|  |
| --- |
| Roger BASTIDE [1898-1974]sociologue et anthropologue français,spécialiste de sociologie et de la littérature brésilienne.(1962)“Les mythespolitiques nationauxde l'Amérique Latine.”**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES**CHICOUTIMI, QUÉBEC<http://classiques.uqac.ca/> |



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l’Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.



<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

**Politique d'utilisation
de la bibliothèque des Classiques**

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l’autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi

Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com

Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

à partir du texte de :

Roger BASTIDE

**“LES MYTHES POLITIQUES NATIONAUX DE L'AMÉRIQUE LATINE.”**

in revue *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 33, nouvelle série, 9e année, juillet-décembre 1962, pp. 75-84. Paris : P.U.F.



[Autorisation formelle accordée le 13 janvier 2013 par Claude Ravelet, professeur, Université de Caen en Basse-Normandie en France et responsable de Bastidiana, Centre d’études Bastidiennes, de diffuser ce texte dans *Les Classiques des sciences sociales*.]

 Courriel : Claude RAVELET : bastidiana@orange.fr

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

Édition numérique réalisée le 16 mars 2019 à Chicoutimi, Québec.



Roger BASTIDE [1898-1974]

sociologue et anthropologue français,
spécialiste de sociologie et de la littérature brésilienne.

“Les mythes politiques nationaux

de l'Amérique Latine.”



in revue *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 33, nouvelle série, 9e année, juillet-décembre 1962, pp. 75-84. Paris : P.U.F.

**Note pour la version numérique** : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l’édition papier numérisée.

[75]

Roger BASTIDE [1898-1974]

sociologue et anthropologue français,
spécialiste de sociologie et de la littérature brésilienne.

“Les mythes politiques nationaux

de l'Amérique Latine.”

in revue *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 33, nouvelle série, 9e année, juillet-décembre 1962, pp. 75-84. Paris : P.U.F.

Il faudrait d'abord, naturellement, définir ce que nous entendons par « mythe politique » et le distinguer de l'idéologie. En gros, un mythe se caractérise par un certain facteur d'arbitraire ou, si l'on préfère, de « rêvé », plus que de vécu, par rapport à la réalité environnante. — L'idéologie est un reflet des structures économiques (de régime de production) ou sociales (d'intérêts de classes). Mais il s'agit là d'images idéales, non de réalités concrètes, de pôles d'un *continuum* où l'on ne sait à quel endroit fixer une limite, toujours changeante. Pas de mythe qui ne corresponde à une certaine situation économique et sociale et qui ne fixe l'avenir comme « prospective » autant que comme « utopie » ; pas d'idéologie qui ne soit missionnaire d'un avenir qu'elle veut fonder, se refusant à n'être qu'un reflet. Au fond, la différence entre ces deux termes est une différence entre deux jugements (faits par le sociologue) sur les degrés de distance réelle entre, d'un côté le monde des idées, et de l'autre le monde des faits. J'appellerai donc tout simplement « mythe » les systèmes d'idées, suggérées par les infrastructures, mais où la distance par rapport à ces infrastructures est au maximum.

Ceci dit, il me semble utile de voir quel rôle ont joué de pareilles mythologies en Amérique latine. Car nous ne pourrons établir des typologies des « nationalismes » des pays sous-développés qu'en comparant les processus de fabrication des « nationalismes » ; et l'Amérique latine ayant une priorité chronologique sur l'Afrique, l'Océanie, peut-être même sur l'Asie, peut nous fournir sur ce point une documentation, sinon plus riche, du moins mieux étalée dans le temps. Il faudrait sans doute ici procéder à une série d' *«*analyses fines », pays par pays, et siècle par siècle. Je suis obligé de me contenter d'une vaste fresque qui, comme toute fresque, impose à son artisan des *teintes plates* et non le raffinement de coups de pinceaux, savamment mis en place pour mieux évoquer la complexité du réel.

Or, le premier fait qui me frappe, c'est que le nationalisme, en Amérique latine comme en Afrique, a été précédé par le messianisme. [76] Mais alors que le messianisme africain, même s'il est syncrétique, est un messianisme indigène, le messianisme américain est un messianisme d'importation, œuvre de blancs : franciscains, dominicains, jésuites.

