



Armand Mattelart, *Communication, cultures populaires et émancipation*, Paris, Presses des Mines, Collection Matérialismes, 2015.

© Presses des MINES - TRANSVALOR, 2015

60, boulevard Saint-Michel - 75272 Paris Cedex 06 - France

[presses@mines-paristech.fr](mailto:presses@mines-paristech.fr)

[www.pressedesmines.com](http://www.pressedesmines.com)

ISBN: 978-2-35671-225-7

© Couverture: Corentin Echivard

Dépôt légal: 2015

Achevé d'imprimer en 2015 (Paris)

Tous droits de reproduction, de traduction, d'adaptation et d'exécution réservés pour tous les pays.

Armand Mattelart

Communication,  
cultures populaires  
et émancipation

TOME 2

Collection Matérialismes

Responsable de la collection: Fabien Granjon

Armand Mattelart, *Communication, idéologies et hégémonies culturelles. Une anthologie en trois volumes*, tome 1, Paris, 2015.

Armand Mattelart, *Communication transnationale et industries de la culture. Une anthologie en trois volumes*, tome 3, Paris, 2015.

Armand Mattelart

Communication,  
cultures populaires  
et émancipation

Une anthologie en trois volumes

TOME 2

Édition établie et présentée par

Fabien Granjon et Michel Sénécals





## Présentation

# Que faire avec les médias ? Comment rendre la parole au peuple ?

Fabien Granjon & Michel Sénécals

*À la mémoire de René Vautier*

Le présent tome<sup>1</sup> rassemble des écrits résultant d'une réflexion sur les conditions de possibilité d'une résistance populaire à la culture dominante, d'une production alternative d'information et de l'émergence de cultures subalternes<sup>2</sup> en divers contextes de changement social radical. Parmi ceux-ci, Armand Mattelart s'attarde particulièrement sur le moment du Chili de l'Unité Populaire (UP) relevant le défi des transformations dans l'appareil d'État. La période balisée, d'un côté, par l'arrivée au pouvoir de Salvador Allende (1970), et de l'autre, par le coup d'État d'Augusto Pinochet (1973), lequel met brutalement fin à l'expérience socialiste chilienne, se révèle, en effet, très riche d'enseignements sur la question de l'expression des masses. Cette expérience singulière de « l'usage des médias en temps de crise » sert de repère, si ce n'est de *point archimédique* aux analyses qu'Armand Mattelart conduit dans les textes de ce volume. Elle lui permet de mieux comprendre le rôle que peut jouer la culture dans les processus de luttes révolutionnaires et de poser d'importants jalons quant à la transformation des moyens de communication dans une perspective émancipatoire. Que faire avec les médias ? Comment rendre la parole au peuple ? Quelle est la relation entre les médias et la société ? Quel est le lien entre la construction de la démocratie et les systèmes de communication ? « Comment, à partir de leur situation historique, des

---

1 Les autres volumes de cette anthologie ont pour titres : *Communication, idéologies et hégémonies culturelles* (tome 1) et *Communication transnationale et industries de la culture* (tome 3). Nous souhaitons remercier, très chaleureusement, David Buxton (Université Paris 10), Natalia Calderón Beltrán (Université Paris 8) et Jacques Guyot (Université Paris 8), qui ont pris en charge, avec beaucoup d'entraîn et de sérieux, le travail de traduction, depuis l'anglais et l'espagnol, de certains des textes de la présente anthologie. La publication du présent ouvrage a bénéficié d'un financement apporté par l'Université Paris 8 Vincennes à Saint-Denis, que nous remercions vivement pour son soutien à la réalisation de ce projet éditorial.

2 En cela, le présent volume est le pendant du second tome de l'anthologie dirigée par Armand Mattelart et Seth Siegelau, *Communication and Class Struggle*, titré « Liberation, Socialism » (Bagnolet/ New York, IG/IMMRC, 1983), lequel était dédié aux formes de résistance, luttes et alternatives populaires. « L'élaboration de cette anthologie est contemporaine des travaux de Raymond Williams (1921-1988), précurseur des *Cultural Studies* britanniques, qui, sur la base d'une vision critique du marxisme orthodoxe, cherche à construire un cadre conceptuel permettant de penser la communication et la culture à partir de conditions matérielles » : Mattelart (Armand), *Pour un regard-monde. Entretiens avec Michel Sénécals*, Paris, La Découverte, 2010, p. 144.

classes, groupes et individus n'ayant pas de "parole" officielle peuvent-ils lutter contre l'impossibilité de définir leur propre identité, créer et imaginer une autre forme d'union et de relation aux autres? Bref, comment peuvent-ils devenir les porteurs souvent contradictoires d'une autre façon de penser et de définir la démocratie?» («Pour une analyse des pratiques de communication des *classes* et *groupes* subalternes» – PAP<sup>3</sup>). Voilà quelques interrogations auxquelles Armand Mattelart n'a eu de cesse de chercher à répondre en l'époque que couvre la présente anthologie. Ces questionnements, il les envisage dialectiquement avec cet autre objectif inhérent à la situation politique concrète de l'UP et à quelques autres contextes révolutionnaires<sup>4</sup>: à savoir déployer les moyens de la «participation à la détermination d'une nouvelle forme de vie, le point de confluence d'une communauté rassemblée par la pratique constructive de nouveaux rapports sociaux et la conscience collective d'être concrètement responsable de la nouvelle société» («La communication des masses» – LCM – tome 1).

Les textes réunis ici sont traversés par un *leitmotiv* théorique d'inspiration léninienne et sans doute, plus encore, par un souffle gramscien prenant au sérieux le fait que la production symbolique est une composante tout aussi capitale pour la reproduction sociale que pour les processus émancipatoires. À la fin des années 1960, Armand Mattelart se rapproche en effet d'un groupe d'intellectuels et militants argentins qui participent activement à la vie des *Cuadernos de Pasado y Presente*, revue gramscienne alors dirigée par José Aricó, dont la finalité est de questionner les «théories mécanistes sur la sujétion de l'instance de la superstructure à l'infrastructure, la base économique, la culture apparaissant comme ancillaire par rapport à cette dernière<sup>5</sup>». Le concept d'*hégémonie* (travaillé originellement par Lénine – alliance des ouvriers et des paysans pauvres sous la direction de la classe ouvrière – et très présent dans les débats de la III<sup>e</sup> Internationale) constitue un élément essentiel du modèle d'analyse mobilisé par l'auteur, car il fait de la *culture* et des contenus de la superstructure un domaine stratégique dans l'exercice de la domination, comme de son renversement, surtout lors d'une transition vers le socialisme. Ce concept est également central dans la construction des *Cultural Studies* britanniques<sup>6</sup>. L'hégémonie apparaît, de fait, comme «un concept mieux adapté à l'explication de pouvoir comme un lieu de négociation,

3 Les citations sans références d'édition et de page sont toutes issues des textes présentés au sein du présent tome ou du tome premier de l'anthologie. Le titre de l'écrit dont chacune d'entre elles est tirée, est précisé lors de la première citation, suivi d'une abréviation servant à identifier les citations ultérieures provenant de la même source.

4 Sur le rapport médias/révolution s'agissant d'aires géographiques et de périodes historiques plus variées, on pourra par exemple consulter: Cf. Downing (John D. H.) ed., *Encyclopedia of Social Movement Media*, Londres, Sage, 2011; Gumucio-Dagron (Alfonso), Tufte (Thomas) eds., *Communication For Social Change Anthology: Historical and Contemporary Readings*, South Orange, CFCS, 2006; Popkin (Jeremy D.), *Media and Revolution*, Lexington, The University Press of Kentucky, 1995; Sreberny-Mohammadi (Annabelle), Mohammadi (Ali), *Small Media, Big Revolution. Communication, Culture and the Iranian Revolution*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 1994; Raboy (Marc), *Libérer la communication. Médias et mouvements sociaux au Québec, 1960-1980*, Montréal, Nouvelle Optique, 1983.

5 Mattelart (Armand), *op. cit.*, p. 100.

6 Cf. Hall (Stuart), «Les *cultural studies* et le Centre: quelques problématiques et problèmes», in Claustres (Annie) éd., *Le tournant populaire des Cultural Studies. L'histoire de l'art face à une nouvelle cartographie du goût (1964-2008)*, Dijon, Les presses du réel, 2013, pp. 103-160.

de médiation et de construction d'alliances entre groupes et classes» («Les théories marxistes de la communication» – TMC). Il préserve de l'oscillation «entre l'espoir radieux d'une communication nouvelle, et donc d'une société nouvelle, et le morne désespoir de constater que quoi qu'on fasse c'est toujours le ténor petit-bourgeois qui chante, mais, plus matérialistement, de se demander à quelles conditions nouvelles technologies et nouvelle petite bourgeoisie peuvent participer à une lutte contre l'usage dominant des médias» («Nouveaux moyens de communication, nouvelles questions pour la gauche» – NMC). Pour Gramsci, la culture se situe au fondement de l'émancipation politique d'une classe. Ce sont les classes dominantes qui organisent à la fois l'hégémonie économique, politique et culturelle, en détenant les dispositifs de production, ainsi que les *appareils d'hégémonie* publics (de l'État) et, pour certains, privés. Ces derniers supportent la production d'une conscience politique et d'une opinion publique expansives et conformes aux inclinations intellectuelles et morales des groupes socialement dominants, lesquelles présupposent :

«Une culture, une nouvelle manière d'organiser la vie quotidienne à partir d'un sens commun constitué de mêmes valeurs et de mêmes mœurs de masse. L'hégémonie est indissociablement culturelle, et de stratégique elle doit se faire technique. [...] L'hégémonie ne se réduit pas à un consensus simplement psychologique ou idéologique. Elle ne renvoie pas à la seule bataille des idées. Elle est une réalité qui se réalise, se matérialise en des institutions, des comportements, des pratiques. Elle se fait technologie sociale, elle se machine et s'appareille sous forme de société civile, d'État, d'appareils d'hégémonie, toutes sociétés qui ont prise sur les acteurs historiques<sup>7</sup>».

Comme le note Christine Buci-Glucksmann, «[une] hégémonie ne s'unifie comme *appareil* que par référence à la classe qui se *constitue dans et par* la médiation de multiples sous-systèmes<sup>8</sup>».

«En d'autres mots, la fonction des appareils d'hégémonie est d'organiser la cohésion des groupes dominants et le soutien externe des autres classes tout en empêchant la solidarité des groupes émergents. Cela pose la question de savoir comment une idéologie et une classe dominée affirment leur prétention à l'hégémonie, au leadership moral et intellectuel sur la société, l'auto-organisation et l'alliance avec d'autres groupes» (PAP).

Poser la vertu heuristique de la notion d'hégémonie, tel que le fait Armand Mattelart, c'est reconnaître qu'elle décrit une forme de pouvoir en tant qu'aboutissement d'un processus oscillant entre le consentement accordé par les dominés aux valeurs et à l'arbitraire culturel de l'ordre social et leurs capacités de résistance à ce même ordre social (une *crise de l'hégémonie*). Notion phare, elle présume l'existence d'une «connivence culturelle» minimale entre les groupes dominants et subalternes permettant de légitimer des rapports sociaux asymétriques. Toutefois, «pas d'analyse de l'intégration des classes subalternes à une classe dominante sans théorie des modes d'autonomisation

---

7 Tosal (André), «La presse comme appareil d'hégémonie selon Gramsci», *Quaderni*, n° 57, 2005, pp. 60-61.

8 Buci-Glucksmann (Christine), *Gramsci et l'État. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Paris, Fayard, 1975, p. 64.

et de constitution de classes qui permettent à *une classe auparavant subalterne de devenir hégémonique*<sup>9</sup>». La question qui devient centrale tient alors à la construction d'une nouvelle hégémonie à partir des contradictions qui la traversent et la conduite d'une *guerre de position* conduisant à une nouvelle direction de classe. Quelles sont les médiations particulières qui permettent qu'émerge une nouvelle culture populaire? Quels rôles exacts peuvent jouer les différents types d'appareils d'hégémonie au nombre desquels se comptent les médias et les industries culturelles? Contrairement aux tenants d'un marxisme mécaniste indexant la *superstructure* à la *base*, le philosophe sarde considère, selon une formule ayant aujourd'hui valeur d'apophtegme, que «l'infrastructure et les superstructures forment un bloc historique»:

«Il s'agit de déterminer les relations internes singulières de ce bloc, ses tendances évolutives, ses possibilités concrètes de transformation en un autre bloc. Cette théorie est dynamique en ce qu'elle est envisagée du point de vue de l'action des forces historiques en lutte pour la constitution, le maintien ou la transformation de ce bloc. Telle est la lutte d'hégémonie qui enveloppe à la fois la domination dans les rapports socio-économiques, la direction politique de l'État et de ses appareils, l'orientation de la culture intellectuelle et morale<sup>10</sup>».

Armand Mattelart partage cette analyse, récusant sans ménagement la vision économiste de la «dernière instance» (déjà dénoncée en son temps par Friedrich Engels<sup>11</sup>), sans pour autant tomber dans le piège idéaliste consistant, *a contrario*, à porter un intérêt (exclusif) à l'idéologie sans faire le détour essentiel par l'étude des *appareils* de production de cette idéologie, à commencer par l'appareil de production économique: «La fonction hégémonique de classe excède le seul champ superstructurel: les pratiques idéologiques apparaissent dès l'appareil de production économique, dès l'usine. [...] «L'hégémonie prend naissance dans l'usine<sup>12</sup>». Et Armand Mattelart de préciser:

9 *Ibid.*, p. 74.

