De manière significative, la littérature de la négritude⁴, la célébration de la négritude qui en a émergé, a été en grande partie la création d'écrivains martiniquais, sénégalais et malgaches, tandis que les révolutions qui les ont inspirés

2. En français dans le texte (ndlr).

3. Cuba, il convient de le rappeler, a été le dernier pays des Amériques à réaliser son indépendance nationale par la révolution et le dernier à abolir l'esclavage. Fidel Castro, dans les années 1950, a commencé une révolution seulement deux générations après la dernière grande révolution nationale et sociale.

4. Voir notamment la compilation éditée par Senghor Léopold Sédar, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre malgache de langue française* (1948), Paris, Puf, « Quadrige », 2011.

étaient haïtiennes et cubaines. La dignité noire n'a pas émergé au moment de ces révolutions : elle a été créée par des intellectuels qui ont retravaillé le passé afin de contribuer à une renaissance dans le présent et l'avenir. Dès le début, cette renaissance fut d'ordre politique aussi bien que culturel, de même qu'au XIX^e les prédécesseurs de la négritude moderne avaient produit une culture littéraire et intellectuelle faisant partie d'un éveil politique : à Haïti, les écrits de Anténor Firmin et Hannibal Price, et à Cuba, les romans anti-esclavagistes, aboutissant à cette apothéose de la littérature cubaine, José Martí⁵.

La formation intellectuelle de Frantz Fanon s'est déroulée sous ces influences. Mais la tradition de la révolte noire a elle-même commencé à s'entremêler avec l'autre courant majeur de la révolte avec lequel les intellectuels francisés devaient inévitablement entrer en contact : le marxisme. L'implication de Fanon dans les deux courants, et la tension entre ceux-ci, sont joliment symbolisées par le titre même de son ouvrage majeur, *Les Damnés de la terre*⁶. Les mots, bien sûr, viennent de l'Internationale. Mais ils ont également été utilisés par le poète haïtien Jacques Roumain, dans un poème où il appelle à la révolte noire dans le cadre d'une révolte générale contre le monde blanc et bourgeois.

Il est plus que possible que ce soit le poème de Roumain, « Sales Nègres », plutôt que l'Internationale, qui ait été la source du titre de Fanon. Dans ce poème, tiré du recueil *Bois d'ébène*, la révolte de la couleur et la révolte de classe étaient à l'intersection l'une de l'autre :

Il sera trop tard je vous dis
car jusqu'aux tam-tams auront appris le langage
de l'Internationale
car nous aurons choisi notre jour
le jour des sales nègres
des sales indiens
des sales hindous
des sales indo-chinois
des sales arabes
des sales malais
des sales juifs
des sales prolétaires
Et nous voici debout
tous les damnés de la terre⁷

5. Voir Coulthard George Robert, *Race and Colour in Caribbean Literature*, Londres, Oxford University Press, 1948.

6. Fanon Frantz, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, « Poche », 2002.

7. Jacques Roumain, *Bois d'ébène*, Montréal, Mémoires d'encrier, 2003, pp. 33-34.

Roumain, dans la rhapsodie furieuse et aigre sur les souffrances du Nègre qui figure en prélude du recueil *Bois d'ébène*, s'arrête soudain avec un POURTANT en lettres majuscules :

POURTANT

je ne veux être que de votre race
ouvriers paysans de tous les pays⁸.

Une emphase très différente – et grandissante – peut être trouvée, cependant, dans d'autres littératures noires de l'époque. Comme le remarque Coulthard, parfois, l'appel à la solidarité des hommes noirs, de couleur, et jaunes, dans leurs luttes communes contre la domination de l'homme blanc « éclipse presque l'appel aux travailleurs du monde⁹ », le thème marxiste des intérêts de classe communs à tous les peuples défavorisés et opprimés, quelle que soit la couleur de leur peau. Dans les lignes féroces d'Aimé Césaire, l'identification avec les ouvriers et les paysans du monde est mentionnée à travers l'utilisation du mot « fraternel », mais ce qui ressort vraiment, c'est sa haine, non de la classe dirigeante ou de l'impérialisme, mais de « l'Europe », tout court :

Europe [...]
Je donne mon adhésion. [...]
à tout ce qui est loyal ou fraternel [...]
à tout ce qui a le courage d'être éternellement neuf [...]
à tout ce qui sait donner son cœur au feu [...]
à tout ce qui n'est pas toi, Europe! [...]
nom pompeux pour excrément¹⁰!

Cette tension entre la révolte de couleur et la révolte de classe traverse les écrits des Afro-cubanistes des années 1920 et des poètes des Caraïbes révolutionnaires des années 1930, et elle a persisté dans l'écriture noire et la politique noire d'aujourd'hui. Et cela structure les confrontations – qui ne sont pas uniquement verbales – entre ceux qui mettent l'accent sur la fidélité à l'identité de classe socialiste ou communiste et l'internationalisme et ceux qui défendent les identités nationales, panafricaines ou autre identité ethnique supranationale.

À son arrivée à Paris, Fanon prit personnellement conscience des deux courants de la culture politique. En tant que sujet colonial à la périphérie du système impérial, dans la capitale politique et culturelle duquel il se

8. *Ibidem*, p. 22.

9. Coulthard George Robert, *Race and Colour in Caribbean Literature*, op. cit., p. 55.

10. Césaire Aimé, « Aux écluses du vide », *Cadastre*, in *Poésies*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 199.

trouvait désormais, il se devait d'étendre ses relations avec ses homologues intellectuels noirs, dont beaucoup étaient des révolutionnaires ou des nationalistes. À cette époque, il était lui-même encore un assimilationniste. Mais dans cette société, et avec l'arrière-plan colonial que nous avons souligné, il était presque inévitable qu'il se dirige, dans ses premiers écrits, de l'affirmation de la validité et de l'autonomie des cultures noires, à la décolonisation de la personnalité et à l'expression d'un nouveau mépris pour la culture colonialiste oppressive de l'homme blanc. Dans *Peau noire, masques blancs*¹¹, il s'est intéressé à son expérience du colonialisme en Martinique, une expérience profondément intensifiée par l'arrivée en 1940 de 10 000 réfugiés français, dans une société qui ne comptait jusqu'à que 2 000 Européens. L'aggravation des hostilités raciales qui s'en est suivie est la toile de fond sur laquelle Fanon a grandi.

Mais à Paris, il était également exposé plus intensément qu'auparavant aux influences autres que celles de la couleur et de la négritude, notamment au marxisme, à la fois en tant que théorie et en tant que forme institutionnalisée du Parti communiste. Quoi que le marxisme ait eu à offrir, le PCF avait peu d'attrait pour un révolutionnaire noir en herbe.

LE MARXISME DE FANON

Le commentaire postérieur de Fanon selon lequel « depuis longtemps maintenant l'histoire a été écrite sans la gauche en Europe¹² » a été le résultat final d'une expérience de la politique française du Parti communiste qui avait précédé son arrivée à Paris. Une fois à Paris, son expérience des hésitations constantes du PCF et de ses trahisons périodiques dans sa politique envers l'indépendance coloniale, en particulier envers les luttes anticoloniales révolutionnaires, l'a amené à rejeter le communisme orthodoxe. [...]

Si le communisme orthodoxe était un échec pour Fanon, la Négritude orthodoxe a démontré la même insuffisance. Le départ de Césaire des rangs communistes en raison de leur trahison de la cause anticoloniale révolutionnaire allait de pair avec sa propre défection après que les Antilles françaises eurent voté pour une intégration totale à la France lors du référendum de 1958 (un choix qui était à l'opposé de celui de la Guinée et de sa décision d'opter pour l'indépendance). Lorsqu'André Malraux, ancien héros de gauche au cours de la Guerre civile espagnole, et alors ministre de De Gaulle, a visité Fort-de-France, la bien nommée capitale de la Martinique, il a été reçu par un autre renégat, Aimé Césaire lui-même, alors maire de la capitale, qui l'accueillit par ces mots : « Je salue en votre

11. Fanon Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Le seuil, « Points-Essais », 1952.

12. Fanon Frantz, *L'An V de la révolution algérienne*, Paris, La Découverte, « Poche », 2011, p. 139.

personne, la grande nation française à laquelle nous sommes passionnément attachés ». La foule a chanté la Marseillaise¹³. L'autre grand apôtre de la Négritude, Léopold Sédar Senghor, devait jouer un rôle similaire en tant que président du Sénégal.

