

UN ANARCHISME NON-RÉVOLUTIONNAIRE

par JOAO FREIRE

— I —

L'article récent de Nico Berti, publié dans *Volontà*, « La révolution et notre temps », arrive à son heure (1).

Pour Berti, le concept de révolution est entré en crise et cette crise risque de porter l'anarchisme sur une voie de garage. Ceci parce que l'anarchisme n'est pas capable de se concevoir sans la révolution. De là, sa « schizophrénie », son balancement constant entre « extrême réalisme » et « extrême utopisme ». Mais Berti cherche une issue et la trouve sur deux plans. D'abord, en cherchant à *historiciser* le concept de révolution, laquelle « ne peut plus être conçue selon le vieux modèle, avec toute sa déontologie préétablie et codifiée ». Ainsi, avançant un peu plus, il indique que « plutôt qu'une révolution libertaire, l'anarchisme doit aujourd'hui s'acheminer vers une révolution de la liberté ». C'est encore vague et imprécis, mais c'est un tournant important. Sur un autre plan, Berti affirme qu'il existe un noyau essentiel définissant l'anarchisme, mais que, par contre, il n'y a aucune « essence » de la révolution. En d'autres mots, la révolution serait seulement *contingence, histoire* — si je ne m'abuse en élargissant trop le sens de ses paroles.

(1) *Volontà*, Milano, n° 4/1983.

Ce que Berti affirme dans un langage catégoriel et philosophique, d'autres le font sur un registre de raisonnement politique ou d'analyse sociologique. En effet, je crois entrevoir, à partir des années 70, un discrédit progressif et généralisé de l'idée même de révolution. Tout d'abord parce que, au fur et à mesure que le temps passe, la dynamique socio-économique s'effarouche à montrer que cette révolution est de moins en moins viable, qu'elle est *impossible*. Bien entendu, les progrès techniques et organisationnels sont déterminants, mais également la culture et les comportements sociaux des individus. Qui conçoit dans une peau de révolutionnaire le programmeur d'informatique habitant Bordeaux ou Dortmund, avec pavillon, femme employée de bureau, deux voitures, bateau à voile, vacances de neige ou en Méditerranée, et deux fils étudiants passionnés de bande dessinée, vidéo et tennis ?

Dans nos pays industrialisés et démocratiques les *sujets révolutionnaires* du début du siècle sont aujourd'hui des *citoyens* préoccupés de l'avenir de leur profession et de leur revenu, avec des problèmes d'« urbanisme » et de « qualité de vie », à la limite de droits civils et politiques. Ils ne souhaitent aucune transformation radicale de la société où ils s'insèrent et ne rêvent point d'un quelconque « monde nouveau ». Le niveau de vie, mais aussi la perception des limites de ce modèle de développement mises à nu par la crise économique, par les restructurations industrielles et par *l'affaïssement* et la banalisation du pouvoir politique, auront canalisé vers une sphère plutôt individuelle et inter-individuelle les aspirations et les désirs « utopiques » des populations.

En même temps, le sujet d'aujourd'hui, dans les pays développés, voit les phénomènes révolutionnaires d'une tout autre manière : il n'est plus passionnément pour ou contre, comme dans le passé de ses grands-parents et même de ses parents, mais il a la curiosité et l'intérêt permis par le distancement. Intérêt chargé de l'envie de découvrir ses propres racines, pour ce qui est des révolutions qui ont forgé le destin des pays industrialisés — et il suffit de voir l'attrait pour les études historiques et l'archéologie des mouvements sociaux depuis le XIX^e siècle, y compris évidemment l'anarchisme ; et curiosité pour *l'étrangeté* que, pour le citoyen européen ou nord-américain, représentent les comportements des individus et des masses dans le bouillonnement révolutionnaire de zones

comme l'Iran, le Liban ou l'Amérique Latine. Cet intérêt-« régression symbolique » et cette curiosité-« exotisme », sont la meilleure preuve de la profonde dissociation entre les agents sociaux de ces pays et une aspiration révolutionnaire quelconque, entre société et révolution.