10 Tsel (André), *art. cit.*, pp. 59-60.

11 «D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant dans l'histoire est, *en dernière instance*, la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx, ni moi n'avons jamais affirmé davantage. Si, ensuite, quelqu'un torture cette proposition pour lui faire dire que le facteur économique est le *seul* déterminant, il la transforme en une phrase vide, abstraite, absurde. La situation économique est la base, mais les divers éléments de la superstructure – les formes politiques de la lutte de classes et ses résultats –, les constitutions établies une fois la bataille gagnée par la classe victorieuse, etc., – les formes juridiques, et même les reflets de toutes ces luttes réelles dans le cerveau des participants, théories politiques, juridiques, philosophiques, conceptions religieuses et leur développement ultérieur en systèmes dogmatiques, exercent également leur action sur le cours des luttes historiques et, dans beaucoup de cas, en déterminent de façon prépondérante la *forme*. Il y a action et réaction de tous ces facteurs au sein desquels le mouvement économique finit par se frayer son chemin comme une nécessité à travers la foule infinie de hasards (c'est-à-dire de choses et d'événements dont la liaison intime entre eux est si lointaine ou si difficile à démontrer que nous pouvons la considérer comme inexistante et la négliger). Sinon, l'application de la théorie à n'importe quelle période historique serait, ma foi, plus facile que la résolution d'une simple équation du premier degré»: Engels (Friedrich), «Lettre à Joseph Bloch (1890)», *Marxists.org*, <https://www.marxists.org/francais/engels/works/1890/09/18900921.htm>.

12 Buci-Glucksmann (Christine), *op. cit.*, p. 85.

«À ce moment surgissent les partisans de la vision mécaniste qui jettent le discrédit sur l'expérience de pays, en plein processus de construction du socialisme, qui, cherchant à modifier les rapports sociaux avant d'avoir *suffisamment* développé les forces productives, osent faire avancer massivement les consciences au-delà des bases réelles de la vie sociale. La discussion devient encore plus vive quand il s'agit de déterminer quand ce degré de développement devient *suffisant* pour autoriser le saut de la superstructure et pour faire en sorte qu'il ne se produise pas dans le vide» («La communication des masses. IV. Le changement dans le mode de produire la culture» – CMPC).

Cette perspective attachée à saisir le rapport entre position/fonction dans la production et conscience de classe, entre moment économique et moment politique, invite à être attentif à ce que Gramsci désigne comme l'intellectualité : «Chaque groupe social, naissant sur le terrain originel d'une fonction essentielle dans le monde de la production économique, crée en même temps que lui, organiquement, une ou plusieurs couches d'intellectuels qui lui donnent son homogénéité et la conscience de sa propre fonction, non seulement dans le domaine économique, mais aussi dans le domaine politique et social<sup>13</sup>». Armand Mattelart dénoncera par exemple la cécité des intellectuels français, empreints d'élitisme quand il s'agit de saisir les effets de l'industrialisation de la culture et leur incapacité chronique à «reconnaître les conditions historiques et matérielles de la production culturelle, et, partant, de la production de leur propre "savoir"» («À la recherche d'une perspective alternative» – ARPA).

Il souligne, en revanche, la pertinence évidente des réflexions des révolutionnaires en prise directe avec les luttes de libération nationale :

«L'un des apports les plus importants s'enracine dans les concepts de guerre de masse, de guerre populaire ou de ligne de masse, qui ont inspiré Mao en particulier. Ici, la communication devient pertinente principalement par rapport à un objectif décisif : éduquer, mobiliser et organiser un peuple entier à résister. À la différence de Guevara, pour qui la propagande devait avant tout servir une lutte armée en train de se dérouler, Mao replace la communication dans un contexte culturel plus large. L'une des questions mises en avant par Mao est le rôle des intellectuels (écrivains, artistes) en tant que médiateurs. Dans les Causeries sur la littérature et l'art de Yan'an (mai 1942), il discute plus précisément des liens entre les intellectuels et les autres classes sociales dans la perspective d'une ligne de masse. Cette question du rapport entre les intellectuels et le peuple, le marxiste italien Antonio Gramsci avait déjà tenté de la théoriser quelques années plus tôt. Mao, lui, cherche à établir des liens organiques entre le peuple et les intellectuels (producteurs et transmetteurs du savoir). Ce thème devait être au centre de la Révolution culturelle chinoise (1966-69), connue pour ses attaques virulentes contre la division sociale entre travail intellectuel et travail manuel» (TMC)<sup>14</sup>.

---

13 Gramsci (Antonio), «Problèmes de civilisation et de culture (1930-1932)», *Marxists.org*, <https://www.marxists.org/francais/gramsci/intell/intell1.htm>.

14 Sur la Révolution culturelle chinoise, cf. Macfarquhar (Roderick), Schoenhals (Michael), *La dernière révolution de Mao. Histoire de la Révolution culturelle (1966-1976)*, Paris, Gallimard, 2009.

## PRAXIS ET INTELLECTUALITÉ ORGANIQUE DE MASSE

La question du rôle des intellectuels est une interrogation capitale des écrits de Gramsci et de ceux d'Armand Mattelart :

«La lecture ou la relecture des écrits polémiques de Léon Trotski sur la vie quotidienne et l'art, de Lénine sur la presse et les réseaux de correspondants ouvriers, d'Anatoli Lunarcharsky sur le théâtre ou d'Alexandra Kollontaï sur la libération de la femme m'ont aidé à me positionner sur la question éminemment conflictuelle de la place de l'art, de la culture, de la littérature et de la vie quotidienne dans la pensée marxiste. Pas n'importe laquelle : dans une situation où elle se matérialise dans une politique. Ce qui m'intéressait à travers ces auteurs, c'était de voir comment ils abordaient les tensions entre les intellectuels et artistes et le projet collectif. On commençait alors à entrevoir au Chili les enjeux du débat autour du rapport de ces catégories avec le projet de l'Unité populaire. Et j'en étais partie prenante. Dans mes échanges avec les journalistes et les écrivains, mais aussi mes collègues universitaires. Cette question centrale sur le rôle des intellectuels, définis dans un sens large, ne cessera d'ailleurs par la suite de m'habiter. Et dans sa formalisation, la théorie gramscienne remplira sans nul doute la fonction de passeur<sup>15</sup>».

Dans la présentation du premier tome de l'anthologie («Entre point de vue de classe et regard-monde»), nous avons déjà souligné que les thèmes de la *prise de conscience* (*i.e.* du dévoilement des «connexions réelles du mouvement de la société<sup>16</sup>»), de la structure de la personnalité de l'*être social* susceptible d'en résulter et de la construction d'aspirations progressistes s'y ajustant, forment un bloc problématique de toute première importance dans les travaux d'Armand Mattelart<sup>17</sup> :

«[...] Surgit le problème politique de l'élévation du niveau de conscience du dominé, et [...] celui de la possibilité d'accès à une lecture démystificatrice des messages de la culture dominante. En effet, la lecture idéologique de la réalité peut être et n'est pas une spécialité des techniciens en idéologèmes comme tendrait à l'imposer un structuralisme anhistorique, incapable de formaliser autre chose que des règles de fonctionnement des discours. La sémiotique et les "sciences de la signification" ne sauraient s'imposer en succédanés de la conscience, et devenir clef unique et indispensable pour déchiffrer la réalité de domination. Il est temps de questionner la conception – et la position de classe – implicite dans de nombreuses démarches de démystification, qui tendent à substituer au *processus de prise de conscience un processus d'intellectualisation*. Conception qui court le risque de renforcer le pouvoir exclusif d'un secteur formaliste et technocrate de la petite bourgeoisie, qui veut préserver son privilège de décodeur du sens et de la signification des phénomènes sociaux, et estime (implicitement) qu'il n'y a rigoureusement d'autre voie d'accès à la décomposition du schéma de domination, que celle qui passe par l'académisme et l'étude des modèles sémiotiques» (LCM – tome 1).

15 Mattelart (Armand), *op. cit.*, p. 110.

16 Brohm (Jean-Marie), «Introduction», in Jakubowsky (Franz), *Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, EDI, 1971, p. 24.

17 Tout comme dans ceux, entre autres, d'Edward P. Thompson traitant de la formation de la classe ouvrière anglaise : Thompson (Edward P.), *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Seuil/Gallimard, 1988.

Armand Mattelart porte indéniablement le projet d'une science engagée<sup>18</sup> qui vise à être en lien le plus direct possible avec les demandes sociales émanant des classes populaires et, par conséquent, à prendre en compte les outils pratiques, souvent contraints, dont elles disposent pour approfondir une conscience critique de classe. Il indique à cet égard l'importance des critiques du *diffusionnisme* (cf. tome 1), la valeur des tentatives d'instauration de formes de communication plus horizontales et d'une éducation des masses par elles-mêmes, à l'instar des expérimentations de *conscientisation*, d'alphabétisation et de *pédagogie des opprimés* réalisées dans les années 1960 par Paulo Freire, notamment au Brésil puis au Chili. Pour le pédagogue brésilien, par exemple, la «pédagogie des opprimés» est la pédagogie des hommes engagés dans la lutte pour leur émancipation. Il s'agit donc d'un mode éducatif révolutionnaire d'«insertion critique dans la réalité» où la conscience de l'éducateur est censée rencontrer celle des apprenants *via* la médiation du «monde»<sup>19</sup>. Freire oppose ainsi une conception dialogique de l'éducation à une conception qu'il qualifie de «bancaire», laquelle s'appuie sur le principe d'avoir à déposer (acte de dépôt) un «savoir» prédéfini dans la tête plus ou moins pleine des «ignorants»<sup>20</sup>.

«Rendre la parole au peuple, écrit Armand Mattelart, signifie, tout d'abord, ôter à la classe dominante la dynamique de l'information, et, en un sens plus général [...], la dynamique de la culture» («La communication des masses. III. Rendre la parole au peuple» – RPP). Pratiquement (et théoriquement), le travail d'élaboration d'une théorie critique de la communication ne peut être exclusivement réservé à la sphère universitaire laquelle, en ce domaine, à cette époque et en Amérique latine, est cependant plus politisée<sup>21</sup> qu'ailleurs, «résultante logique des conditions matérielles et sociales d'existence et de production du savoir dans ces sociétés» («Pour une analyse de classe de la communication» – PAC – tome 1). Au sein du Cône Sud, «Les idées de *recherche-action*, *recherche participative*, et *recherche militante* [vont alors] à l'encontre de la recherche traditionnelle où les chercheurs ne voient les personnes ou

---

18 «Il n'y a d'objectivité que celle qui part de la logique de certains intérêts» affirmera-t-il lors d'un échange avec le public durant un colloque dédié à l'échange inégal des informations en Amérique latine (Université Laval, Québec, février 1979).

19 Le principe développé par Freire fait écho à la troisième thèse sur Feuerbach qui précise : «La doctrine matérialiste de la transformation des circonstances et de l'éducation, oublie qu'il faut les hommes pour transformer les circonstances et que l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué. [...] La coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ou autotransformation ne peut être saisie et rationnellement comprise qu'en tant que pratique révolutionnaire» : Marx (Karl), Engels (Friedrich), *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 24.

20 Sur cette question, pensons au travail de Jacques Rancière et à son héraut Joseph Jacotot. Cf. *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard/Pluriel, 2012 et *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.

21 Cf. Stavenhagen (Rodolfo), *Sept thèses erronées sur l'Amérique latine ou comment décoloniser les sciences humaines*, Paris, Anthropos 1972; Gunder Frank (André), *Capitalisme et sous-développement en Amérique latine*, Paris, Maspero, 1972; Löwy (Michael), *Le marxisme en Amérique latine. Anthologie*, Paris, Maspero, 1980. Et dans le domaine de la communication et de la culture: Media, Culture & Society, *Latin american perspectives*, vol. 10, n° 4, octobre 1988; ou plus récemment: Tatum (Chuck), «From Sandino to Mafalda. Recent Works on Latin American Popular Culture», *Latin American Research Review*, vol. 29, n° 1, 1994, pp. 198-214.

les groupes composant l'univers de l'étude que comme des sources de l'information et comme des données analytiques de base [...] : interpréter le monde ne suffit pas, il faut aussi le transformer» (TMC). La perspective critique de classe (une philosophie de la *praxis*) dont se réclame Armand Mattelart suppose une remise en question des «normes du travail scientifique (de la connaissance de la réalité)» qui sont celles de la «science traditionnelle<sup>22</sup>» qui, précise-t-il, si elle «n'a pas lieu [...] luttera tôt ou tard pour préserver ces normes, c'est-à-dire qu'elle deviendra, à long terme, contre-révolutionnaire» («Appareils idéologiques d'État et lutte de classes» – AIELC – tome 1). Il considère en effet que cette disjonction entre la théorie et la pratique «n'est ni plus ni moins que le fossé entre la classe dont la fonction dans la société capitaliste est d'élaborer la science, c'est-à-dire, la petite bourgeoisie intellectuelle, et les classes dont les dynamiques sont liées à la transformation de la réalité» (PAC – tome 1). Il s'agit, *a contrario*, de consacrer l'«union de la pensée et de l'action en enracinant la connaissance dans une nouvelle pratique sociale, qui retire aux universités le monopole de la conscience critique et propulse les intellectuels dans le mouvement de libération du prolétariat» (CMPC).

«Ce qui se fait évident, écrit Armand Mattelart plus de quarante ans plus tard, c'est la nécessaire redéfinition du contrat social entre ceux qui sont présumés savoir et ceux qui sont censés ne pas savoir. Ce qui est impensable sans une véritable philosophie des biens publics communs, de nouvelles alliances transversales et de nouveaux liens entre la pratique et la théorie. Cela est devenu une condition pour que prenne forme une pluralité de sociétés de savoir aux antipodes des schémas hiérarchiques et des systèmes d'expertise et de décision de la société de l'information promise. Là réside le sens du combat pour la transformation en réalité de la promesse d'un nouveau lien universel entre les humains grâce au partage de la production et de la circulation des savoirs<sup>23</sup>».