Ni le communisme/marxisme orthodoxe ni la Négritude traditionnelle n'ont eu beaucoup d'influence sur Fanon à cette époque. L'influence la plus positive sur sa pensée fut celle de Jean-Paul Sartre, du cercle duquel il faisait partie¹⁴ et auprès de qui il a reçu un mélange particulier d'idées marxistes et d'existentialisme en constante évolution. Il est important de se rappeler que l'utilisation par Fanon de catégories marxistes ne provient que partiellement des écrits marxistes : pour la plus grande part, elle provient du remaniement existentialiste des idées marxistes, en particulier de l'accent mis sur l'affirmation de l'homme et d'une réticence « critique » générale à se sentir obligé envers des catégories ou des institutions établies. Sa relation avec Sartre a également renforcé son éloignement du communisme orthodoxe français dans la mesure où Sartre et ses disciples ont activement participé à des initiatives contre la guerre d'Algérie, notamment les activités anti-conscription du réseau Jeanson. C'est l'expérience de l'Algérie, la tempête révolutionnaire au centre de laquelle il gravitait naturellement, qui l'a finalement transformé en révolutionnaire. Sa première expérience en Algérie, il ne la vécut pas dans la peau d'un révolutionnaire, mais en tant que psychiatre professionnel dans un hôpital de Blida. Après une formation en psychiatrie en France, il alla en Algérie où il rencontra des cas effroyables de dépression individuelle, de névrose et de psychose. Il n'a interprété ces cas ni comme relevant d'un manque personnel de résilience psychique, ni comme l'effet de tensions dues à la condition « humaine » en général. Au contraire, il les a diagnostiqués comme le résultat de tensions sociales spécifiques à un type particulier de société, à un colonialisme en fin de règne prêt à tout faire subir à des êtres humains pour préserver la domination coloniale. Son interprétation des cas psychiatriques qu'il a rencontrés a débouché sur son étude *L'An V de la révolution algérienne* puis sur la partie « Guerre coloniale et troubles mentaux » dans *Les Damnés de la terre*. Et c'est à partir de cette expérience qu'il a élaboré ses théories sur le rôle de la violence, notamment la violence révolutionnaire, pour lesquelles il s'est rendu célèbre. En 1957, il a participé à la grève des médecins pro-FLN. Peu de temps après, il a fui vers la Tunisie pour travailler au service de la révolution.

13. Cauter David, *Fanon*, New York, Fontana/Collins, 1970, pp. 56-60.

14. De Beauvoir Simone, *La Force des choses*, Paris, Gallimard, « Folio », 1963.

L'AGRESSION ORGANISÉE

Les idées de Fanon sur la violence relèvent donc d'une théorie sociale. Elles n'ont rien en commun, par exemple, avec ces discussions à la mode sur l'agression véhiculées par de nombreux éthologues contemporains qui traitent la guerre et la révolution comme des manifestations au niveau social des « instincts » biologiques que nous partageons avec d'autres animaux, ou ces théoriciens officiels qui assimilent toutes formes de concurrence pour des ressources rares, que ce soit pour des bananes ou pour des réserves de pétrole, ou entre des chimpanzés ou des États-nations. L'agression, pour Fanon, est un produit culturel qui peut être socialement favorisé ou inhibé. [...] La violence est souvent considérée, sentimentalement, comme un écart par rapport à un état normal d'ordre naturel et de compréhension mutuelle. Ainsi, la violence est souvent traitée comme une « pathologie » sociale. Pourtant, même les théoriciens politiques les plus orthodoxes reconnaissent, souvent de façon assez incohérente, qu'en dernière instance les élites dirigeantes comptent sur la force, même si elles essaient généralement d'asseoir leur pouvoir en persuadant ceux qu'elles gouvernent qu'elles ont un droit légitime à les diriger. [...]

Dans certains pays, le recours à la violence a suffi à réprimer la révolte, dans d'autres, le mouvement révolutionnaire a grandi. Mais dans d'autres pays encore, les affrontements armés ont été entièrement évités : des pays indépendants sous influence ont été créés. Des transferts pacifiques de pouvoir ont eu lieu en Inde et à Ceylan, par exemple, même sans menace révolutionnaire immédiate, car à la lumière de l'expérience des révoltes dans d'autres lieux, la prudence et la prévoyance ont suggéré que le coût de la transaction se transformerait en un coûteux maintien de l'ordre sur tout un sous-continent. Les tentatives directes et sanglantes de s'accrocher étaient plus fréquentes dans les pays où les communautés de colons blancs étaient installées : Kenya, Angola, Mozambique et Algérie. C'est sur cet arrière-plan de racisme aggravé et de répression que les idées de Fanon sur la violence se sont cristallisées.

Le modèle de la violence de Fanon est beaucoup plus historiciste (pas au sens de Popper), beaucoup moins absolu que ce qui est souvent supposé. Pour lui, la protestation violente est d'abord personnelle, spontanée, expressive, en un mot : anarchique. Mais elle devient « socialisée » quand la société devient plus hautement organisée, tant du point de vue de l'organisation de l'État capitaliste que de celui de l'organisation correspondante des mouvements révolutionnaires. Mais l'essentiel pour lui était que la mobilisation de la classe ouvrière dans les pays capitalistes industrialisés, même quand elle avait eu lieu sous un régime marxiste, n'avait nulle part entraîné de révolution. Les partis de masse bourgeois, généralement à l'intérieur d'un cadre parlemen-

taire, avaient réussi à mobiliser la classe ouvrière. Là où les partis de masse révolutionnaires avaient émergé, ils avaient évité une violente insurrection, quelle que soit leur position théorique, et ils avaient fini par s'institutionnaliser. L'exception historique mondiale, la Russie, semble n'avoir jamais attiré l'attention de Fanon. Il ne traite pas expressément de la révolution chinoise, mais il est clair que c'est cette révolution, dans un pays agraire semi-colonial et celle du Vietnam, plus récente et contre un ennemi commun, la France, qui l'ont le plus influencé. Il s'agissait de révolutions à contre-courant des pays coloniaux contemporains. Et elles avaient été produites non pas, comme en Russie, par la prise de pouvoir d'un petit parti à la tête d'une section du prolétariat urbain, mais par la politisation de la paysannerie.

Cette transformation de la paysannerie, de spectateur en acteur révolutionnaire majeur, avait été rendue possible uniquement parce qu'un nouvel agent de transformation avait vu le jour : le parti révolutionnaire. Pendant des millénaires, les paysans avaient été ordinairement fatalistes et soumis, et quand des *jacqueries*¹⁵ s'étaient produites, ils avaient facilement été trompés et divisés. Les racines de cette impuissance se trouvent dans leur « forte masse et faible classe¹⁶ », dans leur mode de vie qui a produit une conscience d'eux-mêmes comme strate de producteurs ruraux avec un mode de vie commun plutôt que comme membres de classes antagoniques avec des intérêts parallèles à ceux de leurs homologues urbains¹⁷. Mais il s'est avéré tout à fait possible de les politiser et de les organiser une fois que le parti révolutionnaire s'était immergé dans la vie des villages et qu'il avait élaboré une stratégie politique née de cette expérience plutôt que d'après des livres de théorie révolutionnaire engendrés par l'expérience très différente de la vie urbaine industrielle européenne.