Ici pourtant une distinction s'impose entre le messianisme de la partie colonisée par les Portugais et celui de la partie colonisée par les Espagnols. Les jésuites ont apporté en Amérique le messianisme portugais, c'est-à-dire le sébastianisme, mais il a été manipulé par eux en vue de la substitution de Don João IV à Don Sebastiao, par conséquent dans un contexte métropolitain et non pas américain : il a été au service de l'impérialisme portugais. Il faudra attendre beaucoup plus tard, la seconde moitié du XVIIIe siècle, pour voir surgir dans l'État de Mines, sous la forme d'une utopie, un Royaume harmonieux d'Animaux, une espèce de messianisme américain, en tout cas dirigé contre la métropole.

Le messianisme espagnol est au contraire beaucoup plus complexe. D'un côté, il est une justification de la politique de domination des blancs. Les dominicains par exemple, qui recevaient leurs visions prophétiques des Anges, s'écartaient de Las Casas pour justifier la guerre contre les Indiens, considérés comme une ancienne tribu d'Israël ayant abandonné la foi dans le seul vrai Dieu et qu'il fallait par conséquent ramener par la force à sa religion ancestrale. Mais si ce messianisme reflétait ici les intérêts du petit groupe des créoles blancs, il reflétait aussi la formation d'une société nouvelle, différente et même opposée à la société métropolitaine : ce n'est pas impunément, en effet, que le P. Francisco de La Gruz soutenait le mariage des religieux et le droit des blancs à la polygamie, comme le métissage des Européens et des Indiennes. Il ne faisait que transposer dans un rêve mystique ce qui définissait la société créole en train de se former, société où les religieux avaient publiquement des maîtresses, souvent de couleur, où les blancs avaient tous plusieurs femmes et où s'instaurait le mélange des sangs qui définit aujourd'hui la plupart des pays d'Amérique latine. Cependant, ce qui me paraît le plus important à noter, c'est que cette différenciation entre la société américaine et la société métropolitaine se transformait, dans cette secte dominicaine, en une revendication — la première — nationaliste, plus exactement continentale, et *anti-européenne.* L'Europe sera détruite, elle s'écroulera sous l'avalanche des Turcs, et le Christ reviendra, mais cette fois en Amérique, pour y fonder le Ve Empire. Le mythe millénariste européen, mis par les jésuites du Brésil au service des intérêts métropolitains ou coloniaux, est placé dans le nouveau Pérou au service de la protestation américaine contre la colonisation.

[77]

Le nationalisme aura beau passer par la suite du plan religieux (ce fut l'œuvre de l'Inquisition que de briser avec tous ces mouvements divers qui marquent les premiers temps de la colonisation) au plan politique, il restera toujours quelque nostalgie messianique, même dans ce nationalisme politique, nostalgie qui se réveille, se manifeste dans les écrits et les discours, à chaque nouvelle guerre ensanglantant l'Europe : « Le vieux continent qui nous a dirigés, d'abord politiquement, ensuite culturellement, est fini ; l'Amérique est appelée à le remplacer », tel est le thème sans cesse repris. On pourrait parler d'une image obsessionnelle qui réapparaît à chaque crise européenne, celle du *cordon ombilical.* Et c'est parce qu'il s'agit d'une image-phantasme que — malgré la liaison entre ce messianisme et les structures sociales — nous pouvons parler ici de « mythes » au sens plein du terme. Le mythe en effet, dans ces premiers moments du nationalisme (et dans cette nostalgie), n'est pas mythe parce que « religieux ». On pourrait dire ici ce que Marx dit de la guerre des paysans, que la protestation de classe ne pouvait prendre à l'époque que la forme d'une protestation religieuse ; il est mythe en ce sens qu'il traduit le « traumatisme de naissance » des États américains.

L'indianisme, au début du xixe siècle, n'est que le désir du blanc de changer de parents, que la volonté de se rattacher à l'Indien pour mieux couper le lien avec l'Europe. Sous toutes ses formes, indianisme romantique, *«*peuple cosmique » des Mexicains, anthropophagisme littéraire des modernistes, l'indianisme a toujours été une mythologie de blancs, jamais l'expression des communautés indiennes.

Nous aurons peut-être à y revenir. Nous devons souligner simplement que le nationalisme naissant n'est pas, en Amérique, l'expression des classes opprimées, mais l'expression de la classe coloniale blanche. Le rêve qu'elle forge, d'abord dans les couvents et les églises, de sa rupture avec la métropole, restera jusqu'à nos jours, nous le verrons, le privilège des blancs ou des métis assimilés aux blancs. Certes, le nationalisme pourra passer du mythe à l'idéologie. Mais cette idéologie, qui se présente comme ethnique (nationalisme), ne sera, du moins jusqu'à ces dernières années, que le reflet d'un groupe, le groupe dominant.