Cette conception du travail intellectuel, à l'inverse d'une chasse gardée réservée à quelques privilégiés professionnellement adoués par le système, opte pour une collaboration étendue mobilisant aussi les partis progressistes et les sujets sociaux initiateurs de formes de résistance culturelle, en particulier dans les moments de construction révolutionnaire, relève assurément d'une perspective gramscienne<sup>24</sup>.

22 Le sociologue argentin Juan Corradi parle pour sa part de «scientisme» pour décrire l'adaptation de la science latino-américaine au marché scientifique international, laquelle, du fait de cette dépendance, abandonne toute réflexion sur sa réelle fonction sociale et culturelle. Cf. Corradi (Juan), «Cultural Dependence and the Sociology of Knowledge: The Latin American Case», *International Journal of Contemporary Sociology*, vol. 8, n° 1, 1971, pp. 35-55.

23 Mattelart (Armand), «De la difficulté à penser l'international au regard de l'histoire : leçons d'un itinéraire intellectuel», in George (Éric), Granjon (Fabien) dir., *Critique, sciences sociales et communication*, Paris, Mare & Martin, 2014, pp. 42-43.

24 «La question de fond est de lutter pour que la pratique scientifique sorte de son académisme, et que l'idée fraternise avec la pratique. Ce qui signifie en fin de compte mettre à l'ordre du jour la véritable notion de théorie, qui a besoin d'être confirmée par la réalité concrète et une pratique qui la légitime. La pratique manuelle peut évidemment enseigner énormément à l'intellectuel et réparer le divorce entre le corps et l'esprit, entre les mains et la tête. L'essentiel est cependant qu'il arrive à redéfinir sa pratique scientifique en livrant aux masses les éléments de sa connaissance. C'est seulement à travers cette confrontation progressivement critique que l'intellectuel pourra, avec le prolétariat,

Celle-ci postule que les *intellectuels* ne sont pas des sujets sociaux dont la caractéristique première tiendrait à leur opposition à d'autres sujets sociaux qui, eux, développeraient des activités pour l'essentiel manuelles, mais des individus jouant un rôle singulier dans les rapports sociaux antagonistes structurant la société. Dans le champ de la communication, cette catégorisation arbitraire «sépare les élaborateurs de la matière première intellectuelle (qu'ils soient journalistes, scénaristes ou dessinateurs, eux-mêmes hiérarchiquement répartis) des ouvriers (typographes, imprimeurs, etc.)». Elle fait du technicien en tant qu'intellectuel un élément dominé de la chaîne de production, mais aussi un «maillon de la domination [...] livrant aux masses un message qui n'est pas ratifié par elles, si ce n'est à travers le plébiscite de l'institutionnalité. [...] La responsabilité du travailleur du moyen de communication libéral consiste à accomplir son travail sans se préoccuper des répercussions que son message peut avoir dans le public, son sens professionnel se résumant à rechercher la perfection formelle et technique et l'efficacité commerciale» (CMPC). Les intellectuels sont, en ce sens et comme le soulignait déjà Antonio Gramsci, plutôt des «fonctionnaires» des superstructures sociales, politiques et culturelles dont la «fonction» est précisément d'assurer un consensus au sein de la classe qu'ils servent, qu'elle soit dominante ou subalterne, et de maintenir, dans le cadre d'une *guerre de position*, un rapport d'hégémonie entre ces classes fondamentales à des fins de direction et de coercition de la société.

Tel que le note Domenico Losurdo, «la conquête de la subjectivité politique autonome passe ainsi, pour le prolétariat par la formation de son “groupe d'intellectuels indépendants”, et donc par la construction d'un parti politique autonome<sup>25</sup>». Autrement dit, il s'agit de «construire, par et avec le parti révolutionnaire une intellectualité organique de masse [dont l'objectif] est de créer les conditions d'une nouvelle intelligence sociale, venue d'en bas en reposant sur la réforme critique de l'activité intellectuelle qui existe chez tous les hommes<sup>26</sup>». Chez Gramsci, le parti constitue la condition de possibilité de la construction d'une «volonté collective» et le garant du maintien de l'*unité de la théorie et de la pratique*, seule capable de déboucher sur une culture nouvelle autorisant le dépassement des antinomies de la culture bourgeoise et ainsi d'assurer «la formation polyvalente de l'individu»:

«Poser la question de l'hégémonie, c'est inévitablement poser le problème de l'organisation intellectuelle organiquement liée à une classe sociale qui autorise cette classe sociale à prendre conscience de sa place et fonction dans la société, à forger une conscience de soi homogène et autonome, à transformer les relations culturelles

---

contester et combattre la science bourgeoise et mettre le savoir au service du processus révolutionnaire. C'est seulement dans la mesure où toutes les catégories professionnelles, séparées par ces cloisons qu'a élevées la bourgeoisie, réviseront leur pratique spécifique en fonction des grandes majorités que toutes les pratiques sociales convergeront vers ce qui est l'unique pratique valable dans cette société, la pratique révolutionnaire, et que se réalisera l'interpénétration réelle de tous les groupes à travers leurs pratiques propres» (CMPC).

25 Losurdo (Domenico), *Gramsci. Du libéralisme au «communisme critique»*, Paris, Syllepse, 2006, p. 191.

26 Tosel (André), «Introduction. Gramsci ou la philosophie de la praxis comme marxisme de la crise organique du capitalisme», in Gramsci (Antonio), *Textes*, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1983, p. 12.

existantes et à renverser l'hégémonie des classes dominantes. Ceci est l'objectif idéal de tout parti révolutionnaire conçu comme *intellectuel collectif*, un lieu où se développe une conception du monde, s'analyse les rapports de classe au sein d'une structure sociale et plus immédiatement les rapports de force dans des situations données, et où s'effectue le passage de la critique à la pratique» (PAP).

Le parti est, du point de vue des groupes subalternes, l'*organisateur collectif* de la *contre-hégémonie* qui, s'opposant au bloc historique hégémonique, requière l'existence d'un groupe d'intellectuels indépendants<sup>27</sup>, permettant au groupe social subalterne auquel ces intellectuels appartiennent, d'envisager la possession de l'État, c'est-à-dire l'exercice d'une nouvelle hégémonie sur la société. Gramsci nous convie à un travail de prise de conscience de soi passant par la création d'un groupe d'intellectuels: «Il n'y a pas, précise-t-il, d'organisation sans intellectuels, c'est-à-dire sans des organisateurs et des dirigeants, donc sans que l'aspect théorique du lien théorie-pratique ne se différencie concrètement dans une couche de gens "spécialisés" dans l'élaboration conceptuelle et philosophique<sup>28</sup>». Ces intellectuels organiques endossent le rôle de médiateurs en aidant les classes populaires à libérer leur intellectuel, à se départir de leur méconnaissance (et non leur ignorance), et à allier à des fins pratiques des types de connaissances différents relevant à la fois du «savoir» et du «sentir». Il s'agit donc de:

«Travailler sans cesse à élever intellectuellement des couches populaires toujours plus larges, c'est-à-dire travailler à donner une personnalité à l'élément de masse amorphe, ce qui signifie travailler à susciter une élite d'intellectuels d'un type nouveau qui sortent directement de la masse tout en restant en contact avec celle-ci pour devenir les "baleines" du corset. Cette [...] nécessité, si elle est satisfaite, est celle qui modifie réellement le "panorama idéologique" d'une époque<sup>29</sup>».

Sous l'angle spécifique des pratiques de communication, «il s'agit d'une part de redéfinir les normes qui président à la production des messages que transmet l'appareil technologique aux mains des partis populaires (télévision, radio, cinéma, presse), et d'autre part de développer toutes les initiatives d'expression populaire qui se manifestent au fur et à mesure que se développe et se précise le mouvement de masses, et qui peuvent recourir à des formes artisanales (journaux de quartier, d'usine, théâtre populaire, spectacles, etc.). Notons – et il est très important de le faire – que, à moins que le premier niveau auquel nous faisons allusion ne soit régi par un principe bureaucratique d'action, il n'y a pas de raisons, il n'y a pas de fatalité qui veuille qu'un divorce se produise entre ces deux niveaux. Au contraire, ces deux niveaux peuvent, chacun à travers sa spécificité, mais aussi à travers une relation de réciprocité, manifester l'avance du pouvoir populaire, sur le plan de la culture. La condition préalable, et dirons-nous unique, est que la redéfinition de la production de culture au moyen de l'appareil technologique, qui admettra, nous le voulons bien, des modalités particulières, selon la spécificité des divers moyens, soit orienté par un

27 L'activité institutionnelle du *Centre for Contemporary Cultural Studies* dans les années 1970, relève, selon Stuart Hall, de la création d'un intellectuel organique, lequel, reconnaît-il, semblait toutefois orphelin d'un mouvement historique émergent: «Nous étions des intellectuels organiques sans point organique de référence»: Hall (Stuart), «Les *Cultural Studies* et leurs fondements théoriques», in *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Paris, Amsterdam, 2007, p. 23.

28 Gramsci (Antonio), *Guerre de mouvement et guerre de position*, Paris, La Fabrique, 2011, p. 114.

29 *Ibid.*, p. 119.

nouveau principe d'organisation de la communication et de définition de la culture et de la vie qui entraîne forcément une révision du statut des classes et groupes subalternes dans la production de cette communication, de cette culture, de cette vie. Tel sera le paramètre qui permettra de définir, à partir d'une perspective politique, le caractère populaire de la communication, et permettra également de définir la possibilité d'alliance, sur ce plan spécifique, entre le prolétariat et certains secteurs de la petite bourgeoisie» (RPP).

Toutefois, s'agissant du rôle attribué au parti, les situations dont Armand Mattelart rend compte dans ce volume sont pour le moins diverses. L'Unité Populaire chilienne, le Front de libération du Mozambique (cf. *infra*) ou encore le Front sandiniste de libération nationale nicaraguayen (FSLN) ne répondent pas à un même modèle partidaire. Leur définition du parti et de ses organes médiatiques et culturels envisagés à titre de guides intellectuels pour les luttes des masses est loin d'être monolithique. Celui-ci s'avère d'autant plus varié qu'il se trouve travaillé par des situations concrètes et des réalités sociales, politiques, culturelles et militaires dissemblables, sans compter qu'il existe bien évidemment des intellectuels collectifs qui accompagnent le changement social sans pour autant être directement affiliés aux partis révolutionnaires. Par exemple, si au Nicaragua, le FSLN dirige le journal *Barricada*, existe aussi *El Nuevo Diario*, un organe de presse qui, bien que se plaçant expressément du côté de la révolution sandiniste, n'est pas pour autant un journal de parti<sup>30</sup> :

«En 1979, la guérilla du Front sandiniste de libération nationale a renversé la dictature de la dynastie Somoza, au pouvoir depuis 1936. Mais le pays est en état de guerre, aux prises avec une guérilla antisandiniste, les *contras*, financée par le gouvernement de Ronald Reagan (1911-2004). Le pays doit faire face à la fuite des capitaux. On est en pleine reprise des logiques d'une guerre froide à outrance. Les États-Unis brandissent l'épouvantail de la menace cubaine et soviétique et attisent les conflits internes. Des affrontements que l'attitude des sandinistes accentue. Ainsi, devant la demande d'autonomie culturelle des Indiens Miskitos, ils se braquent. La liberté de presse et d'expression y est toujours en vigueur. Seuls les médias qui appartenaient au dictateur ont été expropriés. L'opposition a gardé tous ses médias. Mais les tensions sont fortes entre les médias de l'opposition et ceux qui soutiennent les réformes entreprises par le gouvernement. Les cas de censure pour cause d'état d'urgence sont au cœur d'une polémique nationale. Le régime sandiniste de cette époque est à ce point respectueux des libertés constitutionnelles que, mis en minorité en 1990 lors de l'élection présidentielle, il cèdera le pouvoir à la candidate élue de l'opposition. C'est dans ce contexte éminemment contradictoire où les logiques démocratiques le disputent aux logiques de guerre, la participation populaire à la censure, l'information à la propagande, la logique des mouvements sociaux aux logiques de parti que les radios communautaires se sont frayé un chemin. Cette réalité ne pouvait être enfermée dans un modèle, écartelée qu'elle était par des modèles contradictoires. C'est ce que j'ai essayé d'expliquer en 1986 dans la longue introduction de *Communicating in Popular Nicaragua*<sup>31</sup> ».

30 Sur la presse au Nicaragua durant la période sandiniste, cf. Kunzle (David), «Nicaragua's *La Prensa* – Capitalist Thorn in Socialist Flesh», *Media, Culture & Society*, vol. 6, n° 2, avril 1984, pp. 151-176.