S'agira-t-il, à côté d'un processus de sécularisation des sociétés modernes (en cours depuis le démarrage de la « révolution industrielle »), d'une déradicalisation historique des objectifs que l'imaginaire social forge continuellement ? Il suffit de voir les « déclarations de principes » des révolutions américaine et française, les « manifestes » du socialisme et du mouvement ouvrier, les « bases » et « programmes » de l'anarchisme historique, pour se convaincre que les formulations initiales semblent bien démesurées par rapport à la modestie des effets pratiques. On comprend alors mieux qu'une telle constata-tion puisse avoir conduit, sinon à une mutilation de l'imaginaire social, du moins à une certaine dislocation.

Pour certains sociologues (Alain Touraine, par exemple), l'utopie ne serait qu'une forme élémentaire des mouvements sociaux, une expression des signes avant-coureurs d'une mutation sociale qui s'approche. Hier, l'anarchisme, baromètre sensible de l'entrée dans la massification de la société industrielle ; aujourd'hui, l'écologisme, cri d'alerte et précurseur de la « troisième vague » (pour utiliser l'expression d'Alvin Toffler). Version à peine modernisée du scientisme marxien, qui en les qualifiant d'utopiques ne cherchait finalement qu'à diminuer les courants socialistes rivaux ? Il y a peut-être un peu de ça, mais il est bon que, en l'admettant, on ne stérilise pas la fécondité d'une idée ou d'un schéma explicatif.

L'utopie — et la révolution nous apparaît toujours davantage comme une utopie — est un mode essentiel d'appréhension de la réalité et d'intervention sociale qui est aujourd'hui porté par des secteurs ayant un faible pouvoir social, économique et politique et, dans ce sens, marginaux. Ce sont les soi-disant nouveaux mouvements sociaux, de la jeunesse au féminisme, du pacifisme à l'écologisme. Or, même dans ces noyaux qui agissent au sein de nos sociétés comme les facteurs les plus importants de contestation et de transformation sociale, l'idée de révolution est pratiquement inexistante. En d'autres mots, les aspirations les plus élevées en matière de changement social

sont, dans ces pays — et j'insiste sur cette délimitation — prises en compte en dehors du schéma révolutionnaire. Je pense surtout qu'il y a de moins en moins, chez les individus, le désir subjectif, la passion de la révolution. Convenons que, si cela est vrai, il s'agit alors d'une altération qualitative d'extrême importance, par rapport à la manière selon laquelle, il y a à peine quelques années, beaucoup d'entre nous raisonnions.

Mais, outre le fait que la révolution nous paraît de plus en plus impossible, il y a aussi un deuxième aspect, aussi important que le premier, qui est le fait qu'elle serait de moins en moins *souhaitable*.

Les débats de ces dernières années au sujet de la liberté et du totalitarisme, au dedans et en dehors du milieu libertaire, furent amenés à poser le problème des révolutions en termes de pertes et profits, mode de raisonnement qui a surpris quelques-uns, mais qui a aussi fait découvrir à d'autres une nouvelle manière d'aborder le sujet.

D'un autre côté, un certain effort de recherche historique qui commence à s'affirmer entre nous, sur des bases plus rigoureuses et sans préoccupations auto-justificatives, a également contribué au démontage, de l'intérieur, de certains mécanismes de mythification (et donc, de censure) du mouvement anarchiste envers sa propre participation à quelques-uns des principaux processus révolutionnaires de ce siècle, permettant ainsi une vision plus critique du passé. Nonobstant, inévitablement, qu'un tel effort ne va pas sans affaiblir dans le militant libertaire d'aujourd'hui la volonté d'essayer des expériences semblables.

On peut encore penser que, jusqu'à la seconde guerre mondiale, la présence effective de l'anarchisme sur les principaux théâtres révolutionnaires (Mexique, Europe, Russie, Espagne), en plus d'avoir permis à l'époque de maintenir les espérances en des débouchés plus ou moins favorables aux aspirations libertaires, aura contribué, dans les faits, à modeler la culture de ces peuples dans un sens voisin de nos préoccupations, non pas dans les résultats politiques immédiats, mais par des complexes voies de traverse d'influence sociale, perceptibles seulement dans le moyen et le long terme. Ne serions-nous pas, dans les pays industriels démocratiques, en train de réaliser,

ne serait-ce qu'en petite partie, le rêve d'individualité (matérielle et spirituelle) poursuivi par les anarchistes d'il y a un siècle qui expérimentaient, avec les classes populaires dont ils faisaient partie, toutes sortes de pénuries et, par dessus le marché, un sentiment très vif d'exclusion sociale et culturelle ?