Ce type de parti et ce genre de théorie ont été créés par Mao Tsé Toung dans les années 1920. Bien qu'il était un parti d'avant-garde uni, semblable à certains égards au modèle léniniste créé dans les conditions de la lutte clandestine dans la Russie tsariste – et donc pertinent pour les dures exigences de la révolution armée contre des ennemis impitoyables, de Tchang Kai-chek aux Japonais –, c'était un parti de masse, et les masses étaient des paysans. Il a également occupé un territoire libéré et mené des guérillas ailleurs. Si le parti était capable de mobiliser et d'unifier la paysannerie, c'était seulement parce qu'il fournissait une explication du monde et de sa place actuelle dans celui-ci : une « utopie » de ce que le monde devait être (et serait) à l'avenir, un guide concernant ce qui devait être fait, comment le faire, et les mécanismes de l'organisation à travers laquelle cela pouvait

15. En français dans le texte (ndlr).

16. Shanin Teodor, « The Peasantry as a Political Factor », *Sociological Review*, Vol. 14, n° 1, pp. 5-47 ; voir du même auteur : *The Awkward Class*, Londres, Oxford University Press, 1972.

17. Galeski Boguslaw (ed.), *Basic Concepts of Rural Sociology*, Manchester, Manchester University Press, 1971.

être fait. Pour utiliser les termes de Kenneth Burke¹⁸, le parti a fourni une « rhétorique » de l'action, dans lequel chaque élément clé (scène, acteur, acte, organisation et motif) était présent, et une rhétorique dont la puissance particulière a consisté en la synthèse de tous ces éléments.

Pour des partis aussi organisés, la violence « expressive » et vaine de la jacquerie est un anathème, de même que le recours individuel ou aléatoire à la violence. Fanon a peut-être emprunté à Mao la primauté du paysan, mais il l'a fusionnée avec une théorie et une pratique de la terreur urbaine qui était la sienne, avec pour résultat politique la double stratégie de la guérilla rurale, d'une part, et la Bataille d'Alger, d'autre part.

Sa conception de la terreur est tout à fait classique. Premièrement, elle doit être utilisée contre des personnes clés dont la mort, en raison de son importance symbolique ou organisationnelle, va déséquilibrer le moral de leurs partisans ou affaiblir leur organisation. Les assassinats des Tsars au XIX^e et le meurtre de chefs de village au Vietnam sont de cet ordre. Deuxièmement, la terreur a toujours été utilisée pour transformer la vie en quelque chose de totalement imprévisible. Innocents et coupables souffrent, et personne ne sait quand la violence surgira (des versions manichéennes plus sophistiquées soutiennent qu'il n'y a pas d'innocents ; tous ceux qui ne protestent pas sont complices). En bombardant des cafés ou en incendiant des villes, les terroristes entendent démontrer que personne ne peut échapper à la lutte et se réfugier dans des oasis privées sécurisées, qu'aucun groupe dirigeant ne peut vous protéger, et que les révolutionnaires ont le pouvoir et la détermination non seulement d'écraser « l'ordre social » dans un sens abstrait et structurel, mais aussi de rendre la vie quotidienne totalement invivable.

Toutefois, la violence purement expressive et la terreur non accompagnée par une lutte de masse à grande échelle, et organisée, sont rejetées par Fanon parce qu'elles contribuent seulement à faire retomber la punition collective et une force supérieure sur ceux qui sont le moins aptes à se défendre, et parce qu'elles manquent du sens politique qui pourrait conduire à renforcer plutôt qu'à diminuer la détermination face aux répressions, de sorte qu'elles sont susceptibles d'amener les gens à abandonner la lutte par peur et sentiment d'impuissance. Pour être efficace, la violence doit, selon Fanon, être socialisée. Elle dispose de l'orientation sociale adéquate lorsqu'elle est utilisée comme l'élément d'une lutte révolutionnaire collective rationnellement planifiée. Lors de ce processus, elle produit de nouveaux hommes, non plus des hommes qui réagissent sauvagement au contrôle colonial par des actions violentes circonscrites et désorganisées, mais des hommes qui « se soulèvent » armes en main et qui orientent ce faisant la capacité de destruction collective de la violence organisée dans le

18. Burke Kenneth, *A Grammar of Motives*, Berkeley, University of California Press, 1969.

sillon positif de la révolution. Mais transformer des hommes, notamment des paysans illettrés, en combattants révolutionnaires n'est pas chose aisée. La capacité de prendre les armes suppose un travail préalable long et difficile de la part de l'organisation révolutionnaire, parce que les hommes sont effrayés par la confrontation avec un pouvoir écrasant et que la répression alimente le désespoir, le compromis et la fuite. Mais la répression alimente également la résistance, et ceci aussi peut être suscité et entretenu (il est significatif que ce soit la complète sauvagerie de la violence portugaise contre-révolutionnaire qui ait généré les plus grands mouvements armés de décolonisation au Mozambique, en Angola et en Guinée). La cruauté de l'Afrique du sud et de la Rhodésie n'est rien en comparaison de celle du Portugal, et il en va de même de l'échelle, de la masse, de l'intensité de la violence de la résistance que cette cruauté provoque.

LA VIOLENCE: UNE RÉAFFIRMATION POSITIVE DE LA SUBJECTIVITÉ DU COLONISÉ

Fanon dit que le dos contre le mur, le couteau sous la gorge (ou, plus précisément, des électrodes sur le sexe), l'indigène devient un homme. Il ne peut plus se permettre d'exprimer son agressivité réprimée de manière aléatoire, sensationnelle, purement individuelle ou purement destructive. Cette situation de choix fondamental implique nécessairement, par conséquent, de tourner le dos à toute tentation de s'en sortir individuellement. « On ne peut être », dit Fanon, « fellah, souteneur ou alcoolique comme avant¹⁹ ». Ainsi, soutient-il, la violence survient souvent comme un acte collectif, dans lequel chaque individu accomplit « des actions irrévocables » en tant que partie d'un groupe. Dans les attaques Mau Mau, Fanon affirme qu'ordinairement « chaque membre du groupe frappe la victime. Chacun était donc personnellement responsable de la mort de cette victime »²⁰. Une violence de ce genre est donc une violence sociale, et les transformations de la personnalité qui en résultent sont des transformations sociales. D'où le phénomène répandu du puritanisme des révolutionnaires, et les remarquables manifestations individuelles de transformation révolutionnaire de la personnalité, comme celle de Malcom X, qui, de souteneur, arnaqueur, danseur de *lindy hop*, afficionado de *zoot-suit*, et prédateur de femmes blanches qui avait honte de ses cheveux crépus, passa d'abord à un nationalisme noir messianique et religieux sous l'égide d'Elijah et plus tard à un Islam révolutionnaire plus universel qui renonçait à un racisme noir et qui fut si menaçant pour les racistes de toutes les couleurs qu'il lui valut une mort violente²¹.

19. Fanon Frantz, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, « Poche », 2002, p. 85.

20. *Ibidem*, p. 83.

21. Malcom X, *The Autobiography of Malcom X*, New York, Grove Press, 1965.

Pour Fanon, la violence ne peut donc être traitée ni dans des termes moraux absolus ni dans des termes sociaux anhistoriques. La cruauté initiale des animaux qui occasionnellement mordent en retour quand on les harcèle ou qu'on les accule une fois de trop, se transforme en un moyen de renouveau social quand elle est assujettie à des fins révolutionnaires, et il n'y a pas d'autre moyen d'assurer la justice dans le genre de société où, comme il le remarque, il n'y a « pas un Français qui ait été traduit devant une cour de justice française pour le meurtre d'un Algérien²² ».

On présente souvent Fanon comme un « apôtre de la violence » qui élève celle-ci au rang de mystique ou de fin en soi. C'est un travestissement de son traitement de la violence comme pratique sociale dont la signification est relative et déterminée par la situation. Elle est légitime, voire sacrée, lorsqu'elle est utilisée comme un moyen de la révolution, et lorsque, à travers la révolution, elle permet l'instauration d'un ordre social supérieur et le développement d'un nouveau potentiel humain. Loin de considérer la violence comme un absolu, Fanon insiste sur le fait que « la haine n'est pas un programme » pour la révolution, même lorsque la lutte armée est en progrès. Il rejette aussi, quoi qu'en disent ceux qui le caricaturent, toute forme de racisme, et pas seulement le racisme blanc. La vision inversée du racisme blanc, dont la paternité est souvent attribuée à Fanon doit plutôt être attribuée à l'interprétation erronée que Sartre a donnée de sa pensée dans sa préface aux *Damnés de la terre*.