31 Mattelart (Armand), *op. cit.*, pp. 153-154.

Au-delà du parti (et même parfois sans lui), ce sont également des groupes sociaux culturels, professionnels, ou simplement électifs qui, armés de leur indignation, de leur volonté et de quelques moyens techniques, redéfinissent certains rapports sociaux (entre eux, entre émetteurs et récepteurs) et produisent des biens symboliques participant d'un processus émancipatoire. Qui plus est, la théorie de l'hégémonie suppose que tous les individus, y compris ceux des classes subalternes sont des intellectuels. («mais tous les hommes n'exercent pas dans la société les fonctions d'intellectuels<sup>32</sup>») dans le sens où ils sont à la fois des *homo faber* et des *homo sapiens*. Pour Gramsci, chaque homme est «un "philosophe", un artiste, un homme de goût, il participe à une conception du monde, il a une ligne de conduite morale consciente, donc il contribue à soutenir ou à modifier une conception du monde, c'est-à-dire à faire naître de nouveaux modes de penser<sup>33</sup>». Pour autant, il ne tombe pas dans une forme de populisme de l'intellectualité. Dans ses «Notes critiques sur une tentative de manuel populaire de sociologie historique» où il commente le *Manuel populaire* de Nikolai Boukharine (1921), il évoque ce qu'il nomme «la philosophie du sens commun» (une «philosophie spontanée»), c'est-à-dire les manières de penser acritiques fondées sur des conceptions «fragmentaire[s], incohérente[s], inconséquent[e[s], conforme[s], à la situation sociale et culturelle de la multitude<sup>34</sup>». L'hégémonie à l'œuvre bride la pensée originale des masses (des hommes-masses/hommes-collectifs) de façon négative, mais «la philosophie originale des masses populaires» n'est pas sans lien avec le «grand système philosophique» des intellectuels. En ce sens, critiquer sa propre conception du monde, c'est «critiquer toute la philosophie qui a existé jusqu'ici, dans la mesure où elle a laissé de solides stratifications dans la philosophie populaire. Le point de départ de l'élaboration critique est la conscience de ce qui est réellement, c'est-à-dire un "connais-toi-toi-même" en tant que produit du processus historique qui s'est déroulé jusqu'ici et qui a laissé en toi-même une infinité de traces, reçues sans bénéfice d'inventaire. C'est un tel inventaire qu'il faut faire pour commencer<sup>35</sup>». Dans le même ordre d'idées, Armand Mattelart précise que :

«Le développement de la conscience des classes subalternes et de leur culture de résistance est un processus graduel au cours duquel on passe d'une vision du monde non-élaborée, mais multiple, à une conception critique. Dans la première phase, la *conscience politique* prend la forme d'une *conscience sociale*, ou une conscience de classe encore dominée par l'idéologie, une *conscience corporative*, sectaire, défensive ou négative, pour évoluer par la suite vers une conscience positive, nationale et hégémonique. Le populaire est une culture du présent, engendrée par la résistance. Il se situe absolument dans le présent et, de cette façon, peut être défini comme une culture de la vie quotidienne. En tant que tel, il s'inscrit en contrepoint de la loi du sensationnalisme qui structure la culture de masse. Il pose la vie de tous les jours comme étant un problème politique» (PAP).

Gramsci effectue par ailleurs une distinction singulière entre les intellectuels qu'il qualifie de *traditionnels* et ceux qu'il nomme *organiques*. L'intellectuel traditionnel

32 Gramsci (Antonio), *Textes, op. cit.*, p. 243.

33 *Ibid.*, p. 244.

34 *Ibid.*, p. 160.

35 Gramsci (Antonio), *Guerre de mouvement et guerre de position, op. cit.*, p. 102.

appartient à une classe sociale qui fut dominante, mais qui ne l'est plus complètement. Autrement dit, c'est un intellectuel dont l'organicité est liée à une classe n'exerçant plus son hégémonie aussi fortement qu'auparavant, et dont l'ascendant n'est pas censé être des plus prégnants, bien que parfois toujours opérant. Armand Mattelart souligne à ce propos, que dans l'étape de transition chilienne au socialisme «de nombreux messages [ont continué à] être élaborés par les techniciens des moyens de communication de masse, qui procèdent la plupart du temps d'un milieu petit-bourgeois, et y demeurent inscrits» (RPP). L'intellectuel organique est, quant à lui, lié de manière intéressée, au groupe social dominant, lequel exerce l'hégémonie. Ce concept d'*intellectuel organique* aide Armand Mattelart à saisir précisément la fonction des appareils de communication, des industries culturelles et de ceux qui en constituent les troupes professionnelles :

«il permet de situer l'ensemble de l'appareil culturel comme une courroie de transmission de l'hégémonie de la classe dominante dans la société civile. C'est surtout à travers l'activité de cet intellectuel organique moderne, matérialisé dans les moyens de communication de masse, que l'État occulte son monopole de la force brute et que se dissout sa nature coercitive et autoritaire» (PAC – tome 1).

Dans un entretien donné en 1984 à la revue *Framework*, en compagnie de Michèle Mattelart, il explique que :

«Le profil d'une industrie culturelle, que ce soit le cinéma ou la télévision, traduit une articulation entre groupes sociaux, entre classes. Par exemple, en évaluant les contenus et le mode de fonctionnement de l'industrie culturelle américaine, il est difficile de ne pas prendre en compte l'alliance organique établie très tôt entre les producteurs culturels et l'industrie. Cela nous renvoie à une analyse de la place des intellectuels, en tant que classe, et de sa relation aux autres classes au sein d'une société particulière. Il est possible d'analyser la réalité italienne ou britannique en termes de ces relations. Quelle est, ou a été la relation entre "créateurs", ou plus généralement, les intellectuels et d'autres groupes sociaux? Par exemple, dans l'Amérique latine aujourd'hui, en ce qui concerne la production filmique, il existe très peu de cinéma produit en dehors de la classe d'intellectuels progressistes. Ce qui importe ici, c'est de demander : quelle a été l'histoire des intellectuels en tant que classe en relation aux autres groupes et classes sociaux, et comment a-t-elle été captée ou cooptée par les industries culturelles? C'est une question d'une grande portée, avec des déterminations historiques complexes» (ARPA).

## CULTURE DE MASSE/CULTURE POPULAIRE

Armand Mattelart évoque maintes fois à quel point il est important de ne pas confondre ce qu'il est convenu de désigner par le syntagme *culture de masse* et ce qu'il faut qualifier de *culture populaire* (ou «militante» en tant qu'elle envisage la culture comme matière éminemment politique – Raymond Williams dirait «oppositionnelle<sup>36</sup>»). Dans le contexte des pays latino-américains des années 1960-

---

36 Cf. Williams (Raymond), *Culture & Matérialisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2009. Le «populaire» «n'est plus une catégorie sociologique ou esthétique distincte, mais le terrain, occupé par des individus, sur lequel doit se dérouler la lutte politique»: Grossberg (Lawrence), «Contribution à une généalogie de l'état des *cultural studies*. La discipline des communications et la réception des *cultural*

1980 et de leurs bourgeoisies dépendantes, la catégorie «culture de masse» renvoie foncièrement à la pénétration culturelle de l'impérialisme (un *impérialisme culturel*) dont les produits sont des marchandises, une «somme d'unités emballées [...] qui circulent sur le marché des valeurs qui ne serait pas le marché de notre vie» (LCM – tome 1). Le caractère fétiche des culturèmes de masse crée justement l'illusion que ces objets ne participent aucunement au système de domination capitaliste. Ils lui sont pourtant doublement attachés : une première fois, en tant que marchandises produites par un travail tombant sous le coup de l'exploitation, fut-il apparemment dissemblable d'un travail de type industriel et, une seconde fois, en tant que formes idéologiques légitimant les modèles de développement politique qui leurs sont inhérents, ainsi qu'au maintien des rapports sociaux au principe même du travail exploité. D'ailleurs, Armand Mattelart allègue que «la culture de masse n'est pas un répertoire amorphe de produits emmagasinés, dessinés et structurés une fois pour toutes» (LCM – tome 1), mais regroupe des ressources superstructurelles éminemment historiques, dans la mesure où elles s'avèrent systématiquement ajustées au mouvement d'expansion de l'impérialisme et de la domination capitaliste, afin d'imposer les signes, les idées, les normes et les désirs correspondant aux conditions concrètes de la lutte des classes :

«Si cette culture de masse peut avoir une certaine influence dans la lutte contre-révolutionnaire, ce n'est pas seulement parce qu'elle reflète les valeurs de l'*american way of life*, mais parce que ses messages sont susceptibles de tomber dans un terrain favorable, préparé par tout le système de domination : les bandes dessinées, les séries de télévision ne peuvent prétendre changer la société. Elles ne font qu'alimenter et revitaliser le système de valeurs des récepteurs, un système qui permet par ailleurs que s'établisse le circuit de communication en lui fournissant le code de base. C'est en cela que réside son caractère historique. La culture de masse s'empare de nos attitudes, de nos valeurs et de nos comportements, qui nous sont imposés par la rationalité d'une classe, et les empaquète pour nous les faire consommer. De plus, et c'est là le comble, les groupes qui offrent ces produits à leur public et leur présente leur propre langage comme forme unique de transmission de la réalité, se donnent l'alibi d'avoir recueilli, dans ce produit culturel, notre libre arbitre et notre libre choix de valeurs. La culture de masse ressemble à un immense argument *ad hominem* qui vole aux dominés les arguments de leur voix d'emprunt, pour les leur resservir massivement. Et nous revenons à l'essentiel : si on ne met pas en relation les produits manifestes avec la globalité du système qui inspire leur production, il est impossible de capter la fonction de chacun et surtout de dévoiler l'axe idéologique qui en structure les contenus, les dote de cohérence, et les fait participer à la configuration d'un mode de vie généralisé. Envisagé sous le biais de la quotidienneté dominante de la dépendance, le produit cesse d'être étranger à la quotidienneté imposée à l'habitant du Tiers-Monde» (LCM – tome 1).

Autrement dit, les produits de la communication ont une «origine sociale» et celle de la culture de masse n'a pas grand-chose à voir avec l'ascendance de la culture populaire. Depuis cette dernière, le questionnement des *goûts* prend notamment une direction qui ne recouvre que très partiellement celle qui vise à repérer ce qui plaît *hic et nunc* à la masse. Il envisage plutôt les possibilités d'infléchir les modèles de légitimité

---

*studies* aux États-Unis», in Claustres (Annie) éd., *Le tournant populaire des Cultural Studies. L'histoire de l'art face à une nouvelle cartographie du goût (1964-2008)*, Dijon, Les presses du réel, 2013, pp. 239-240.

culturelle et de la communication hérités des situations hégémoniques antérieures, tout comme d'ailleurs de débattre de la conformation aux « classiques de la propagande révolutionnaire [qui tendaient à échouer] là où commençait le goût du public » (« La communication au Nicaragua : entre la guerre et la démocratie » – LCNED). La culture populaire se définit non pas en termes de culture *affirmative* qui cautionne et épouse les nécessités des groupes dominants ou des dogmes théoriques, mais bien « comme un ensemble de pratiques de résistance développées par des groupes et des classes sociales qui ne possèdent pas le pouvoir de définir ce qui devrait être la culture légitime. Ces pratiques de résistance à un ordre social sont également des pratiques de construction d'une identité collective et de nouvelles relations sociales » (TMC) :

« Une culture populaire peut seulement être définie dans un processus d'opposition à l'hégémonie dominante. Elle n'existe pas en soi. Elle est constituée à la fois de sa dépendance à et de sa réaction contre la culture dominante d'hier et d'aujourd'hui. Ainsi, la production culturelle de masse peut tout à fait s'approprier les produits et pratiques de la culture populaire, en les convertissant en mythes et en façonnant son propre discours dominant sur la base de la pratique des autres classes. En retour, la culture populaire peut aussi se réapproprier, par le biais d'une assimilation critique, la culture de masse. C'est ici que réside la spécificité de la "culture de masse" comme le lieu de passage du "populaire" à la "masse", non seulement en tant que *lieu de négation* du populaire comme forme de résistance, mais aussi en tant que *lieu de médiation*, c'est-à-dire un terrain où les contradictions de classe rentrent en jeu dans la société. Cela nous permet de nuancer les propos de Marx sur le fait que "les pensées de la classe dominante sont aussi les pensées dominantes". En effet, les pensées ou idées dominantes ne peuvent pas être réduites aux idées de la classe dominante parce que la domination de ces idées n'arrive jamais sans qu'elles soient transformées et réinterprétées – à travers la résistance – par les classes dominées. Cette dialectique et télescopage incessants entre "populaire" et "masse" sont sujets à des variations affectant les rapports de force entre classes et groupes subalternes et classes hégémoniques. Situer la culture populaire dans un processus d'opposition à la culture hégémonique nous amène à questionner à la fois la nature de la société civile ou des appareils d'hégémonie en tant que foyer de l'organisation des rapports de classe, et la nature du marché comme lieu de fétichisation. C'est ainsi que la société, gouvernée par le capital, transforme tout produit symbolique en marchandise et le projette dans le réseau de circulation et d'échange des biens. C'est ainsi que fonctionne la création d'une valeur utile, une valeur d'usage pour le lecteur, l'auditeur, le spectateur et le consommateur de produits culturels, et une valeur d'échange pour le producteur des industries culturelles » (PAP).

Armand Mattelart souligne à cet égard que « Les Nicaraguayens comme les Chiliens ressentaient les mêmes angoisses devant cette simple constatation : "Les gens aiment les produits de cette culture même si les analyses politiques de leurs dirigeants ou des intellectuels parlent d'aliénation culturelle, et que donc logiquement ils ne devaient pas les aimer" » (LCNED) :

« Comme Michèle Mattelart et Mabel Piccini le constataient dans leur étude sur les audiences de la télévision dans les *poblaciones*, lorsque passait sur les ondes *Simplemente Maria*, la *telenovela* péruvienne, ou bien un épisode de la série *Mission impossible*, au moment où se tenaient des réunions de parti ou d'associations de quartiers,

l'assistance était bien souvent clairsemée. Les gens prenaient du plaisir à ces produits de l'*entertainment*. On a là un bon exemple des contradictions auxquelles devait faire face la politique de communication de la gauche<sup>37</sup>».