Après la seconde guerre mondiale, la situation à ce sujet s'est tout à fait modifiée. Le mouvement anarchiste a cessé d'influencer les révolutions. Il se peut qu'il ait commis des erreurs dont seulement maintenant il peut faire la critique et bénéficier du *feed-back*. Mais le fait important n'est pas là, il est dans le déplacement des théâtres révolutionnaires des pays industriels développés vers d'autres zones en voie d'industrialisation, aux structures sociales très différentes. Que dans ces zones (Chine, Indochine, Inde, Pays arabes, Afrique noire, Amérique latine) et dans ces conjonctures révolutionnaires il ne se soit pas manifesté la moindre expression anarchisante avec un minimum d'identification et de liaison avec l'anarchisme classique, c'est un problème que nous n'allons pas aborder ici, mais qui a trait certainement à des données diverses et complexes, comme les innombrables structures sociales et cultures de ces peuples, leur processus de colonisation et de (sous)-développement économique, le partage impérialiste du monde par les blocs, etc.

Les révolutions d'aujourd'hui, ce sont les nationalismes arabes, les mouvements de décolonisation, l'Afghanistan et le Nicaragua, le Cambodge et l'Afrique du Sud. Ce ne sont pas, comme probablement nous le pensions il y a quelques années, le *black power* américain, l'explosion étudiante de 1968 ou même la révolte du peuple polonais contre la dictature qui l'opprime. Dans ces nouvelles révolutions, même avec un excès de bonne volonté les anarchistes de la nouvelle ou de la vieille école ne peuvent se reconnaître.

A partir de ces constatations, il y en a qui franchissent le pas et, clairement, barrent la problématique révolutionnaire de leurs horizons, quand ils n'assument pas une attitude anti-révolutionnaire. Au fond, la réaction d'un Charles Fourier qui avait vécu, jeune, de bien près, les contingences de la révolution française, de la « Grande Révolution », n'avait-elle pas été de ce type ?

Un libertaire français, Roger Monclin, est parti en Espagne en 1936 parce qu'il était alors « un révolutionnaire ». « C'est

précisément ce que j'ai vu en Espagne qui m'a obligé à réfléchir et m'a amené à la non-violence. (...) Toute cause, si noble qu'elle paraisse, qui oblige à tuer est une fausse bonne cause. (...) C'est l'ambiance qui se crée à la faveur des soulèvements. Il existe alors une telle atmosphère de haine, de tuerie, de vengeance, qu'il n'y a absolument plus aucun respect de la vie humaine, (...) la principale des choses » (2), raconte cet ex-révolutionnaire.

Dans un article récent, Federica Montseny elle-même montre une parfaite conscience du problème : « Devant ce dilemme, certains camarades déçus ont renié la révolution. Si chaque révolution doit forcément déboucher dans la dictature, s'il n'y a pas d'autre chemin sinon celui de renoncer aux idées pour un triomphe éphémère qui nous condamne à retourner au point de départ, à quoi bon alors faire la révolution ? Il vaut mieux que l'évolution suive son cours et que l'homme commence sa libération individuellement. » « Ceci n'est pas, ne sera jamais, mon point de vue », explique Federica qui, en dépit de tous les inconvénients reconnus, fait un bilan positif de l'action révolutionnaire, laquelle serait toujours « un pas en avant » (3).

On pourrait multiplier les exemples de ces deux attitudes, aussi bien dans les générations qui ont encore connu directement les soulèvements révolutionnaires, que dans les suivantes, mais nous ne croyons pas que cela soit nécessaire. L'illustration est faite. L'identification des lignes de force, aussi, selon les conclusions de notre analyse (4). Passons donc au rappel, très bref, des positions de quelques-uns des théoriciens anarchistes du début du siècle sur le problème de la révolution.

— II —

Nous savons qu'un des rares textes politiques d'Elisée Reclus fut justement *Evolution et révolution* (5), où cette

(2) *Union Pacifiste*, Paris, n° 182/1982.