L'approche fanonienne de la violence n'est donc pas un culte de la destruction. Certes, d'un certain point de vue, un point de vue important, elle ne relève pas du tout de la *realpolitik* mais de l'idéalisme romantique. Il est paradoxal, en effet, que l'homme qui, plus que tout autre, a fustigé la bourgeoisie nationaliste néo-colonialiste comme n'étant « bonne à rien », comme une bourgeoisie qui n'en est pas vraiment une et qui est incapable de transformer la société puisqu'elle n'est qu'une dépendance du capital international utilisant l'État et le Parti pour extraire du fric et réprimer le mécontentement, que cet homme soit également l'auteur d'une vision de l'Algérie indépendante qui ressemble à un récit du Jardin d'Éden²³. Cela est évidemment en partie explicable par son désir de ne pas saper le moral révolutionnaire en suscitant des doutes sur l'aspect merveilleux de l'Algérie indépendante. Mais il semble qu'il ait vraiment supposé de façon totalement romantique que l'Algérie libérée serait une extension « non antagoniste » de la cellule révolutionnaire clandestine où « les citoyens doivent avoir la possibilité de parler, de s'exprimer, d'inven-

22. Fanon Frantz, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 89.

23. Voir aussi *La Révolution algérienne par les textes*, Paris, Maspero, 1962. Ces textes, pour la plupart extraits de *El Moudjahid*, le journal du FLN, furent essentiellement écrits par Fanon et des compagnons proches.

ter. La réunion de cellule, la réunion du comité est un acte liturgique »²⁴. Or, ont finalement triomphé non pas ceux qui étaient représentés par le collègue de Fanon, Ben Bella, mais l'armée, qui avait passé la guerre hors d'Algérie, sous la forme du régime militaire islamique autoritaire et chauvin de Boumedienne, une version algérienne du mélange nassérien²⁵. Heureusement, Fanon n'a pas vécu assez longtemps pour voir cela. S'il avait vécu, il aurait sûrement pris le chemin de Ben Bella, à moins qu'on lui eut trouvé une position périphérique et honorifique en tant qu'éminent théoricien retiré de la politique active (comme Plekhanov après 1917 en URSS) – un rôle qu'en tant que militant il aurait rejeté.

Une autre contradiction non résolue dans les idées de Fanon sur la violence, qui a été relevée par les critiques pacifistes, concerne le niveau individuel. Ils soulignent que, bien qu'il célèbre le recours à la violence contre le colonisateur comme la réaffirmation positive d'une identité humaine indépendante de la part du colonisé, ses propres cahiers cliniques révèlent le cas d'Algériens qui avaient posé des bombes ou tué des hommes blancs sélectionnés au hasard pour venger les meurtres similaires et qui avaient souffert de troubles mentaux graves à la suite de ces faits. Cauter observe que « les histoires des cas psychiatriques de Fanon concernent non seulement les victimes mais aussi les auteurs d'actes de violence²⁶ », et il fait également remarquer que le recours à la violence est tout aussi inquiétant pour les Algériens qui l'ont utilisée du côté colonialiste, Fanon rendant compte de cas de policiers s'étant effondrés en raison de leurs expériences en tant que tortionnaires, etc.

Les impasses d'une célébration simpliste de la violence, cependant, ne se limitent pas à la psychose individuelle. Elles sont aussi d'ordre social et politique. La justification de la continuation de styles de gouvernements militaires et terroristes engendrés dans des conditions de guerre civile souterraine et révolutionnaire dans l'ère post-révolutionnaire en Russie, *via* la théorie de la « lutte des classes intensifiée », est un avertissement notoire du résultat possible de l'institutionnalisation de la violence comme mode de contrôle social²⁷.

PAYSANNERIE ET LUMPENPROLÉTARIAT

Dans les années soixante, Fanon, notamment en raison de son insistance sur la nécessité de défis armés violents, a rencontré des oreilles attentives à la suite de l'expérience cubaine et de l'exemple du Vietnam

24. Fanon Frantz, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 185.

25. Éric Wolf suggère que c'était le réformiste « Islam Jacobin » du mouvement de réforme religieuse Badissia qui avait ses bases dans les années 1920 et 1930 parmi les classes moyennes urbaines et rurales, qui s'avéra être un mélange judicieux. Voir Wolf Éric, *Peasants Wars in the Twentieth Century*, Londres, Faber & Faber, 1971, pp. 210-247.

26. Cauter David, *Fanon*, op. cit., p. 87.

27. Voir Conquest Robert, *The Great Terror: Stalin's Purge of the Thirties*, New York, Macmillan, 1968.

se dressant avec succès contre les États-Unis. Comme le Che Guevara, il représentait l'orientation « volontariste » des révolutionnaires insatisfaits par le déterminisme de ceux qui attendaient depuis les deux dernières générations que les conditions soient « mûres ». [...] Mais la théorie révolutionnaire de Fanon va bien au-delà de la simple accentuation du rôle de l'action qui semble être tout ce que la plupart des gens retiennent de lui. Il a reconnu clairement le rôle central du parti en tant qu'organisateur de la révolution. En outre, il a tenté d'identifier les strates sociales au sein desquelles les révolutionnaires devraient recruter, et celles qui seraient susceptibles de soutenir le *statu quo*. Ce faisant, il a été obligé de donner un aperçu de la société coloniale et postcoloniale. Les principales classes qui apportent leur soutien à la révolution sont pour Fanon : 1) la paysannerie et 2) le lumpenprolétariat. Mais pour que chaque classe puisse lutter avec succès, elles doivent s'unir avec les « intellectuels urbains », parmi lesquels un petit nombre « va vers le peuple » dans la campagne et commence à vivre et travailler au sein du peuple. La lutte révolutionnaire elle-même crée le parti politique (ici, la ressemblance avec Debray est proche). En revanche, la politique bourgeoise (avant et après l'Indépendance) se déroule dans la capitale. Les paysans y sont vus comme « incapables de se diriger eux-mêmes ». La bourgeoisie fuit les campagnes comme si elles étaient des zones pestiférées et les populations rurales pauvres, elles aussi, affluent vers les villes. Les partis bourgeois, par conséquent, sont des imitations de la politique européenne urbaine, et n'ont aucun lien organique avec la culture de la société. La stratégie des révolutionnaires consiste au contraire à prendre racine dans les zones rurales en se présentant comme des égaux et non des supérieurs, à s'engager dans la lutte armée et à établir une seconde base sociale dans le sous-prolétariat (cette exigence essentielle se paie chèrement si elle est négligée, car les guérilleros ne sont pas à même de trouver leur chemin dans une campagne qu'ils méconnaissent, à moins que les paysans locaux ne les guident : l'errance aveugle des hommes de Guevara en Bolivie en est le témoignage éloquent).