\*
\* \*

Le nationalisme politique, qui s'est développé à partir de la fin du XVIIIe siècle, et qui a présidé d'abord au mouvement d'indépendance, ensuite à la balkanisation de l'Amérique latine, s'est inspiré des modèles européens. Mais ces modèles européens [78] (les « Nations », dont il fallait copier les organisations) étaient transportés sur un sol où ils ne pouvaient prendre racine. Il semble que, sur ce point, l'accord soit à peu près unanime aujourd'hui. Ce que par exemple Pedro de Martins écrit du Brésil vaut pour toutes le3 nouvelles nations arrivées à l'indépendance : « La croissance nationale ne 3'est pas faite comme en Europe, par le dedans, par développement interne. La nation brésilienne est née politiquement presque sans base matérielle. Nous vivons une fiction juridique de droit public, puisque la structure juridique ne s'appuyait pas sur une réalité matérielle, sur une structure économique. L'Indépendance et la République ne sont que des organisations verbales en forme de lois régissant le vide. » Ce n'est pas uniquement ici le nationalisme qui est mythe, c'est la Nation elle-même qui a une réalité mythique. Les mythes nationalistes ne vont se constituer, à partir de 1900 seulement, qu'en vue de fonder « ontologiquement » ce qui n'a été jusque-là qu'une simple i fiction juridique ». Nous allons suivre très rapidement ce phénomène au Brésil, parce que c'est de toute l'Amérique latine le pays que nous connaissons le mieux. Mais encore une fois, ce que nous dirons au sujet de ce pays nous paraît généralisable à tous les autres.

Le nationalisme est l'œuvre des intellectuels. Il apparaît comme un programme d'action constructive, élaborée dans un cabinet de travail, et non comme la méditation sur une réalité existante. Les écrivains, qui fondèrent en 1916 la *Revista do Brasil,* expriment bien cette idée quand ils se donnent pour tâche de « constituer un noyau de propagande nationaliste », d'alerter la conscience brésilienne, pour que « le miracle historique de notre intégrité territoriale » perde son *caractère phénoménal* et devienne « la résultante naturelle et logique de la fusion complète et indissoluble de tous les éléments ethniques et sociaux qui forment du nord au sud la nation brésilienne ». On peut distinguer trois étapes.

Dans une première étape, le3 intellectuels s'aperçoivent que le Brésil n'est pas une nation, mais une fiction. Silvio Romero montre que la littérature brésilienne exprime les valeurs culturelles européennes, mais il attaque en même temps l'indianisme ou ce que nous appellerions aujourd'hui la négritude, car ces deux mouvements ne sont que les effets des frustrations des blancs. Il veut que le Brésil se forme par le métissage des civilisations indienne, africaine, portugaise, trouvant son infrastructure dans la miscégénation des trois races constitutives. Euclydes da Cunha est frappé par l'opposition du littoral et du sertão ; il démontre, par son œuvre, la non-intégration des collectivités en un tout unifié. Oliveira Vianna, enfin, oppose les superstructures [79] juridiques, venues du dehors (Angleterre ou États-Unis) aux infrastructures brésiliennes.

Dans un deuxième moment, qui lui est immédiatement postérieur, les intellectuels forgent le mythe de la nation brésilienne, en insistant sur le caractère *d'aliénation,* emprunté aux marxistes, de la culture nationale. Mais le peuple n'est pas considéré autrement que comme k un groupe organisable » entre les mains d'une élite. Le dualisme de l'époque coloniale n'est donc pas dépassé. Et malgré la terminologie marxiste, le nationalisme est un idéalisme : il veut découvrir 1' « essence » de la nation. Mais déjà ce nationalisme tend à se politiser, il ne peut exprimer ou refléter les intérêts d'un groupe, puisque par définition l'intellectuel se veut hors groupe ; mais il se donne un programme et, par ce fait, il cesse d'être une simple vision mythique et prétend revêtir un caractère rationnel et scientifique. Il serait facile de montrer, à travers l'apologie des « grands ancêtres », à travers l'idée que l'industrialisation sauvera le Brésil (sans se rendre compte que cette industrialisation est en contradiction avec les tendances spéculatives des classes hautes et la situation de la classe rurale, toujours majoritaire, vivant dans une économie d'auto-subsistance, qui freine la réalisation d'un marché intérieur, au point que le Brésil est obligé aujourd'hui d'exporter ses produits industriels parce que les Brésiliens ne peuvent pas les acheter), enfin à travers le manichéisme « étranger *versus* national » (capital étranger *versus* capital national, parfois blanc *versus* mulâtre), il serait facile de montrer, dis-je, que des mythes irrationnels se cachent sous l'apparence d'une idéologie ou d'un programme d'action.