Dans ses réflexions sur le concept de *national-populaire*, Gramsci s'interroge à propos de la raison pour laquelle les journaux italiens de 1930 devaient, pour augmenter leur tirage, avoir recours à la publication de romans-feuilletons du siècle passé. Il insiste sur le fait que le facteur idéologique encourage la rencontre des publics avec la presse bourgeoise, laquelle affirme répondre au goût populaire alors qu'elle le forge pour s'assurer «une clientèle continue et permanente»<sup>38</sup>. À cette époque, comme en la période que couvre la présente anthologie (et encore aujourd'hui), le succès commercial a en effet tendance à être présenté sous forme d'acceptation par les masses, venant ainsi «reconnaître» les produits des industries médiatiques et culturelles à titre de culturèmes constitutifs du «patrimoine artistique des nations». De toute évidence, il s'agit d'un processus de naturalisation tendant à cacher «qu'il n'existe pas de culture populaire authentique et autonome échappant au champ de forces des relations de pouvoir et de domination culturels»<sup>39</sup>:

«Ainsi, une ligne continue se trouve-t-elle tracée à travers les siècles, reliant les tapisseries de Bayeux sur la conquête de l'Angleterre par Guillaume le Conquérant, les peintures rupestres, ou même les petites sculptures de la colonne de Trajan sur le Forum romain, avec les bandes dessinées (en particulier sous leur forme américaine, les *comics strips*). [...] Le résultat de cette assimilation est de faire table rase des conditions de production de la culture de masse et, celles-ci une fois expulsées, de la fonction sociale que cette culture dite moderne remplit dans la réalité concrète d'une société déterminée. Cette façon plaisante de représenter le passé, qui effectivement métamorphose l'histoire réelle en une bande dessinée, a pour effet de masquer les vrais producteurs et leur chaîne de fabrication» (PAC – tome 1).

De même, «penser que l'adoption de nouvelles technologies de communication et d'information est seulement le fruit du déterminisme de l'offre technologique, c'est risquer d'ignorer les nombreuses déterminations sociales qui rendent ces technologies admissibles, et crédibles leurs usages sociaux» («Le magnétoscope illégal» – LMI), c'est risquer de ne pas saisir que «[le] système de vidéotex au Brésil, les magnétoscopes à Caracas, les nouveaux centraux électroniques au Chili, ne font que renforcer les privilèges de certaines couches sociales» («Perspectives: où il est question des droits de l'homme et du droit des peuples» – PQDD). Or, «[le] câble, le magnétoscope, la vidéo ne sont ni plus ni moins marqués par les rapports de classes que la peinture, le cinéma ou le théâtre. Toute démarche culturelle, quel que soit le médium auquel

37 Mattelart (Armand), *op. cit.*, p. 104.

38 *A contrario* de la littérature de masse, la littérature nationale-populaire possède « un contenu moral, culturel et affectif [qui] adhère à celui vécu par les masses. Cependant, cette adhérence ne doit pas être conçue de façon statique, mais de façon dynamique. Le contenu de l'œuvre ne doit pas refléter passivement la conscience contradictoire et hétérogène de l'élément populaire de la nation. Il doit y adhérer: l'auteur doit élaborer une œuvre qui exprime certains des problèmes que vivent à un niveau plus ou moins profond les masses populaires»: Piotte (Jean-Marc), *La pensée politique de Gramsci*, Montréal, LUX, 2010, pp. 103-104.

39 Hall (Stuart), «Notes sur la déconstruction du "populaire"», in *op. cit.*, p. 72.

elle recourt, se heurte aujourd'hui à la logique de la reproduction sociale» (NMC). Armand Mattelart attire l'attention sur le fait que trop peu de réflexions portent sur la production de la culture dans le contexte évident de technologisation accrue des appareils d'hégémonie. Le mouvement révolutionnaire développe, la plupart du temps, une conception instrumentale et une vision neutraliste de la technologie, mâtinée de fatalisme anhistorique, et faisant fi de la manière dont la technique constitue pourtant un système de (re)production des rapports sociaux en étroite symbiose avec les impératifs économiques, politiques et idéologiques du capital :

«Beaucoup trop d'études soi-disant matérialistes adhèrent, ouvertement ou plus subtilement, à une vision instrumentale de la technologie. À les en croire, les techniques seraient neutres ou positives, mais tout simplement assujetties par des exploiters capitalistes. Ce faisant, elles réduisent tous les problèmes des forces productives à la question de la propriété juridique des moyens de production. Ce qui les amène à conclure que l'appareil de production n'a seulement qu'à changer de mains (être nationalisé) pour changer de nature. L'organisation de la production est ainsi posée comme un problème administratif et technique, les mêmes moyens étant alors au service d'une autre finalité historique. Les relations sociales de production restent en place. [...] Ceux qui refusent de réduire le rôle que joue le développement des ordinateurs dans une expérience de libération à une simple équation du type "Soviets + informatique = socialisme" nous placent dans une problématique similaire. Ils montrent à quel point la technologie informatique reproduit les relations de pouvoir, matérialisant des rapports de force inégaux et qu'il ne suffit pas de faire "bon usage" de l'ordinateur pour le transformer en un outil au service de la démocratie. Si l'on ne veut pas tomber dans le mythe rebattu de la révolution scientifique, il est alors nécessaire d'explorer par la bande ce postulat qui associe de manière universelle progrès technologique et progrès social» (PAP).

Quant à certains *médiactivistes*<sup>40</sup>, le fait qu'ils soient généralement spécialistes d'un média en particulier, les conduit parfois à perdre de vue les revendications à l'origine de leur mobilisation au profit «d'un patriotisme technologique qui ne trouve plus de terrain d'entente que dans l'exploration et la célébration des usages liés [aux] instruments techniques. [...] Confrontés à un divorce entre un projet social et le "réalisme" des forces du marché, nombreux sont ceux qui transforment en une fin ce qui à l'origine n'était qu'un instrument, et préfèrent se saborder comme acteurs sociaux plutôt que comme professionnels...» («La nostalgie du futur» – NDF). La polémique autour du film de Chris Marker<sup>41</sup>, *À bientôt, j'espère*, auquel le groupe Medvedkine<sup>42</sup> de Besançon

40 Cf. Cardon (Dominique), Granjon (Fabien), *Médiactivistes*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2013.

41 Chris Marker est notamment le coréalisateur du film-documentaire *La Spirale*, avec Armand Mattelart, Jacqueline Meppiel et Valérie Mayoux (cf. tome 1). En 1967, il est invité à venir filmer les luttes des ouvriers de la Rhodiaceta, entreprise du secteur textile où une grève dure avec occupation de l'usine a été lancée par les ouvriers pour faire barrage aux licenciements annoncés sur le site de Lyon, dénoncer la diminution des salaires et faire reculer le patronat sur les nouvelles conditions de travail. Ce que va montrer *À bientôt, j'espère*, c'est une vie quotidienne ouvrière extrêmement précaire et misérable. Au déséquilibre dans les conditions de travail répond un déséquilibre de toute la vie (amicale, familiale, affective, culturelle, etc.). Le film est une critique radicale de la condition ouvrière et de ses différentes formes d'aliénation et considéré par son réalisateur comme devant être un outil de prise de conscience.

42 De 1967 à 1974, une quinzaine de films vont ainsi être tournés par une poignée d'ouvriers des usines Rhodiaceta et Peugeot, réunis dans des groupes appelés «Medvedkine» (en hommage

opposera son *Classe de lutte* est emblématique de cette tension qui naît de la rencontre d'engagements à la fois médiatiques et politiques. Racontant le débat avec la salle, prolongeant la projection du film de Marker aux ouvriers de Rhodiaca, Guy Gauthier rapporte la virulente invective de l'un d'entre eux à l'attention du réalisateur :

«Si vraiment il [le réalisateur] a voulu exprimer ce que ressentent les travailleurs de Rhodia, et le besoin qu'ils ont, je pense que le réalisateur, c'est un incapable. Je le dis crûment aussi, qu'il y a simplement une exploitation des travailleurs de Rhodia par des gens qui, paraît-il, luttent contre le capitalisme<sup>43</sup>». Une forme inattendue de l'exploitation de l'homme par l'homme, celle du gréviste par le cinéaste en quête d'un bon sujet. [...] Quelqu'un accusa même Chris Marker d'être un romantique, ce qui n'était probablement pas, dans un tel contexte, un compliment<sup>43</sup>».

Les groupes Medvedkine se font les porte-parole d'un cinéma militant essayant autant que faire se peut de casser la division sociale du travail de production cinématographique, arguant que la professionnalisation de l'activité filmique n'est finalement, dans le domaine de la fabrication d'images, que la transposition d'un rapport de domination. Rendue techniquement possible par la mise à disposition sur le marché de nouvelles technologies audiovisuelles (unité mobile, super 8, magnétoscope portable, etc.), la participation est portée par une revendication politique et existentielle de recouvrement d'une certaine autonomie individuelle face aux «systèmes» structurant les activités des sociétés capitalistes avancées. Le collectif Vidéo-Out<sup>44</sup>, lors de la grève de l'usine Lip, confie ainsi une partie de son matériel aux ouvriers qui l'utilisent à leur gré, tandis que les vidéastes tournent de leur côté leurs propres bandes qu'ensuite ils montent ensemble sous les auspices de Chris Marker pour donner au final : *Puisqu'on vous dit que c'est possible* (1968). D'autres expériences de ce genre se répandent. Citons notamment : *Quand tu disais, Valéry* de René Vautier et Nicole Le Garrec, film produit par l'Unité de Production Cinéma Bretagne (UPCB) et mettant en images la grève de l'usine Caravelair de Trignac (1975), les productions du groupe *Slon* ou encore *Coup pour coup* de Marin Karmitz, celui-ci ayant élaboré avec des ouvrières de l'industrie textile le scénario du film. Fort des théorisations du manifeste sur le *troisième cinéma* (*Por un tercer cine*) d'Octavio Getino et Fernando Solanas<sup>45</sup>, le film et la vidéo d'intervention sociale, en France et ailleurs dans le monde, se sont donné pour objectif de donner la caméra aux habituels «filmés» afin que ceux-ci soient partie prenante de la fabrication des films. Toutefois, tous les collectifs de cinéastes n'estiment pas que l'effacement

---

au cinéaste soviétique). La réalisation de ces films se fera avec l'aide technique plus ou moins importante de Chris Marker et du collectif *Slon* (qui deviendra *Iskra* fin 1973 : pellicule, travaux de laboratoire, repiquage du son, etc.) qui les distribueront et les feront connaître dans divers circuits, notamment à l'étranger.

43 Gauthier (Guy), «Cinéma, vidéo, militantisme et participation», *CinémAction*, n° 110, 1er trimestre 2004, p. 60.

44 Sur les collectifs vidéo militants, cf. Mignot-Lefebvre (Yvonne), *Communication et autonomie. Audiovisuel, technologies de l'information et changement social*, Paris, L'Harmattan, 2005 ; Halleck (DeeDee), *Hand-held Visions. The Impossible Possibilities of Community Media*, New York, Fordham University Press, 2002.

45 Getino (Octavio), «1. Vers un Troisième cinéma. 2. Mémoire populaire et cinéma», *La Revue du Cinéma: image et son*, n° 340, juin 1979, pp. 75-94.

(considéré comme illusoire) de la division des tâches et la disparition partielle du professionnalisme, soient indispensables.

«Pour un groupe vidéo qui tourne dans une usine occupée, l'objectif est la production de son vidéogramme. Pour ce groupe, cet objectif est fondamental, même s'il vient s'inscrire comme moment tactique dans une stratégie plus vaste. Mais par rapport au "dire" des travailleurs à ce moment-là (l'occupation de l'usine) cet objectif est secondaire: il reflète davantage l'inquiétude d'une fraction radicalisée de culturels qui cherchent dans quel concret accrocher leur volonté de résistance plutôt qu'il ne constitue un élément indispensable au rapport de force où les travailleurs sont engagés. S'il n'est pas tenu compte de cette dissymétrie, des effets d'impérialisme culturel peuvent en résulter: l'usage que des travailleurs pourraient faire des nouvelles technologies ne coïncide pas forcément avec l'idée que certaines couches de la nouvelle petite bourgeoisie se font de la manière dont la classe ouvrière devrait utiliser ces nouvelles technologies. Cela ne signifie pas qu'il y a nécessairement un gigantesque fossé entre les deux conceptions ni que ces couches de la nouvelle petite bourgeoisie n'ont rien de positif à apporter sur le plan de la réflexion et de l'utilisation par la classe ouvrière de ces nouvelles technologies, mais qu'il faut se garder d'une assimilation pure et simple des deux terrains. Si l'on cherche à cerner l'usage possible d'un médium dans un groupe social donné, il est indispensable de voir au préalable la place et la fonction réelles que le médium peut occuper dans ce groupe. Il faut envisager son intervention par rapport aux enjeux de ce groupe d'une part, et, d'autre part, il faut évaluer comment ce médium viendra interférer avec les modes de communication déjà existants dans ce groupe» (NMC).

Sous d'autres latitudes, certaines approches critiques des processus et des pratiques de communication conduites suivant le principe d'autosuffisance (*self-reliance*) insistent, contrairement à ce qui est promu au sein des modèles de développement occidentaux, pour que «l'identité et la diversité culturelles soient placées au cœur du débat sur l'implantation [des technologies]» (TMC) et que la participation populaire aux choix technologiques soit reconnue comme un besoin, voire un droit fondamental à s'emparer de la production, des usages et des enjeux de ce qui était jusqu'alors le «patrimoine exclusif des pays hautement industrialisés» (PQDD). Il s'agit donc d'articuler l'innovation technologique et ses usages sociaux aux projets de résistance et aux réalités sociales qu'ils font naître en se prémunissant de l'idée que «le renouveau des logiques sociales suit fatalement la loi du "progrès technologique"» (NDF).