La croyance de Fanon dans le potentiel révolutionnaire de la paysannerie semble aujourd'hui peu controversée. Mais il y a seulement vingt-cinq ans, cela relevait de l'hérésie, notamment pour les marxistes orthodoxes ; seul le succès de la révolution chinoise l'a rendue acceptable. La conception fanonienne du potentiel révolutionnaire du lumpenprolétariat, en revanche, est encore largement ignorée, parce que l'idée est trop nouvelle pour que les gens qui ont des idées préconçues l'acceptent facilement et parce qu'elle a longtemps été présentée comme erronée dans les textes sacrés auxquels ils adhèrent. Pourtant, cette conception n'est pas nouvelle. Elle était l'apanage des anarchistes, nihilistes et terroristes du XIX^e, qui ont

cru à la force de « déblayage » des lumpenprolétaires, y compris de leurs éléments criminels, voyant en eux une force qui pourrait détruire l'ordre social. Cela fut une source majeure de discorde entre Marx et Bakounine, comme le fut la croyance inverse de Bakounine que le prolétariat était intrinsèquement une force bureaucratisée et non révolutionnaire. Parce que Marx critiquait le lumpenprolétariat de son époque, les marxistes contemporains se sont généralement contentés de réciter ses opinions comme des vérités définitives. Il est grand temps qu'ils cessent de regarder le xx^e à travers les yeux du xix^e. En effet, l'une des principales caractéristiques du Tiers-Monde contemporain est la croissance explosive des populations urbaines composées d'immigrants de la campagne et des petites villes qui ne sont pas des prolétaires avérés, ni en termes de profession puisqu'ils vivent dans une situation chronique de chômage ou de sous-emploi, ni en termes de culture politique puisqu'ils n'ont pas absorbé le style de vie et la mentalité des travailleurs urbains établis. Des pays comme l'Inde et la Chine sont en effet majoritairement des sociétés paysannes. Mais [...] chaque année, des milliers de nouvelles recrues affluent dans les favelas, barriadas, bidonvilles, quel que soit le nom local que prend ce phénomène universel qu'est l'habitat dans des campements faits de carton, de bidons d'essence aplatis et de vieilles boîtes d'emballage. En tout état de cause, il est grand temps d'abandonner, pour désigner cette catégorie sociale, le mot si utilisé de « lumpenprolétariat », terme marxiste très insultant, inexact et qui crée une confusion analytique. « Sous-classe » (*Underclass*) ou « sous-prolétariat » semblent des termes beaucoup plus appropriés pour décrire ces victimes de « l'urbanisation sans industrialisation », caractéristiques des villes du Tiers-Monde, comme Manille, Rio, Saigon, Le Caire, Bangkok, et des pays développés. Ces personnes sont au bas de l'échelle. En comparaison, le prolétariat industriel établi, là où il existe, est relativement privilégié et sécurisé, comme l'a souligné Fanon. Ainsi, les immigrés constituent une strate inférieure à la couche sociale constituée de ceux qui n'ont que leur force de travail à vendre, mais qui au moins réussissent à la vendre. On pourrait presque parler de « classes non ouvrières », une expression qui comporte la double référence à une proximité sociale avec leur groupe de référence le plus proche, leurs prospères voisins qui constituent la classe ouvrière, et à la distance sociale qui les sépare – la « propriété » des emplois.

Nombre d'auteurs ont souligné la volatilité de cette nouvelle population. Pour beaucoup d'entre eux, surtout durant les premières années de leur installation en ville, l'insécurité prévaut dans toutes les dimensions de la vie. Ils n'ont pas d'emploi stable, vivent au jour le jour, vendant quelques biens volés ici et là, achetant des produits agro-alimentaires à la famille et

les revendant pour un bénéfice d'un centième de centime. Le terme, forgé par Sol Tax, de « *penny capitalistes*²⁸ » dit bien à quelle échelle ils opèrent. Parfois, ils obtiennent un bref emploi comme *coolie*. Une grande masse d'entre eux vit hors de la famille avec laquelle ils sont arrivés en ville et sur laquelle ils comptent quand les temps sont durs. Leur vie domestique et conjugale est à l'avenant, constituée d'un ensemble d'épisodes déconnectés plutôt que de phases successives se déroulant dans la séquence de développement normal de la vie de famille : se marier, avoir des enfants, les voir grandir, quitter la maison, etc. Pour les couches plus basses, la norme est, non pas même le mariage, mais le « concubinage fidèle », la famille matri-centrale et la vie d'orphelin. Sur le plan du logement, la famille n'a pas de maison, seulement un lieu d'habitation temporaire. Elle vit dans des bidonvilles, sous des cartons, et non dans des maisons, ni même dans des taudis. Lorsqu'on vient du milieu rural et qu'on est incapable de trouver un emploi, le processus pour être intégré et accepté au sein de la culture urbaine est ardu. L'identification avec la vie urbaine est rendue plus difficile encore lorsqu'on ne s'est pas encore totalement dépouillé de son enveloppe rurale. Beaucoup arrivent en ville dans l'espoir de se faire de l'argent qu'ils pourront plus tard investir (généralement dans la terre ou dans un magasin) de retour au village. Ces personnes n'ont pas l'intention de devenir des citoyens permanents. [...]

TIERS-MONDE ET SOUS-PROLÉTARIAT

Cette nouvelle population des villes du Tiers-Monde ne doit pas être pensée en termes « structuralistes » statiques comme une catégorie à part – lumpenprolétaires – délimitée par les paysans, d'un côté, et les travailleurs, de l'autre. Comme nous l'avons vu, ils ne sont, dans de nombreux cas, que de très récents ex-paysans, de sorte qu'ils sont essentiellement engagés dans un processus, et non une partie fixe et consolidée de la population, encore moins une classe sociale organisée et consciente de soi. Ils *deviennent* des citoyens, et espèrent-ils, finalement une part de la population urbaine installée et employée.

Fanon s'est aperçu que cette population était un élément nouveau dont les théories existantes sur le Tiers-Monde ne rendaient pas compte adéquatement. Il fut l'un des premiers à apprécier non seulement l'existence, l'ampleur et le rythme de croissance de ces populations, mais aussi leur potentiel révolutionnaire. À l'alliance révolutionnaire habituelle entre le prolétariat et la paysannerie, il a substitué l'alliance entre la paysannerie et cette sous-classe urbaine. C'était une hérésie presque aussi surprenante que celle sur laquelle Mao Tsé-Tung avait basé la révolution chinoise, en

28. Tax Sol, *Penny Capitalism: A Guatemalan Indian Economy*, Washington, Smithsonian Institution/Institute of Social Anthropology Publication, 1953.

remplaçant *de facto* le prolétariat par la paysannerie comme classe révolutionnaire décisive. Mao, comme la plupart des innovateurs, a été dénoncé comme un révisionniste, et il a tout d'abord été déjugé par son parti. La théorie selon laquelle la paysannerie avait un potentiel révolutionnaire allait en apparence contre tous les enseignements de l'histoire. Elle semblait absurde. Ensuite, l'inverse a été de façon tout aussi fallacieuse présupposé : les paysans seraient partout la force révolutionnaire décisive. Les partisans de cette idée ont dû revenir sur leurs illusions après la Bolivie.

Mao avait fondé sa théorie non pas sur des hypothèses générales à propos d'une certaine « paysannerie » abstraite, mais sur une étude très attentive des caractéristiques sociales et culturelles de la situation dans le Hunan en 1926. Fanon, beaucoup moins rigoureusement, a fondé ses idées sur son expérience à Alger. Tout comme Mao a dû faire face à ceux qui se référaient à la passivité traditionnelle de la paysannerie pour se moquer de sa nouvelle stratégie, Fanon a dû affronter les critiques qui n'ont pas tardé à mentionner ce que le passé avait enseigné de la « foule urbaine » comme force conservatrice et populiste. Au cours de l'histoire, la volatilité des pauvres des zones urbaines a été exploitée par les réactionnaires pour rallier la sous-classe en faveur de « l'Église et du roi », et autres slogans similaires. Fanon était conscient que les citoyens pauvres pouvaient être des soutiens du *statu quo*, mais il savait aussi que les paysans, supposés inertes et résignés, étaient *devenus*, au cours de son siècle, des révolutionnaires, lorsqu'on leur avait fourni une idéologie, un leadership et une organisation appropriée, et c'était par l'intermédiaire du *parti* révolutionnaire que cette transformation avait eu lieu. Les classes ne sont pas elles-mêmes des agents de mobilisation sociale, puisqu'elles ne sont pas tant des groupes sociaux que des catégories qui constituent des secteurs dans lesquels des gens peuvent être recrutés pour organiser des activités politiques (et autres), et dont sortent également des associations et organisations qui peuvent être « converties ». Mais il faut un acteur spécifique pour faire ce travail essentiel d'organisation. Tel est le sens historique mondial de la construction par Lénine du premier parti révolutionnaire moderne, très fortement centralisé, qui procède d'une fusion entre le projet communiste moderne d'une nouvelle forme de société et le mode centralisé d'organisation.