Avec l'alphabétisation des masses, le syndicalisme ouvrier, enfin la formation de classes en liaison avec l'urbanisation, nous arrivons à la troisième étape, celle d'un double nationalisme, qui reflète cette fois des intérêts de groupes, donc la structure économique et sociale du Brésil, et ainsi le passage de la mythologie à l'idéologie proprement dite. Cependant, ces nationalismes divers drainent encore bien des mythes d'intellectuels, qui se veulent représentants de l'une ou l'autre classe, comme celui de Guereiro Ramos par exemple : vision manichéenne de l'univers social, où l'industrialisation est considérée comme la panacée de tout sous-développement. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il puisse être manipulé au bénéfice d'un secteur de la collectivité. La bourgeoisie industrielle et capitaliste participe bien au Brésil au front unique du nationalisme, mais comme l'a montré Florestan Fernandes, c'est pour utiliser le rêve quasi messianique de l'industrialisation, afin de mieux maintenir le *statu quo,* la concurrence des produits nationaux sur le marché mondial [80] réclamant une politique de bas salaires et des droits de douane élevés, tout comme la vente de ces mêmes produits nationaux au plus haut prix engage les capitalistes à ne pas reverser l'argent gagné dans leurs entreprises ou dans des entreprises similaires. Il y a donc un nationalisme bourgeois.

Mais il y a aussi un nationalisme ouvrier. Or celui-ci encore, loin de songer à l'intérêt collectif, abandonne à son sort misérable plus de la moitié de la population brésilienne, la population rurale. Ce qu'il réclame, c'est l'extension de l'industrialisation et de l'urbanisation, pour augmenter les migrations champs-cités, accroître la masse du prolétariat urbain et la rendre ainsi maîtresse des destins futurs du pays. Dans ce jeu, quel est le gagnant, quel est le perdant ? Ce n'est pas à moi de le dire. Mais si ces deux nationalismes peuvent ainsi jouer, semble-t-il, ensemble dans un front unique, c'est parce qu'ils sont restés plus *irrationnels* que profondément tactiques, qu'ils soulèvent des *images dynamiques,* que l'idéologie ne s'est donc pas entièrement débarrassée du mythe.

Or, il semble bien que des phénomènes analogues se passent dans tous les pays de l'Amérique latine. Car, pour tous, l'État a existé avant la Nation, et il a fallu parcourir ce chemin qui va du dehors au dedans, d'un sentiment importé et inventé à la découverte des structures. Le nationalisme a été *psychique,* c'est-à-dire un rêve d'hommes vivants, avant d'être *structurel,* c'est-à-dire l'expression d'une société.

**1**. — Le *péronisme,* en Argentine, a été la manifestation de la volonté des classes populaires, récemment urbanisées et industrialisées, de s'incorporer à une vie nationale dont elles avaient été exclues jusque-là par l'élite. C'est ce qui explique pourquoi ce mouvement du prolétariat fut, contrairement à celui du prolétariat européen, nationaliste et non internationaliste. On y trouve, certes, la même agressivité exaspérée que dans le nôtre, mais cette agressivité passait ici de la lutte des classes à son contraire : le désir de participer à la vie collective, d'entrer dans la communauté nationale. Ce que le peuple désirait, c'était moins une satisfaction réelle, une intégration rationnelle, insti-tutionalisée, qu'une satisfaction substitutive, la reconnaissance de la valeur personnelle de l'ouvrier en tant qu'Argentin à part entière.

Mais le même dualisme des idéologies se retrouve en Argentine comme au Brésil. Car, à côté de ce nationalisme-mythe (mythe au sens sorélien du terme, comme machine à créer une réalité qui n'existe pas) du prolétariat, il y a un nationalisme de l'élite, lui aussi d'ailleurs plus sentimental que structurel. La suprématie européenne s'étant écroulée et les États-Unis voulant [81] prendre la tête du continent américain, l'Argentin, qui n'accepte pas cette domination, mais qui ne peut plus s'appuyer sur l'Europe pour lui barrer la route, veut prendre la direction de l'Amérique latine contre l'Amérique anglo-saxonne. Mais en même temps, il ne se considère pas comme membre de cette Amérique latine dont il veut diriger le destin, car c'est une Amérique métisse, une Amérique nègre ou indienne et donc, pour lui, une Amérique malade. De là, une contradiction interne, qui ne répond pas à une contradiction à l'intérieur des infrastructures, qui est une contradiction entre deux rêves de grandeur, un rêve de supériorité et un rêve d'altérité.