«Le Mozambique, refusant le modèle de l'industrie lourde, et construisant son développement en articulant agriculture, artisanat et petite industrie, mène à cet égard l'une des expériences les plus originales. C'est cette politique de développement orientée vers la satisfaction des "besoins fondamentaux" de la majorité de la population qui explique la nature même des interrogations qui ont donné naissance à son projet de système de communication étroitement lié aux organisations sociales des zones urbaines et rurales: refus d'une télévision centralisée reproduisant le paradigme urbain; réseaux d'expériences de réalisations locales communiquant au niveau régional et national, introduisant les interrogations, les solutions, les valeurs des cultures paysannes dans les zones urbaines; choix de matériel et de technologies déterminés par ces impératifs sociaux» (NDF).

«Ni populiste, ni anti-savante, ni anti-intellectualiste – ce sont là toutes les caractéristiques de la culture de masse au sens où on l’entend traditionnellement – [la] culture populaire sera faite, réaffirme Armand Mattelart, de l’apport pluriel de groupes en lutte où viennent se croiser des résistances économiques, des mises en question des formes individuelles ou collectives du pouvoir, des pratiques artistiques et des pratiques quotidiennes» (NMC). Si la culture populaire de résistance des subalternes ne doit rien à voir avec la culture de masse, elles entretiennent néanmoins quelque relation<sup>46</sup>. La dialectique culture de masse/contre-hégémonie qui met en prise les formes culturelles portées par le marché aux formes de résistance des secteurs populaires est centrale. C’est à partir d’elle que peut se penser l’évolution des *modes de vie* quotidiens<sup>47</sup>, leur pluralité, mixant des culturèmes, des appétences, des aversions, des rapports au travail et aux «loisirs» issus à la fois de traditions culturelles anciennes, des industries culturelles et d’un projet de dépassement de ces héritages. Les expériences révolutionnaires décrites par Armand Mattelart montrent, d’une part, que les résistances populaires n’ont pas été systématiquement arraisonnées par les forces de propagande de la société de masse et des industries culturelles et, d’autre part, que les processus contre-hégémoniques ne sont pas seulement le fait d’une élite culturelle, tant s’en faut<sup>48</sup>. Elles témoignent du fait qu’elles ont partie liée avec la *question nationale* qui, en tant qu’elle s’attache à saisir une formation sociale concrète, permet de comprendre de quoi héritent les forces révolutionnaires : «Dans un contexte international, une classe hégémonique est une *classe nationale* qui a “une fonction progressiste à un moment historique donné” ; elle est capable de faire avancer la société tout entière<sup>49</sup>». Armand Mattelart insiste sur le fait qu’une culture populaire se développe nécessairement dans le cadre organique d’une culture

46 Pour autant, il faut préciser que ces relations ne se résument pas à celles que décrit John Fiske dans *Understanding Popular Culture* (1989 – New York, Routledge, 2010). La culture de masse ne saurait être considérée seulement comme une matière première industrielle à la disposition de consommateurs qui «en ferait» une culture populaire en la passant au prisme de leurs propres intérêts. Fiske avance bien que la culture populaire est issue d’un processus de lutte, mais celui-ci n’a pas grand-chose à voir avec le régime agonistique de la culture populaire telle que l’entend Gramsci ou Armand Mattelart.

47 Pour une réflexion critique sur les *modes de vie*, dans les années 1970, cf. Lefebvre (Henri), *Critique de la vie quotidienne* (3 tomes), Paris, L’Arche éditeur, 1958/1961/1981 ; Lefebvre (Henri), *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968. Pour Henri Lefebvre, «le quotidien remplace les colonies. Incapables de maintenir l’ancien impérialisme, cherchant de nouveaux instruments de domination et de plus ayant décidé de miser sur le marché intérieur, les dirigeants capitalistes traitent le quotidien comme ils traitaient autrefois les territoires colonisés : vastes comptoirs (les supermarchés et centres commerciaux), – prédominance absolue de l’échange sur l’usage – double exploitation des dominés en tant que producteurs et en tant que consommateurs. Ce livre [*Critique de la vie quotidienne*. II. *Fondements d’une sociologie de la quotidienneté*] tentait donc de montrer pourquoi et comment le quotidien est *programmé* de façon insidieuse par les médias, par la publicité, par la presse» : Lefebvre (Henri), *Critique de la vie quotidienne*. III. *De la modernité au modernisme. Pour une métaphilosophie du quotidien*, Paris, L’Arche éditeur, 1981, p. 31.

48 Cf. les travaux de l’École de Francfort, notamment ceux de Leo Lowenthal, Walter Benjamin, Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, dont certains sont commentés par Armand Mattelart au sein du troisième tome de l’anthologie. Cf. également : Granjon (Fabien) dir., *Matérialismes, culture et communication*, Paris, Presses des Mines, 2015, à paraître.

49 Buci-Glucksmann (Christine), *op. cit.*, p. 79.

populaire nationale «définie au carrefour de différences historiquement unifiées et de particularités qui incluent la vaste gamme des cultures régionales et locales» (PAP). *De facto*, l'auteur constate qu'au cours des trois années de l'Unité Populaire, les cultures de résistance qui ont émergé «avaient leurs antécédents dans les formes de vie et de résistance mises en place avant l'arrivée d'Allende au pouvoir» (AIELC – tome 1).

## QUE FAIRE AVEC LES MÉDIAS ?

Armand Mattelart constate que, dans le cadre de la lutte idéologique menée par le front des droites chiliennes (lequel s'appuyait sur son pouvoir de pénétration culturelle et idéologique ainsi que sur les éléments communs de la culture dominante afin de mobiliser contre l'Unité Populaire), l'appareil médiatique se voit d'abord activé, tout du moins celui qui n'était pas aux mains de cette bourgeoisie créole, pour tenter de concrétiser une alliance avec les classes moyennes, autrement dit, pour essayer d'assurer une *direction intellectuelle et morale* sur ces dernières. Ce bilan se confirme quelques années plus tard, dans le contexte du Nicaragua sandiniste :

«Les moyens de communication sont appelés à jouer un rôle important: ils doivent aider à constituer un sujet politique qui substitue au sujet "opinion publique" un sujet collectif "peuple". Un peuple non mythique composé d'artisans, de paysans, d'une classe ouvrière peu nombreuse, de professions libérales, de populations autochtones, mais aussi d'hommes d'entreprise qui ont leur propre organe de représentation (COSEP – Conseil supérieur de l'entreprise privée). Pour la première fois dans l'histoire des jeunes révolutions, le concept d'hégémonie forgé par Gramsci a fait son apparition non seulement dans le discours et les programmes, mais dans les pratiques. L'idée de la nécessité de construction des alliances sociales prévaut sur celle de "dictature du prolétariat"» (LCNED).

En théorie, la fonction de direction tient lieu de préalable à l'exercice du pouvoir, mais force est de constater que, dans le cas chilien, les étapes de construction de l'hégémonie semblent avoir été quelque peu brouillées. Si la victoire par les urnes symbolise l'émergence d'une nouvelle direction, la conquête électorale n'a pas pour autant signé l'existence d'une nouvelle hégémonie solidement ancrée (pour ce qui est du Nicaragua, la lutte armée et l'existence des *contras* a donné une tout autre figure à la crise de l'hégémonie). La consolidation de cette dernière est passée par la tentative de maîtrise des appareils d'hégémonie dans le but «de pénétrer et réformer les modes de vie, mettre en crise l'hégémonie adverse, faire coïncider la crise économique, qui n'est jamais résolutoire, avec une crise politique et morale». Et d'ajouter: «Mais la construction par la classe subalterne de l'hégémonie est différente, en son contenu et ses modes, de celle de la classe antagoniste<sup>50</sup>». Précisément, au Chili, dans le domaine de la communication, la dissemblance ne semble pas avoir été si notoire. Ne se démarquant guère des modes de produire l'information et la culture largement hérités d'un modèle de la communication de masse de type «superstructuraliste», cette tentative de reconstruction de l'hégémonie en reprenant les manières de faire de la bourgeoisie dépendante a clairement conduit à indexer «la bataille idéologique

50 Tosel (André), in Gramsci (Antonio), *Textes, op. cit.*, p. 21.

à l'efficacité mercantile et aux lois du marché comme si les consciences étaient le produit d'un acte d'achat ou de vente sur le marché des idées» («Pour comprendre politiquement les médias» – PCPM – tome 1).

Orientant ainsi la production d'information vers un certain populisme en reprenant allègrement les «recettes» du succès de la presse bourgeoise afin de produire un public quantitativement important, il était naïf de croire qu'il suffisait, dans un second temps, de rompre avec la vision ayant prévalu à la structuration des messages diffusés et fixant le récepteur dans le cadre d'un rapport social par ailleurs contesté. C'était faire là la rude expérience de ce qu'Edward W. Said nomme la *tragédie de la résistance*: «travailler à récupérer des formes déjà établies, ou du moins influencées ou infiltrées, par la culture de l'empire<sup>51</sup>».

«En choisissant de s'acquérir les “classes moyennes” dans le jeu pluraliste, une grande partie des moyens de diffusion contrôlés par la gauche adopte pour guider leur action l'image d'un public global, mésestimant ainsi ou reportant à plus tard la nécessité, urgente et inévitable, de pondérer cette ligne tactique par une autre plus stratégique: le contact avec les masses déjà convaincues et acquises au processus de transformation révolutionnaire et le besoin de les accompagner dans leur éducation quotidienne et leur réflexion à partir des faits de la lutte des classes pour ainsi les préparer à la prise totale du pouvoir [...]. Au lieu d'être des instruments de mobilisation des masses organisées, les moyens de la gauche servent, malgré eux, à tranquilliser les classes moyennes. À ces limites imposées par les conditions de l'affrontement avec la réaction s'ajoutent les contradictions des secteurs de la petite bourgeoisie qui avaient régné jusqu'alors sur la transmission de l'information et de la culture et qui essaient de faire prévaloir leur privilège d'émetteur en établissant les normes qui doivent régir la participation du prolétariat à la production de la culture. On ne peut comprendre l'acuité de ces contradictions, que si l'on tient compte du poids qu'avait le projet de classe de la petite bourgeoisie, tant celle de gauche que celle de droite, quand il s'agissait de déterminer la façon d'appréhender le moment politique» (PCPM – tome 1).

Pour Gramsci, créer une nouvelle culture signifie «répandre de façon critique les découvertes déjà faites, les “socialiser” pour ainsi dire, et par conséquent faire qu'elles deviennent autant de bases pour des actions vitales, en faire un élément de coordination et d'ordre intellectuel et moral<sup>52</sup>». Armand Mattelart ne dit pas autre chose: «Le processus de formation d'une culture est dialectique, il est à la fois la négation de la culture antérieure, son dépassement et aussi sa récupération. Il ne faut pas oublier que la classe qui fait la révolution est une classe qui a reçu les éléments de sa révolte d'une société bourgeoise. [...] Un changement radical dans la culture et dans la communication de masse passe nécessairement par la “conscientisation” des travailleurs» (CMPC). L'une des premières initiatives de l'UP (avril 1971) est d'édifier un front des journalistes de gauche *via* la création d'une commission éponyme au sein de laquelle sont notamment menées des réflexions sur la reproduction, par les professionnels de l'information, d'un mode de communication bourgeois; la fonction sociale du journalisme; la formation politique de ces derniers; la manière dont le journal

51 Said (Edward W.), *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard/Le Monde diplomatique, 2000, p. 301.

52 Gramsci (Antonio), *Guerre de mouvement et guerre de position*, *op. cit.*, p. 102.

doit refléter les luttes populaires, etc. ; sans pour autant que cette attention au travail de production symbolique ne débouche sur une stratégie réelle à l'échelle nationale :

«Le projet de création d'un nouvel organe de presse exige de redéfinir le rôle du professionnel ou du travailleur de la nouvelle, et dans un sens plus général, le statut de celui qui produit et qui transmet le savoir. Dans un processus où le peuple acquiert le droit de produire et d'avoir l'usufruit de ses informations, si le journaliste ne disparaît pas, le journalisme représentatif tel que le conçoit la bourgeoisie doit disparaître. Le journaliste, même s'il est de gauche, ne peut, de fait, dans une société bourgeoise qu'évoluer dans les limites du *journalisme représentatif* sans que ce statut de représentant soit homologué par celui qu'il incombe au journaliste de représenter. C'est précisément cette situation qui, en coupant le journalisme qui conteste la société bourgeoise de ses racines légitimes avec le peuple (ce qui cesse d'être vrai pour certaines presses de parti), l'a fait se transformer la plupart du temps, en un journalisme populiste. Ce que prétend la nouvelle perspective en respectant le rythme que fixe l'histoire c'est que le journaliste reçoive son mandat du peuple, du pouvoir populaire, non en vertu d'une délégation formelle, mais en occupant toutes les lignes, toutes les positions qui permettent qu'à travers lui le peuple ne soit pas trahi dans son expression. Il acquiert la qualité de moniteur du sens, au lieu d'en être le détenteur. La difficulté majeure réside dans la nécessité d'établir une osmose entre ce nouveau journalisme et l'idée du pouvoir populaire. Cette nouvelle forme de journalisme – contre laquelle conspire non seulement le caractère de salarié du journaliste, mais encore ladite "idéologie du journalisme" dont nous avons parlé – a besoin de s'appuyer sur une formation idéologique pour éviter que ce recours aux masses ne se convertisse en un simple exercice formel de sélection et de présentation des nouvelles. Les journalistes ont la responsabilité de créer avec le peuple une presse révolutionnaire. Cette tâche incombe aux partis, mais elle doit aussi se ramifier dans les écoles qui forment les journalistes et les communicateurs et qui ont le privilège d'être contrôlées par la gauche. Dans ces écoles, cette tâche commencerait par le questionnement de la formation traditionnelle. C'est un travail de longue haleine, une entreprise dans laquelle les pays socialistes n'ont pas jusqu'à ce jour remporté de résultats satisfaisants» (RPP).