Dans la seconde moitié du xx^e, il semble n'y avoir aucune raison valable pour que la nouvelle sous-classe ne se transforme pas en force révolutionnaire si un leadership semblable lui est offert. [...] L'une des raisons essentielles pour lesquelles la sous-classe a généralement constitué un support du *statu quo* est sans doute qu'elle a été rejetée par les révolutionnaires, puis courtisée et séduite par leurs adversaires. L'un des principaux fac-

teurs expliquant que la sous-classe est restée dépolitisée voire totalement conservatrice est la théorie même qui a fait d'elle un lumpenprolétariat. La théorie révolutionnaire a eu un effet contre-productif, car la plupart des révolutionnaires ont repris à leur compte la conception que Marx se faisait du lumpenprolétariat. Celle-ci s'exprime dans ce passage sur la « Société du 10 décembre » réunie par Louis Napoléon :

Des roués désargentés aux moyens d'existence douteux, et à l'origine tout aussi douteuse, des rejetons dépravés et aventureux de la bourgeoisie, des vagabonds, des soldats limogés, des détenus libérés, des forçats évadés des galères, des escrocs, des saltimbanques, des *lazzaroni*, des *pickpockets*, des joueurs de bonneteau, des joueurs, des maquereaux, des tenanciers de bordels, des portefaix, des littérateurs, des tourneurs d'orgue, des chiffonniers, des rémouleurs, des rétameurs, des mendiants, bref, toute la masse indéterminée, dissolue, ballotée et flottante, que les Français appellent la « bohème »²⁹.

Bruce Franklin a montré le caractère inexact et confus de ce point de vue, que l'on retrouve chez Engels, au sujet d'une classe composée de personnes de toutes les classes mais principalement de prolétaires appauvris. Il a également soutenu que Lénine et Mao ont fait preuve d'une meilleure compréhension du lumpenprolétariat, comme on le constate à cette remarque du second : « Combattants courageux mais susceptibles d'être destructeurs, ils peuvent devenir une force révolutionnaire si on leur donne des conseils appropriés³⁰ ». Les classes dominantes devraient être très reconnaissantes que les dirigeants révolutionnaires modernes aient plus souvent pris leurs idées sur le lumpenprolétariat chez Marx plutôt que chez Mao, car traiter les gens comme des parias apolitiques aide à veiller à ce qu'ils le restent. Comme Raymond Williams le remarque à propos d'une catégorisation dénigrante similaire, celle de culture de masse, « il n'y a en fait pas de masses, il y a seulement des façons de voir les gens comme des masses³¹ ». Que les populations des bidonvilles aient jusqu'ici soutenu principalement des figures populistes conservatrices est tout à fait vrai. Mais des observations similaires avaient été formulées à propos des nouvelles populations urbaines de l'Angleterre du XIX^e siècle, ou sur les paysans du monde entier. Une des raisons pour lesquelles la droite a encadré les

29. Marx Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Flammarion, « GF », 2007, p. 129.

30. Franklin Bruce, « The lumpenproletariat and the revolutionary youth movement », *Monthly Review*, vol. 21, n° 8, January 1970, pp. 54-56.

31. Williams Raymond, *Culture and Society, 1750-1950*, Harmondsworth, Penguin, 1961, p. 289.

citadins pauvres, c'est que la gauche l'a laissée faire tandis qu'elle persistait à essayer d'encadrer le prolétariat.

Toutefois, il existe une raison plus spécifique qui conduit à dénigrer le sous-prolétariat : son mode de vie diffère à la fois du style de vie de la bourgeoisie et de celui de la classe ouvrière. L'une et l'autre le trouvent choquant car les personnes très pauvres survivent souvent grâce à des expédients et à des activités illégales. De part et d'autre, on est donc conduit à voir en eux des éléments « antisociaux ». Il est vrai que le sous-prolétariat urbain compte beaucoup de personnes peu « recommandables », des éléments indésirables qui rejettent les valeurs et des vertus respectables. Or, ces personnes sont souvent considérées comme coextensives à l'ensemble de la sous-classe urbaine. Fanon lui-même fait cette identification :

Ces chômeurs et ces sous-hommes se réhabilitent vis-à-vis d'eux-mêmes et vis-à-vis de l'histoire. Les prostituées elles aussi, les bonnes à 2000 francs, les désespérées, tous ceux et toutes celles qui évoluent entre la folie et le suicide [...] ³².

Amílcar Cabral est l'un des théoriciens et des praticiens révolutionnaires qui n'ont pas fait cette erreur. Il reconnaît deux catégories parmi ceux qu'il appelle « les déracinés » des villes :

L'un de ces deux groupes ne mérite pas vraiment le nom de « déraciné », mais nous devons encore trouver un meilleur nom pour eux. L'autre groupe est facilement identifié et pourrait facilement être appelé notre lumpenprolétariat, si nous avions quoi que ce soit en Guinée que nous puissions appeler un prolétariat : il se compose de mendiants, de faibles, de prostituées, etc.

Cela dit, c'est au premier de ces deux groupes déracinés que nous avons porté une attention particulière, et c'est un fait qu'ils ont joué un rôle important dans notre lutte pour la libération. Ils sont constitués d'un grand nombre de jeunes gens nouvellement venus de la campagne, et qui maintiennent des liens avec elle, mais qui en même temps sont en train de commencer à vivre une sorte de vie européenne. Ils n'ont généralement aucune formation et vivent aux dépens de leurs familles petites-bourgeoises ou laborieuses ³³.

32. Fanon Frantz, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 126.

33. Cité par Davidson Basil, *The Liberation of Guinea*, Harmondsworth, Penguin, 1959, pp. 50-51.

Cette analyse (donnée, par ailleurs, au Centre Frantz Fanon, à Milan, en 1964) rejette catégoriquement l'idée d'une nature non révolutionnaire du sous-prolétariat. Il opère une distinction nette entre les *déclassés*, la section du sous-prolétariat socialement et politiquement démoralisée qui en fait soutient les Portugais, et le reste du sous-prolétariat, qui n'est pas déclassé. Cabral a sans doute raison, mais cette distinction n'est pas absolue. À n'importe quel moment, tout membre du sous-prolétariat peut devenir un proxénète ou une prostituée, un voleur ou un gangster. À l'inverse, ceux qui adoptent ces professions peuvent parfois devenir politisés. La relation entre les cultures criminelles et le reste de la société varie également selon les contextes ; nous ne trouvons pas la même relation partout. L'étude de Hobsbawm sur le banditisme, par exemple, montre que l'hostilité aux valeurs sociales orthodoxes et à l'État fournit parfois une base pour des alliances avec des mouvements sociaux radicaux ou peut générer un banditisme « social »³⁴. Même les *déclassés* criminels ont été considérés, au XIX^e, comme des agents de déblayage révolutionnaire dans les écrits anarchistes, terroristes et nihilistes de Bakounine, Tkachev et Netchaïev. Si, de fait, des criminels avaient été présents dans les mouvements révolutionnaires à quelque échelle que ce fut, si les classes dirigeantes de révolutionnaires avaient été infiltrées par des criminels, des bandits, etc., leur paranoïa habituelle aurait été, pour une fois, justifiée. Mais, dans ces mouvements, la plupart des non-prolétaires étaient en fait des intellectuels et non des criminels. La faveur actuelle dont jouit Genet montre que la célébration de la criminalité et de la déviance comme mode de vie est restée très vivante. Aux États-Unis en particulier, elle constitue un phénomène culturel de masse qui contribue à l'identification actuelle avec la bohème, les cultures tribales, la recherche de l'exotisme et de l'irrationnel, la mystique, l'hallucinatoire ou la recherche sexuelle pour transcender le quotidien, l'ordinaire et la routine, et qui conduit aussi à s'identifier à toutes sortes de groupes sociaux minoritaires et déviants, « alternatifs », « underground », et aux « sous-cultures déviantes ». Malgré cette « romantisation », la politisation des *déclassés* – le « Ali la Pointe » du film de Pontocorvo – reste rare³⁵. Elle devient répandue seulement lorsqu'un parti révolutionnaire exerce une hégémonie politique et idéologique décisive dans la ville.