**2**. — La pièce de Reyes, *Ifigenia Cruel,* exprime en 1924, au lendemain de la première guerre mondiale, le programme que se donne le Mexique prenant conscience de lui-même. Iphigénie, emportée par les dieux en Tauride, est prise un jour entre deux devoirs : celui de tuer son frère naufragé, en tant qu'étranger ; celui de le sauver, en tant que frère, et de fuir avec lui. Le Mexique aussi est pris entre deux devoirs, au moment où il se forme comme entité nationale : suivre la loi aztèque et tuer la culture espagnole ; ou, au contraire, sauver cette culture espagnole qui est une culture étrangère, mais devenue une culture-soeur. Eh bien ! Iphigénie ne sera ni la prêtresse de la mort ni la sœur de l'étranger. Elle restera libre, non pas en se délivrant de l'un et l'autre passé, le passé du conquérant et celui du peuple conquis, mais en les subsumant l'un et l'autre, pour bâtir son propre avenir.

Ici encore, comme au Brésil, c'est d'abord l'intellectuel qui trace le programme du nationalisme, de ce qu'il doit être, au lieu de le laisser se former, spontanément, à partir des réalités nationales. C'est que ces réalités nationales tendent au dualisme, le métissage apparaissant plus comme une hispanisation que comme une harmonisation entre deux civilisations, et l'Indien pur opposant toujours sa résistance passive, sa résistance minérale à l'intégration, s'enfermant dans ses communautés villageoises, sans se laisser entamer par les vagues qui viennent déferler au bord de ses maisons de torchis et de ses maigres champs.

On trouverait au Pérou, quoique peut-être moins prononcés, des phénomènes analogues. C'est pourquoi le nationalisme mexicain est plus l'expression d'une volonté thaumaturgique que l'expression d'une réalité, ou si l'on veut, plus un mythe de savants et de politiciens que le reflet d'une intégration se réalisant progressivement. L'Indien que l'on envoie au collège pour en faire l'introducteur des valeurs modernes dans son village préfère, une fois instruit, rester à la ville. L'Indien, pour qui la réforme [82] agraire a été faite, abandonne les terres de *l'egido* ou *ladino* civilisé pour monter plus haut dans la montagne et s'isoler. Ainsi, *l'indianisme* reste un mythe de blancs ou de métis qui, eux, sont culturellement blancs, et non pas l'expression de la revendication indienne. L'Indien ne désire qu'une chose : qu'on le laisse tranquille. Or, pour réaliser un mariage, il faut être deux. Nous voyons donc que si tous les pays d'Amérique latine cherchent dans le nationalisme le moyen de sortir de la situation coloniale dans laquelle ils ont continué à vivre, même après l'indépendance politique, parce que cette indépendance, comme les historiens l'ont bien montré, a été l'œuvre des créoles riches contre la domination métropolitaine — et non, comme notre Révolution, l'œuvre du peuple enfin unifié contre les lignes de discriminations : Noblesse, Clergé, Tiers-État — ce nationalisme varie suivant la forme des situations coloniales. Au Brésil, la décolonisation apparaît comme la recherche d'une culture originale, non européenne, et d'une autonomie politique ou économique ; au Mexique, la décolonisation apparaît comme la recherche d'une intégration sociale entre les descendants des conquérants et les descendants des peuples conquis.

**3**. — Le dernier exemple que nous prendrons est celui de Cuba. Il est évident que la révolution de Fidel Castro a suscité une immense espérance dans toute l'Amérique latine, car elle a été considérée comme la seule révolution « authentique », « la seule révolution profonde qui puisse se réaliser dans *Notre Amérique* parce qu'elle repose sur des postulats éthiques », sur un humanisme, et qu'elle ne doit rien aux idéologies étrangères. Il a semblé que, pour la première fois, une idéologie naissait comme expression du peuple, fabriquée par le peuple, et non comme une philosophie du dehors et imposée d'en haut. En fait, ce qui venait du peuple, c'était la révolte, non une pensée révolutionnaire. Et c'est justement parce que cette révolte s'accompagnait d'un vide total au point de vue idéologique, que le communisme a pu si facilement s'insérer et détourner la révolution cubaine de son « authenticité américaine ». Une fois encore, nous allons voir le nationalisme, ici le nationalisme marxiste, tout comme les nationalismes bourgeois d'Argentine et du Brésil, suivre la marche inverse du nationalisme marxiste européen.