Cette volonté de réforme du champ journalistique se retrouve dans divers contextes de transformation sociale. Au Mozambique et au Nicaragua, Armand Mattelart montre qu'il existe une opiniâtreté des forces révolutionnaires à saisir les phénomènes de communication sans les rabattre sur la seule pratique des journalistes professionnels. À l'évidence, la chose n'est jamais aisée, car le modèle médiatique «a tellement imprégné les références qu'il est difficile pour certains secteurs d'imaginer l'entrée d'autres acteurs sociaux dans la production d'information. [Pour autant], c'est [bien] la définition de la communication comme modèle de rapports sociaux et de pratiques sociales de transmission et de production du savoir et de la connaissance qui fait son chemin» (LCNED).

Au Chili, le gouvernement Allende rachète la maison d'édition *Zig-Zag* qui devient la *Editora nacional Quimantú*, un terme de la langue des Indiens Mapuche qui signifie «soleil du savoir». Les capacités importantes de tirage sont alors réparties entre les différentes composantes de l'UP dont certaines proposent comme principe d'une communication alternative d'inverser méthodiquement les signes de la lutte

idéologique de façon à ce que s'établisse, pensent-elles, une relation plus étroite avec les masses *via* un phénomène d'identification des classes populaires en lutte pour leur émancipation. Cette solution est rétrospectivement un échec et démontre qu'il est impossible de dissocier le contenu de la forme<sup>53</sup>, notamment quand il s'agit, dans le même temps, de « capter les “secteurs moyens”, en essayant de ne pas les effrayer par une polarisation trop explicite » (AIELC – tome 1). Parallèlement, la maison d'édition d'État Quimantú s'efforce de mettre en œuvre une politique conséquente de « distribution de culture » à la classe ouvrière. Elle publie plusieurs millions de livres de poche à prix modiques et tente de constituer des *ateliers populaires* à l'initiative de groupes de chercheurs en communication : « Les revues étaient discutées dans des groupes d'organisation de base qui les décodaient, les critiquaient. On assistait donc à une prise en compte à partir de la base, du contenu des revues et à leur modification progressive » (AIELC – tome 1). Toutefois, cette éducation à la lecture ou au visionnage critiques des biens culturels n'a, là encore, jamais été mise en place à grande échelle et la prise en compte des demandes sociales portées par les classes populaires en lutte est largement restée partielle.

Force est de reconnaître « qu'il ne suffisait pas d'être propriétaires des médias, ou locataires des médias de la classe dominante, pour pouvoir les changer » (« Internationalisation des flux d'information » – IFI). Aussi n'est-il pas étonnant de constater que la mobilisation de l'appareil de communication à des fins de création du pouvoir populaire ait fini par emprunter une autre voie. Celle d'une direction plus autonome, plus *radicale* au sens premier du terme (*i.e.* qui va à la racine), rentrant parfois en contradiction avec l'idée léninienne du parti comme avant-garde des masses, mais largement dessinée par la classe ouvrière<sup>54</sup> et la paysannerie. Celles-ci perçoivent en effet la nécessité sociale et politique de produire une information en relation directe avec les formes d'organisation qu'elles sont en train de construire en marge de l'appareil d'État (*cordons industriels, conseils paysans, ateliers populaires*, etc.) et en réponse directe à la grève générale dite « des camionneurs » lancée par le front grémialiste durant le mois d'octobre 1972 (cf. tome 1). Ces initiatives correspondent davantage aux engagements constitutifs du processus révolutionnaire en cours, indépendantes des appareils hégémoniques de masse qui restent, eux, particulièrement dépendants de l'État ravi à la bourgeoisie par la coalition conduite par Allende. Elles ont vocation à pallier les carences de la presse liée aux partis de l'UP. Ces derniers possèdent alors leurs propres appareils de propagande et organes culturels au sein desquels l'information est classiquement laissée aux mains de journalistes de métier certes politisés, mais dont les pratiques restent soumises aux normes de la profession, lesquelles ne prennent guère en compte le processus d'élévation du niveau de conscience populaire et la nécessité « de changer le rapport social qui existe entre le consommateur, le récepteur de [l']information, et son émetteur » (IFI) :

53 « Encore faudrait-il ne pas commencer par s'enfermer dans une grille des genres qui reconduit tout l'ordre ancien dans les prétendus nouveaux vecteurs. Ces genres “consacrés” déterminent en effet à l'avance des alliances avec des partenaires sociaux, une distribution des rôles qui résulte de leur mode d'élaboration, de production, et de diffusion. Ils colmatent d'entrée les brèches par lesquelles pourraient se faire entendre des voix dissonantes » (NDF).

54 Sur la presse ouvrière, cf. Media, Culture & Society, *The Working-Class Press*, vol. 7, n° 2, avril 1985.

Aussi, «[les] ouvriers et les membres des conseils paysans ont senti la nécessité de trouver d'autres formes de communication et c'est ainsi qu'est née la *presse des cordons*, soit directement à partir des ouvriers, soit à partir de journalistes qui travaillaient déjà dans des cordons. Dès avant 1972, dans les *poblaciones*, qui étaient une préfiguration d'un nouveau type d'organisation populaire, étaient déjà nés des journaux qui étaient des organes de transmission, entre les différents fronts selon lesquels se répartissait la population : front politique, front propagande, santé, front des femmes, des jeunes. Après 1972, ces organes de base se sont multipliés. Et la critique fondamentale qu'ils adressaient à la presse traditionnelle des partis, c'était qu'elle suivait les normes de l'appareil idéologique bourgeois pour la sélection des nouvelles, le statut des journalistes, etc. Il y a eu tout un processus de mûrissement, de réflexion qui a amené à contester la presse de gauche. On disait : "La presse de gauche s'adresse toujours à un 'homme moyen'. Or ici, au Chili, il n'y a plus d'hommes moyens ; c'est un stéréotype bourgeois. Nous avons besoin maintenant d'une presse de classe et nos journaux, s'ils ne représentent pas encore le futur moyen de communication, sont au moins des organes de classe, tandis que les autres servent à la transmission de l'idéologie bourgeoise". Il ne faut pas surestimer cette initiative des cordons industriels, mais la prendre comme un indice : il n'y a possibilité d'un nouvel appareil de communication qu'à partir du moment où il y a de nouvelles organisations de masse qui cherchent et qui trouvent de nouvelles formes pour communiquer entre elles ou avec d'autres secteurs, dans un processus de mobilisation» (AIELC – tome 1).

Outre cette initiative prise par les cordons et les conseils en vue d'acquérir leur autonomie informationnelle, d'autres actions sont ponctuellement menées. S'inspirant des expériences du *ciné-train* d'Alexandre Medvedkine visant, dans la Russie soviétique des années 1930, à faire se rencontrer les populations laborieuses urbaines et rurales, d'aucuns «ont [également] essayé de filmer des rencontres de paysans et de prolétaires des villes. Mais, ces émissions étaient diffusées tard le soir parce que la loi du marché, donc la préférence pour les séries de télévision commerciale, imposait son verdict» (AIELC – tome 1). S'agissant du cinéma militant, Armand Mattelart précise qu'il se développe aux alentours des années 1970, à l'initiative des partis de l'UP : «Ce sont soit des reportages sur les luttes populaires, destinés à accompagner ces luttes, par exemple des courts métrages sur les occupations de terre dans le Sud par les Indiens Mapuches, soit des reportages sur les épisodes de la répression des étudiants et des *pobladores* qui s'accroissent à la fin du régime de Frei (*Herminda de la Victoria*, Miguel Aguilera, *Casa o mierda*). Ces films sont tous faits avec des moyens rudimentaires, mais revêtent un gros intérêt dans la mesure justement où ils expriment, de l'intérieur, le combat populaire» (AIELC – tome 1) :

«La caméra au poing sous l'Unité Populaire, ce sont les documentaires d'auteur comme ceux de Patricio Guzmán et sa trilogie, *La Batalla de Chile : la lucha de un pueblo sin armas*, les courts-métrages comme *Mijita* sur la vie des femmes à l'usine et dans les *poblaciones* produits par le département de cinéma de l'Université du Chili. Ce sont aussi nombre de *noticieros* ou actualités de l'entreprise d'État, *Chile Films*, dirigée par le cinéaste Miguel Littin. Des *noticieros* qui rappellent le style d'un maître du documentaire politique, le Cubain Santiago Álvarez (1919-1998), un des fondateurs de l'Instituto Cubano del Arte y Industria Cinematográfica (ICAIC). Institut qui avait notamment coproduit avec la maison de production du français Chris Marker le triptyque de Guzmán. En

revanche, une politique de contingentement a permis de réduire de moitié le nombre de films en provenance des États-Unis. Ce qui a encouragé une ouverture à d'autres cinématographies, d'Amérique latine comme d'Europe. Il est clair que, durant toute la période de l'UP, il y avait un déséquilibre flagrant en matière de potentiel médiatique, qui jouait largement en faveur des forces d'opposition<sup>55</sup>».

Ces différents éléments d'une culture de résistance sont tout particulièrement valorisés par le Mouvement de la gauche révolutionnaire (MIR) au sein des *poblaciones*. En s'appuyant sur des formes spontanées de résistance à la domination, une certaine conscience de classe et les culturèmes populaires présents dans les *campamentos* où se retrouvent ses militants, ceux-ci font émerger, entre autres choses, des formes de communication en résistance au fondement d'«une stratégie politique de création de pouvoir culturel populaire» («Pour une analyse de classe de la communication» – PAC – tome 1). Pour en rendre compte, Armand Mattelart n'hésite pas à mobiliser Lénine qui, selon ses termes, «fournit une base pour pouvoir analyser, depuis la perspective des classes révolutionnaires, la relation entre l'émetteur et le récepteur des messages en termes de la relation entre le parti et les masses. Ce qui suppose une conception du parti non pas comme un organe de *représentation* des classes populaires, mais comme réel organisateur du pouvoir populaire» (PAC – tome 1).

«Ce qui émerge immédiatement de la lecture des textes de Lénine sur la presse, c'est l'articulation avec les demandes et les nécessités imposées par chaque moment historico-politique. L'objectif est que ce type de moyen d'information propose chaque fois des solutions pour répondre aux nécessités d'un type d'action. Chaque fois que le centre de gravité de la lutte change, une nouvelle fonction de la presse est définie et précisée, sans que la fonction précédente, qui passe dès lors à un niveau secondaire, ne soit jamais abandonnée. La théorie de la presse de Lénine est donc multiple; elle est en même temps une théorie de la presse clandestine, de la presse d'opposition et de la presse socialiste. Cependant, ce serait aller à l'encontre de l'esprit de ce travail de ne pas mentionner que, dans le dernier cas il n'était pas question de la presse socialiste en général, mais d'une presse socialiste dans les moments difficiles de la reconstruction nationale qu'il a vécu jusqu'à sa mort en 1924. Ainsi, le rôle donné aux moyens d'information pouvait être parfois central et à d'autres moments, complémentaire de celui d'autres moyens d'action. Quand Lénine écrivait que «Le journal n'est pas seulement un propagandiste et un agitateur collectifs, mais aussi un organisateur collectif», le comparant «aux échafaudages qu'on élève autour d'un édifice en construction, qui en marquent les contours, facilitent les communications entre les constructeurs, les aident à répartir la tâche entre eux et à se rendre compte des résultats d'ensemble, obtenus par le travail bien organisé», il faisait de l'*Iskra* l'élément clé de l'organisation du parti» (PAP).

Cette vision de la presse-parti<sup>56</sup> engagée dans un combat pour l'émergence d'un nouvel État éthique est assurément proche des développements gramsciens. Le concept de *journalisme intégral* se présente en effet comme une bonne traduction théorique de ce

55 Mattelart (Armand), *op. cit.*, p. 108.

56 Sur Lénine et la presse, cf. Granjon (Fabien), «Vladimir Ilitch Lénine : parti, presse, culture & révolution», in Granjon (Fabien) dir., *Matérialismes, culture et communication*, *op. cit.*, à paraître.

qui est pour partie expérimenté au sein des cordons ouvriers, lesquels furent, comme au temps des *Consigli di fabbrica* de la biennale rouge italienne (1919-1920), tirillés entre deux imaginaires :

«Celui qui renvoie à la possibilité d'une alliance immédiate, c'est-à-dire non médiée, entre l'aile la plus avancée des intellectuels et les masses, sans passer par un intermédiaire partidaire préalable, et engendrant un combat idéologique et culturel *a tutto campo*, sans limites préétablies ; et, à l'opposé, l'idée que seul un Parti peut constituer un réservoir de forces capable d'émanciper durablement les masses et de leur conférer une consistance politique, au-delà des fusions transitoires entre intellectuels et classes laborieuses, et en dépit de la réaction<sup>57</sup> ».