Toutefois, l'hypothèse de Fanon selon laquelle « l'insurrection va trouver son fer de lance urbain » au sein de ce sous-prolétariat, selon laquelle « le lumpen-prolétariat constitue l'une des forces le plus spontanément et

34. Hobsbawm Eric John, *Primitive Rebels*, Manchester, Manchester University Press, 1959. Voir notamment le chapitre VII, et *Les Bandits*, Paris, La Découverte, 1999.

35. « Ali la Pointe », de son vrai nom Ammar Ali, est un combattant du FLN qui participa à la Bataille d'Alger et dont la figure est présente dans le film de Pontocorvo Gillo, *La Bataille d'Alger*, 1965 (ndlr).

le plus radicalement révolutionnaires d'un peuple colonisé »³⁶, témoigne d'une compréhension profonde de la vie urbaine dans le Tiers-Monde et d'une volonté de rendre compte de ses spécificités qui est absente chez ceux qui continuent de répéter comme des perroquets la sagesse conventionnelle de la gauche européenne à propos du prolétariat, et chez ceux qui mènent des débats abstraits et sectaires sur la primauté de la paysannerie en opposition à la primauté du prolétariat. Aucun d'entre eux n'a jamais fait de recherche sérieuse sur le sujet. Or, ce qui est frappant dans l'analyse de Cabral, c'est qu'elle est enracinée dans un examen approfondi et une compréhension non seulement de la structure sociale, mais aussi de la culture de la Guinée. Ainsi, il commence son analyse en distinguant les zones urbaines et les zones rurales. Puis il aborde les groupes « apatrides » comme les Balantes et les « sociétés-États » comme les Peuls. Il poursuit en insistant sur la distinction culturelle cruciale entre musulmans et « animistes », pour indiquer enfin quelle est la position des femmes dans ces sociétés, quelles sont les diverses formes de mariage, les différents types d'autorité politique au niveau du village, et les différentes formes de propriété des terres et d'utilisation des terres. Ses cas types (Les Peuls et les Balantes) ne se contentent pas de reproduire les catégories de classes européennes, mais énoncent clairement le système de stratification africain. Les chefs, les nobles et les religieux figurent en haut ; viennent ensuite les artisans itinérants, puis les marchands ambulants, et enfin les paysans. Quand il se tourne vers les villes, la première distinction importante qu'il établit est entre Européens et Africains. Chacune de ces catégories est ensuite subdivisée : les Européens sont divisés en hauts fonctionnaires et dirigeants d'entreprises, en fonctionnaires moyens, en petits commerçants et employés dans le commerce, en professions libérales et en travailleurs (principalement qualifiés). Cette approche concrète s'applique également à la population urbaine africaine, divisée en hauts fonctionnaires, cadres moyens, professions libérales, puis les petits fonctionnaires et ceux qui travaillent dans le commerce (avec contrats ou pouvant être limogés d'un jour à l'autre). Les agriculteurs entrent aussi dans ces catégories dans les villes non industrielles reculées. Enfin, il aborde la situation des salariés : « Ceux qui travaillent sans contrat, les dockers, les travailleurs de la marine marchande, les domestiques (principalement des hommes), les travailleurs des ateliers de réparation et de petites usines, et les portiers, etc. » Sa conclusion est importante : « Vous remarquerez que nous veillons à ne pas les désigner par les termes de prolétariat ou de classe ouvrière³⁷. » Tout cela est bien loin des modèles marxistes grossiers de la « structure

36. Fanon Frantz, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 125.

37. Textes cités par Basil Davidson, *The Liberation of Guiné : Aspects of an African revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1969, pp. 50-51.

sociale », qui se contentent d'une classification professionnelle et qui ne connaissent que des catégories englobantes comme la « bourgeoisie », le « prolétariat » et la « paysannerie », et quelques rares sous-catégories. Ces analyses ne souffrent pas seulement d'un manque de spécificité dans l'analyse, mais aussi de la prise en considération des caractéristiques culturelles des groupes sociaux : la religion, la situation des femmes, l'appartenance ethnique, etc. [...]

On ne peut pas se contenter d'affirmer que les sous-prolétaires n'ont engendré aucune théorie révolutionnaire, qu'ils n'agissent jamais sans meneur, qu'ils sont conservateurs, etc. Des choses similaires ont été dites dans l'histoire au sujet des femmes, des Noirs, du prolétariat, des peuples coloniaux, etc. Les sous-prolétaires ne sont pas nécessairement « anoniques » ou dépourvus de conscience collective, même si, à l'heure actuelle, une telle conscience est susceptible d'être « communautaire » plutôt que de type politique ou syndical. Par « communautaire », j'entends un sentiment d'identité commune, le sentiment de partager un style de vie, qui se constitue généralement au sein d'une collectivité locale. Ce sentiment d'identité commune prend des formes différentes dans des classes comme la bourgeoisie ou la classe ouvrière établie de longue date. La conscience de classe communautaire est constituée par un sentiment diffus de faire partie de ce que Hoggart appelle le « nous » opposé à un « eux »³⁸, et engendre une solidarité qui trouve une expression concrète dans l'aide mutuelle interpersonnelle plutôt que dans l'action politique collective. L'importance de ce genre de solidarité n'est généralement pas reconnue par la théorie sociologique. Les marxistes se contentent d'attribuer au sous-prolétariat une « sous-conscience » ou une « fausse conscience ». Quant aux écrits sociologiques, ils se contentent, depuis l'école de Chicago des années 1920, de recycler les vieilles idées de « désorganisation sociale » et de « pathologie sociale ». Nous savons pourtant que la vie dans les bidonvilles est souvent très structurée au niveau des groupes primaires. Nous savons en outre que ces groupes sont souvent étroitement liés à des institutions sociales plus larges, par exemple, des partis politiques (généralement *via* des patronages), des organisations criminelles, des églises, et ainsi de suite. Ces institutions *organisent* le sous-prolétariat aussi efficacement qu'ils l'ont souvent fait pour le prolétariat. Quant aux gouvernements, ils ont été beaucoup plus sensibles à ces nouvelles populations que ces révolutionnaires qui les ont reléguées au rang de lumpenprolétaires. Ils les renvoient souvent dans les zones rurales parce qu'ils comprennent leur potentiel révolutionnaire. Les seuls groupes qu'ils craignent autant sont l'armée, les syndicats et l'intelligentsia.

38. Hoggart Richard, *La Culture du pauvre*, Paris, Minuit, 1970, chap. 3.

Fanon considérait la théorie attribuant au prolétariat le rôle dirigeant dans le processus révolutionnaire comme un résidu du colonialisme : une idée politique importée de l'Europe urbanisée et industrialisée, où le prolétariat n'avait d'ailleurs produit aucune révolution. Cette vision des choses, ainsi que son interrogation sur la contribution révolutionnaire du prolétariat dans les pays sous-développés et son manque d'admiration pour le rôle joué par les communismes d'État institutionnalisés dans les révolutions coloniales, ont provoqué la colère de toutes sortes de marxistes. On en trouve une illustration chez N'guyen Nghe, écrivain vietnamien qui adhère à l'affirmation traditionnelle selon laquelle la révolution vietnamienne est « prolétarienne », même s'il admet que les armées révolutionnaires sont constituées à quatre-vingt-quinze pour cent de paysans. Leur identité prolétarienne consiste, selon lui, à être dirigée par des hommes engagés dans une perspective « prolétarienne », c'est-à-dire qui provient du marxisme classique. Une révolution menée par ceux qui se fondent sur cette idéologie sera plus solidement dirigée qu'une révolution menée par des intellectuels ou des paysans. « Une pure révolution paysanne », reproche-t-il à Fanon, « ne peut être qu'une jacquerie sans avenir³⁹ ». Elle sera incapable de faire la transition vers la guerre moderne, et est condamnée à tomber sous l'influence bourgeoise. Les lacunes de Fanon sont attribuées à la pernicieuse influence de l'existentialisme parisien colportée par l'intelligentsia « subjectiviste » et individualiste, une philosophie qui, bien que radicale, n'aurait été en mesure de développer depuis la Libération ni de théorie politique adéquate ni de mouvement politique efficace.