Car l'idéologie n'est plus ici que la manipulation de la classe paysanne ou ouvrière par la classe moyenne qui s'est emparée du pouvoir et qui s'en sert. Bref, au modèle communiste, on prend son pragmatisme : le développement de la productivité, et non son humanisme. Ou si vous préférez, on se donne pour but d'industrialiser et non de libérer le prolétariat. D'où la désillusion qui a suivi, en Amérique latine, le premier moment d'enthousiasme. [83] On espérait un nationalisme américain, et c'était encore une plante exotique...

Il est maintenant possible de revenir à notre introduction et de voir les raisons de la poussée nationaliste et celles de son caractère toujours plus ou moins mythique. Le nationalisme résulte du colonialisme, il est l'effet d'une évolution défectueuse, et sentie défectueuse, de l'économie et de l'organisation sociale. Mais ce nationalisme ne coïncide pas encore avec la réalité. Parce que l'Amérique latine reste composée de « secteurs » et de « sous-cultures » plus que de classes sociales. Il n'y a pas une classe bourgeoise, mais un secteur de grands propriétaires fonciers et un secteur d'industriels-banquiers-commerçants (en omettant bien des nuances) ; il n'y a pas une classe moyenne, mais un secteur grandissant de fonctionnaires, un secteur de petits artisans et commerçants autonomes, un secteur de petits propriétaires descendants d'immigrants ; il n'y a pas une classe prolétarienne, il y a un secteur urbain industrialisé et un secteur rural de métayers, d'ouvriers agricoles, de simples occupants de terrains où ils campent plus qu'ils ne vivent ; et il y a enfin le sous-prolétariat, ethniquement différencié du prolétariat. Le nationalisme veut être de dénominateur commun de tous ces « secteurs », et il reste mythe en ce sens qu'il se veut créateur d'avenir, non expression d'un présent. Il est programme de radio, il est discours d'intellectuel « en bras de chemise », mais il se heurte à la dispersion des populations et à la non-électrification de l'intérieur des terres. Il y a quelques années encore, un de mes étudiants découvrait à une centaine de kilomètres de Sao Paulo, la plus grande métropole industrielle de l'Amérique latine, un hameau dont les habitants ne savaient pas si le Brésil était encore Empire ou République et qui ne connaissaient d'autre drapeau que la bannière du Saint-Esprit, rouge avec une colombe blanche, la seule qu'on y voyait parfois, portée par une confrérie religieuse paysanne...

Mais une seconde conclusion se dégage aussi de notre analyse. C'est que ce nationalisme reste insatisfait de lui-même : soit que nous le prenions dans ses formes populaires, comme le justicialisme de Péron ou le travaillisme brésilien, soit que nous le prenions sous sa forme de programme, création des intellectuels. Sous sa forme populaire, il y a opposition, encore non ressentie (bien qu'elle ait commencé à se faire jour au dernier Congrès du Parti communiste brésilien), entre le nationalisme comme revendication d'intégration d'une classe dans la communauté nationale et l'appréhension que ce nationalisme reste manipulé par la classe haute au détriment des intérêts du prolétariat ; et alors, toute l'agressivité rentrée de la lutte des classes déjouée [84] passe à la xénophobie. — Sous sa forme intellectuelle, il y a contradiction entre une idéologie reçue d'Europe, qu'elle soit libérale ou communiste, et une volonté anti-européenne d'authenticité, d'originalité américaine. Et alors un certain sentiment de culpabilité (de rester des « colonisés » jusque dans le processus de décolonisation) se traduit par une virulence multipliée du mythe de l'Anti-Europe. On se veut « indien », « mulâtre » ou « nègre », tout en méprisant en même temps l'Indien, le Mulâtre ou le Nègre non intégrés, ou en voulant les intégrer de force, sans tenir compte que socialement, rien ne se fait que dans le temps. Or, bien que la distance entre l'idéologie et les structures économiques ou sociales ait tendance à décroître, la présence de ces éléments irrationnels fait de l'idéologie, encore nourrie des mythes sous-jacents, davantage l'expression de conflits psychiques que de réalités objectives.

*Faculté des Lettres et des Sciences humaines
de Paris.*

Fin du texte