Rappelons que Gramsci est, avec Angelo Tasca, Umberto Terracini et Palmiro Togliatti, le cofondateur, en 1919, du journal de la section turinoise du Parti socialiste : *l'Ordine Nuovo*. Celui-ci est d'abord en relation avec les expériences des Conseils d'usine, puis devient, une année après sa création, l'organe du Parti communiste italien et prend alors le nom de *l'Unità* («Quotidien des ouvriers et des paysans»). Armand Mattelart évoque également le cas de Luis Emiliano Recabarren, ouvrier imprimeur, écrivain et fondateur du Parti communiste chilien dans les années 1920 :

«Bien avant que ne soient connus les textes de Lénine sur la presse comme organisateur collectif, il commença à multiplier ses initiatives afin de doter la classe ouvrière naissante de moyens d'information et d'organisation, tant dans les usines de salpêtre et de cuivre que dans les ports et les centres industriels. En 1911, Recabarren s'est installé à Iquique, dans le nord du pays, le port minier de la région. Il a fondé *El Grito* (Le cri), journal de tendance démocratique-socialiste comme il l'appelait. L'année suivante, il en lance un deuxième, *El Despertar de los Trabajadores* (Le réveil des travailleurs), organe de la Société coopérative des ouvriers de l'industrie typographique, plus tard transformée en Parti socialiste, ancêtre de ce qui allait devenir le plus grand parti communiste d'Amérique latine. Dans un contexte où l'enseignement primaire obligatoire n'avait pas encore été voté, ces journaux ont eu non seulement un rôle d'organisateur de la classe ouvrière, mais aussi une mission pédagogique» (PAP).

Prise entre mouvements spontanés et avant-gardes partidaires, l'idée fondamentale attachée au journalisme intégral tient à ce que celui-ci produit son public en l'élargissant peu à peu (en partant de cercles restreints par exemple liés au travail) et en l'amenant ainsi, didactiquement, à une réforme intellectuelle et morale «sur la base du réel et de l'expérience effective», en prêtant de l'importance à la langue, en usant à propos de la répétition «patient et systématique», en adaptant le discours «aux différentes particularités et traditions culturelles», en démystifiant les lieux communs, en «organisant toujours chaque aspect partiel dans la totalité», etc. Le journalisme intégral entend de cette façon «satisfaire tous les besoins (d'une certaine catégorie) de son public, mais créer et développer ces besoins et donc susciter, en un certain sens, son public et

---

57 Boni (Livio), «Inscription dialectique et traductibilité de la conjoncture chez le premier Gramsci. Actualité de *L'Ordine Nuovo*», *Cahiers du GRM*, n° 1, 2011, p. 339. Christine Buci-Glucksmann précise que : «Dans l'idée de Gramsci, les Conseils sont des formes d'autogouvernement *culturel* des masses, une forme d'éducation ouvrière permanente, d'*autoconscience*» (*op. cit.*, note 1, p. 99).

étendre progressivement le champ<sup>58</sup>». Il a donc vocation à développer une nouvelle culture subalterne au devenir hégémonique et à former les intellectuels organiques lui correspondant, *via* la construction d'une orientation intellectuelle unitaire: «Le journaliste à former se caractérise par une capacité intellectuelle d'analyse qui en fait un politique actif<sup>59</sup>». Le journalisme est *intégral* en ce qu'il part d'intérêts corporatifs, professionnels, qu'il tend à s'élargir à la classe, participe à la construction de sa conscience et finit par porter un moment politique en rapport avec la construction d'une contre-hégémonie, c'est-à-dire se trouve à jouer quelque rôle dans l'édification d'un rapport *intégral* entre classe, État et société. Sous l'angle de la communication, cela revient à élaborer «une stratégie qui fasse de chaque récepteur un émetteur potentiel<sup>60</sup>». On retrouve une nécessité proche chez Walter Benjamin, dans son texte «L'auteur comme producteur» (1934) où il souligne l'importance du «caractère paradigmatique de la production qui, premièrement, est capable d'initier d'autres producteurs à la production et, deuxièmement, de mettre à leur disposition un appareil amélioré. Et cet appareil sera d'autant meilleur qu'il conduira un plus grand nombre de consommateurs à la production, bref qu'il sera en état de transformer lecteurs ou spectateurs en co-auteurs<sup>61</sup>». De même, Bertolt Brecht propose de transformer l'appareil de diffusion qu'est la radio en appareil de communication, lequel saurait «non seulement émettre, mais recevoir, non seulement faire écouter l'auditeur, mais le faire parler, ne pas l'isoler, mais le mettre en relation avec les autres<sup>62</sup>».

La question de la *réception* est ainsi soulevée, car l'idée d'hégémonie ne conduit pas à considérer le phénomène idéologique comme une forme d'aliénation. Armand Mattelart résume ce que le matérialisme de Gramsci, la première génération des *Cultural Studies*<sup>63</sup> ou encore certaines théories des médias alternatifs<sup>64</sup> démontrent dans plusieurs de leurs développements, à savoir que «les messages de la culture de masse peuvent être neutralisés par les dominés qui libèrent leurs propres antidotes, en créant les germes parfois contradictoires d'une nouvelle culture». Et d'ajouter: «Une recherche dynamique – orientée par un point de vue politique révolutionnaire – sur les effets des moyens, devrait précisément se proposer d'essayer de déchiffrer la manière dont, à partir de leur pratique, les récepteurs organisés effectuent une lecture idéologique» (LCM – tome 1). Une autre figure du récepteur est en émergence:

58 Gramsci (Antonio), *Guerre de mouvement et guerre de position*, *op. cit.*, p. 325. «À partir de ce moment, l'idée d'une nouvelle structuration de pouvoir qui parte de la cellule qu'est la commission interne de l'usine elle-même, et qui soit élargie par les masses ouvrières sans cesse plus conscientes de leur propre rôle, tel devint le but de L'*Ordine Nuovo*»: Arrigoni (Maria Teresa), «Gramsci: universidade, jornalismo e política», *Perspectiva*, vol. 5, n° 10, janvier-juin 1988, p. 74.

59 Tosel (André), *art. cit.*, pp. 69.

60 Mattelart (Armand), *op. cit.*, p. 108-109.

61 Benjamin (Walter), *Essais sur Brecht*, Paris, La Fabrique, 2003, p. 138.

62 Brecht (Bertolt), *Sur le cinéma*, Paris, L'Arche, 1970, p. 137.

63 Sur les *Cultural Studies*, cf. Cervulle (Maxime), Quemener (Nelly), Voros (Florian) dir., *Matérialismes, culture et communication. Vol. II*, Paris, Presses des Mines, 2016, à paraître.

64 Cf. Downing (John D. H.) ed., *op. cit.*; Media, Culture & Society, *Alternative media*, vol. 2, n° 4, octobre 1980; Media, Culture & Society, *The Media in the margins*, vol. 6, n° 2, avril 1984.

«Comme le montrent quelques rares études, les audiences n'acceptent pas nécessairement de lire les messages que leur envoient les classes dominantes d'après le code qu'elles prescrivent et leur culture. Le récepteur n'adopte pas forcément une attitude en symbiose avec les rêves de stabilité et maintien de l'ordre dont rêve la bourgeoisie. Le sens d'un message ne s'épuise pas au stade de l'émission. La conscience de classe et la pratique de l'auditeur-lecteur-spectateur lui permettent ou bien d'accepter ou bien de refuser les messages des médias, mettant en doute leur caractère inexorable et totalitaire, tel que le suppose la fascination McLuhanienne» (PAC – tome 1).

«Il s'agit de partir en guerre contre cette dimension unilinéaire émetteur-récepteur, qui n'établit de relation que factice et mercantile entre les deux pôles. Le matériel doit se soumettre à l'exigence de la circularité, expression d'un authentique circuit de communication, et cela sur un mode non mystificateur, c'est-à-dire que, largué aux "masses" par l'émetteur, il doit revenir à l'émetteur, désaliéné, enrichi des résultats de son passage à travers les masses (RPP)».

Les récepteurs subalternes sont actifs en ce qu'ils ne sont pas ces «pâtes molles» que les productions médiatiques viendraient marquer de leur empreinte, mais ils sont également réactifs en tant que sujets sociaux susceptibles de se mobiliser pour la construction d'un pouvoir populaire. Stuart Hall note que «la notion de peuple comme force purement *passive* est une perspective profondément non socialiste<sup>65</sup>» et Armand Mattelart précise qu'au sein des études menées au Chili entre 1971 et septembre 1973, «on ne voyait plus les récepteurs comme des consommateurs passifs opérant à l'intérieur d'un modèle stimulus-réponse, mais comme capables de produire leur propre communication et de décoder les messages sur la base de leurs propres expériences sociales» (TMC). *Critiques des médias*, ils peuvent donc aussi devenir, sous certaines conditions, des intellectuels en capacité de construire des *médias critiques*. Au Nicaragua, par exemple, le moment sandiniste voit émerger un projet de communication parallèle à celui commandé par les seuls impératifs de la guérilla et de la lutte contre les *contras*<sup>66</sup>, fondé sur la construction d'espaces démocratiques valorisant «une image du destinataire comme étant capable d'exercer son droit à penser par lui-même et de produire son discours» (LCNED):

---

65 Hall (Stuart), «Notes sur la déconstruction du "populaire"», in *op. cit.*, p. 72.

66 Armand Mattelart précise : «La logique de la guerre (et celles de la propagande et de la censure) inspire un modèle de communication dont la tendance naturelle est de sous-estimer la capacité critique du destinataire de cette communication. Un destinataire auquel on ne reconnaît pas le pouvoir de faire lui-même le tri dans le flot des informations ennemies et l'aptitude à se constituer non seulement en censeur de ce qu'il reçoit, mais surtout en producteur d'un autre type d'information. [...] La sous-estimation du destinataire renvoie à une conception du rôle privilégié de l'émetteur qui est elle-même en symbiose avec une conception du parti. [Et d'ajouter en citant Luis Serra]: "D'une part, on suppose l'existence d'une audience populaire aliénée et ignorante. D'autre part, on suppose qu'il existe un groupe doué d'une conscience pleinement révolutionnaire et scientifique. Le groupe résumerait en soi l'idéologie révolutionnaire et, dès lors, assumerait la tâche d'orienter et de sélectionner l'information pour que le peuple puisse atteindre son niveau de conscience [«Censura o concientización: los medios de difusión masiva en nuestra revolución», *Cuadernos de Periodismo*, vol. 1, n° 2, août 1984, p. 21]» (LCNED).

«Inaugurant le centre d'études et de formation en communication (rattaché à l'École de communication de l'Université centro-américaine dirigée par les jésuites), le [commandant] Tomas Borge affirmait en novembre 1984: "Je le redis: Il est nécessaire d'instaurer à la radio, au cinéma, à la télévision, et dans la presse écrite, un modèle de communication horizontal. Tous les médias doivent s'ouvrir plus – avec créativité et sans tomber dans le populisme ni l'empirisme – au projet populaire; en même temps, nous devons approfondir nos expériences marginales et sensibiliser toute la société qui n'a pas conscience de l'importance qu'a la communication quant à la place capitale qu'elle occupe dans l'édification de la nouvelle société [«*Discurso de clausura del primer seminario sobre comunicación participativa*», Managua, CECOM, 25 novembre 1984, p. 10]» (LCNED).

## TIERS-MONDE, CULTURES POPULAIRES ET IDENTITÉS CULTURELLES

«La difficulté de trouver une communication alternative est corrélative à la difficulté qu'éprouvent les grandes forces historiques en lutte contre le capitalisme à produire de nouvelles formes de relation au sein de leurs organisations et plus largement au sein de la société globale», affirment Armand Mattelart et Jean-Marie Piemme dans leur article «Vingt-trois repères pour un débat politique sur la communication». Aussi, comme nous l'avons souligné *supra*, la culture populaire revêt fondamentalement les traits d'une culture de résistance à la domination, de celle qui s'oppose aux «îlots de culture transnationale [qui] s'implantent dans un milieu riche de traditions millénaires et le rongent de l'intérieur» (LMI). À ce propos, Armand Mattelart cite à plusieurs reprises les apports d'Amílcar Cabral. Fondateur du Parti africain pour l'indépendance de la Guinée-Bissau et du Cap-Vert (PAIGC), celui-ci considère la guerre de libération nationale en tant que *fait culturel* et acte producteur de culture (un *facteur de culture*), c'est-à-dire un combat au principe de la construction d'une *identité culturelle* nouvelle, qui ne saurait être entièrement rabattue sur les identités ethniques, communautaires, sur celles évidemment des colonisateurs, mais pas davantage sur une identité de classe. Avec le Péruvien José Carlos Mariátegui, contemporain de Gramsci, Cabral fait partie de ces révolutionnaires qui ont pour exigence cette réflexion sur les cultures populaires ethnicisées, lesquelles ne recourent que très partiellement la figure d'une culture à proprement parler prolétarienne urbaine et industrialisée<sup>67</sup>. Cabral s'interroge, dans le cadre de la guerre d'indépendance contre l'occupant portugais, sur l'émergence d'une culture de résistance populaire qui serait un panache de traits de la culture du peuple dominé et de la culture importée, laquelle se déploierait en dépit de la culture dominante: «Si la culture populaire en appelle à une mémoire populaire, c'est sur la base d'une augmentation de la capacité des classes et groupes subalternes à s'appuyer sur leur passé pour construire un avenir différent» (PAP). Pour Cabral, il ne fait aucun doute que les colonisés ne sont à même de «créer et de développer le mouvement de libération que parce qu'il[s] garde[nt] bien vivante [leur] culture, en dépit de la

67 Cf. Mariátegui (José Carlos), García Linera (Álvaro), *Indianisme et paysannerie en Amérique latine*, Paris/Mont-Royal, Syllepse/M. Éditeur, 2013; Gunder Frank (André), «Le problème indien en Amérique latine», in *op. cit.*, pp. 120 et suivantes.