—
95
—

L'INTERNATIONALISME DE FANON

Le péché ultime de Fanon est d'avoir été méprisant envers la solidarité de classe internationale. Fanon croyait que la re-création de l'homme devait être entrepris par le Tiers-Monde. Il reconnaissait l'aide des pays communistes mais avec de fortes réserves, car l'Algérie n'a en fait reçu qu'une aide limitée de ce côté pendant la révolution. Quant à l'aide due à une solidarité de classe en provenance des pays capitalistes, il la tient pour nulle. Les principaux regroupements plus larges que la nation auxquels il se réfère sont le continent panafricain et les membres du « Tiers-Monde » des ex-pays coloniaux ou encore coloniaux. Fanon voulait créer un Tiers-Monde nouveau, socialiste, autonome et humaniste. Il voulait rester à l'écart des étreintes du communisme dans ses formes institutionnalisées et étatiques. Mais en dépit de son insistance sur le Tiers-Monde, c'est bien à l'Europe qu'il s'adressait. Il n'était pas raciste ; or, l'un des plus grands

39. Voir Nghe Nguyen, « Frantz Fanon et les problèmes de l'indépendance », *La Pensée*, n° 107, 1963, pp. 23-36.

crimes commis par les nouvelles castes bourgeoises dans les pays néo-coloniaux était d'avoir installé des versions inversées du racisme blanc. Cependant, comme il s'était lui-même formé, en tant qu'homme noir, parmi les intellectuels parisiens, il savait qu'avoir des alliés dans les pays impérialistes était important, et finalement, il n'a pas fait ce qu'il disait devoir être fait. Loin d'imprimer son message sur un papier bon marché, de l'écrire en arabe, en swahili, en hindi ou en malais et de le distribuer aux paysans et sous-prolétaires du Tiers-Monde, il l'a écrit en français et publié à Paris afin qu'il puisse être lu par les intellectuels occidentaux.

Son influence sur le Tiers-Monde a donc été assez faible. Elle s'est surtout exercée dans les bastions du capitalisme développé : dans le renouveau de l'action directe à Paris et Berlin, mais surtout dans les ghettos noirs des États-Unis, où ses livres se sont vendus par milliers. De nombreux commentateurs ont souligné que les lecteurs de Fanon avaient répondu à sa célébration du fait d'être Noir et à son insistance sur la « violence ». Ils ont sous-estimé l'importance de ce qui, dans le message de Fanon, concernait le lumpenprolétariat. Or, cette notion est au cœur de la théorie des leaders des Black Panthers, par exemple, lorsqu'ils rejettent le racisme et prèchent l'alliance de classe avec les peuples opprimés de toutes les couleurs. Ils rejettent le racisme, bien qu'ils insistent vigoureusement sur l'idée que les Noirs sont le groupe le plus sévèrement exploité de tous et qu'ils constituent une « sous-classe » dans la société américaine, écrasée par la discrimination raciale en plus de l'exploitation de classe (le revenu familial moyen des Noirs est équivalent à cinquante-trois pour cent du revenu moyen familial des Blancs, les Noirs de moins de 21 ans au chômage sont cinq fois plus nombreux que les Blancs). Les Noirs des États-Unis ont toutes les caractéristiques que Fanon attribue aux lumpenprolétaires du monde sous-développé. Certes, le sous-prolétariat urbain dans les sociétés capitalistes ne leur est pas réservé. Toutes les caractéristiques majeures de la vie du sous-prolétariat, de leur style de vie de famille au style de leurs emplois, trouvent leur illustration dans les « classes inférieures » aux classes ouvrières blanches de Grande-Bretagne et des États-Unis. Il n'est donc pas étonnant que l'analyse classique d'une société-bidonville de cette nature porte, non pas sur un ghetto noir, mais sur une communauté immigrée italienne pendant la dépression de l'avant-Deuxième Guerre mondiale, *Street Corner Society* de William Foot Whyte⁴⁰. Mais c'est l'homme noir qui est le plus susceptible d'être au chômage et sous-privilegié. Il sera traité de cette façon à cause de sa couleur, et sa conscience politique reflétera donc cette dimension supplémentaire de l'oppression. Il est plus opprimé que ceux qui souffrent seulement d'une

40. Whyte William Foote, *Street Corner Society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*, Paris, La Découverte, 1995.

exploitation de classe. Ce type d'oppression « surdéterminée » existe à la fois en Guinée et aux États-Unis, dans les colonies, les ex-colonies et dans les bastions les plus avancés du monde capitaliste. La condition du Tiers-Monde, par conséquent, n'est pas réservée à un groupe de pays arriérés. Il est vrai que la plus grande part des exploités se trouve dans ces pays, mais la réalité du Tiers-Monde doit être considérée comme une condition sociale qui peut être trouvée dès qu'un rapport centre/périphérie existe, par exemple dans la relation entre les agriculteurs des plaines et des prairies en Amérique du Nord et les détenteurs du pouvoir dans les villes « Down East », ou entre le Nord et le Sud de l'Italie. Les relations entre les États impériaux et leurs colonies ne sont pas si différentes dans leur nature de celles qui existent entre centre et périphérie dans l'impérialiste « mère patrie » ; d'où la distinction d'Eldridge Cleaver entre « mère patrie » (Amérique Blanche) et « pays noir » (Amérique noire), tous deux se trouvant à l'intérieur des frontières du système politique américain. Les conditions du Tiers-Monde caractérisent la vie du sous-prolétariat (de couleur) à New York, Washington, Chicago ou Watts comme celle des habitants des bidonvilles de Lima et Calcutta.

En ce sens, la notion de « Tiers-Monde » fait référence à un ensemble de relations plutôt qu'à un ensemble de pays. Elle souligne également la misère particulière des paysans, du lumpenprolétariat, et la grande division entre les « seigneurs Blancs du genre humain » et les « indigènes » de la terre, qu'ils soient à Harlem ou à Hong Kong. Pour Fanon, Hong Kong était beaucoup plus susceptible de produire des défis révolutionnaires que Harlem. Curieusement, il n'a pas du tout pensé aux « lumpenprolétaires » des pays capitalistes. Sa notion de Tiers-Monde était bien celle d'un ensemble de pays dans un système mondial d'impérialisme. Ainsi, pour lui, la lutte cruciale opposait les pays « prolétaires » du monde à l'impérialisme.

Parce qu'il a rejeté la notion classique de la primauté révolutionnaire de la classe prolétaire, Fanon a subi l'anathème de la plupart des marxistes. Parce qu'il a fondé la révolution mondiale sur les pays du « Tiers-Monde » plutôt que sur les prolétariats de tous les pays, il a aggravé son cas. Pourtant, il a dit tout aussi clairement que l'indépendance n'était pas la fin ultime et que les castes néo-coloniales devaient être renversées. Sa pensée s'est développée à l'intérieur des catégories et des hypothèses marxistes, et elle ne consiste pas en un rejet du marxisme. Le marxisme fait tellement partie de l'équipement intellectuel de l'homme du ^{xx}e siècle que la recherche du « vrai marxisme » n'est plus pensable autrement que comme une question d'opinion. Il y a maintenant autant de « marxismes » qu'il y a de « christianismes », constitués de permutations de thèmes marxistes et qui peuvent

aussi résulter de l'intégration d'idées qui n'existent pas chez les pères fondateurs. Lénine, Mao et bien d'autres encore étaient eux-mêmes des révisionnistes dans la mesure où ils se sont éloignés des idées établies. Sur un point important au moins, Lénine a anticipé Fanon, lorsqu'il a affirmé que le triomphe final du communisme mondial était garanti en raison d'une révolte croissante de la masse de l'humanité qui se trouvait dans le monde colonial, notamment l'Inde et la Chine. C'est cette idée que l'on retrouve aussi dans le thème contemporain chinois des villes mondiales entourées de campagnes mondiales. [...] ■

Traduit de l'anglais par Stéphanie TEMPLIER