(3) *Orto*, Barcelone, n° 24/1984.

(4) Voir João FREIRE : « Perspectivas anarquistas para os anos 80 » (Portland, 1980) ; *A Ideia*, Lisboa, n° 22-23/1981 ; *Volontà*, Milano, n° 1/1981 ; « Apontamentos para uma alternativa política do anarquismo » ; *A Ideia*, Lisboa, n° 28-29/1983 ; *Volontà*, Milano, n° 2/1983.

(5) Publié en 1880.

dernière est vue comme un passage obligatoire dû à un blocage survenu dans l'évolution normale des sociétés. Pour Kropotkine, loin d'être un simple changement de gouvernants, la révolution est la « prise de possession par le peuple de toute la richesse sociale. C'est l'abolition de tous les pouvoirs qui n'ont cessé d'entraver le développement de l'humanité » (6). « Si nous représentons le lent progrès d'une période d'évolution par une ligne tracée sur le papier, nous verrons cette ligne monter graduellement, lentement. Mais alors vient une Révolution — et la ligne fait un soubresaut : elle monte soudain. (...) Mais à cette hauteur le progrès ne peut se maintenir ; les forces hostiles à lui se liquent pour le renverser (...) ; la ligne tombe. Vient la réaction. En politique, au moins, la ligne du progrès tombe très bas. Mais, peu à peu, elle se relève. (...) L'évolution recommence. (...) C'est une loi du progrès humain » (7).

Jean Grave, de son côté, est de ceux qui pensent que « les privilégiés ne partiront que par la force » et que « tout nous démontre dans les faits que l'(actuelle) organisation sociale nous entraîne vers un cataclysme » pour lequel « il faut donc se préparer pour en tirer le maximum de profit » (8).

Ricardo Mella, l'Espagnol, considère que « les révolutions, dans ce sens limité d'actes de force, sont toujours des mouvements instinctifs où l'animalité se superpose à l'humanité. Les foules, entraînées par la fureur révolutionnaire, marchent aveuglément pour n'importe quelle cause. (...) Le mot magique devient un mythe et, pour la révolution, on avance sur le chemin des violences inutiles ; nous adoptons le culte de la force pour la force ; nous remplaçons par l'accidentel l'essentiel, par le circonstanciel et éphémère le fondamental et permanent ». Mais Mella rappelle que « les révolutions ne sont pas des simples séditions. L'acte de force n'est pas la révolution elle-même. Les révolutions se réalisent en des périodes de profonde transformation. (...) Le résultat à distance, seul, nous permet de reconnaître l'œuvre réalisée. En ce moment même, dans le monde dit civilisé, il est en train d'œuvrer la plus importante, la plus grande des révolutions » (9).

(6) *Le gouvernement révolutionnaire*, 1880.

(7) *La grande révolution*, 1909.

(8) *L'Anarchie, son but, ses moyens*, 1899.

(9) *El libertario*, Gijón, n° 20/1912.

Ces différents témoignages suffisent à rappeler les principaux points d'appui des positions des théoriciens anarchistes les plus connus sur le problème de la révolution : *nécessité* ; *inévitabilité* ; existence d'*aspects négatifs* ; *moment d'un processus* historique et social plus large et important.

Malatesta, qui a toujours cherché, et qui a toujours été vu comme un révolutionnaire, a eu cependant le recul suffisant pour approfondir et relativiser un peu ces opinions dans la dernière décennie de sa vie. En affirmant que les anarchistes doivent profiter des révolutions pour mener le plus loin possible l'influence de leurs idées, Malatesta conclut : « Révolutionnaires, oui, mais surtout anarchistes » (10). Par ailleurs, en faisant le bilan de l'œuvre de Kropotkine, il ne peut s'empêcher d'attirer l'attention sur deux « erreurs » du penseur russe, avec des « effets négatifs » sur le mouvement anarchiste : son « fatalisme théorique » et son « optimisme excessif », lequel amenait Kropotkine à « voir les choses comme il aimerait qu'elles fussent » (11).

Dans son essai bien connu *La Révolution* (12), Gustav Landauer établit un schéma théorique approprié au traitement des phénomènes révolutionnaires. « La révolution concerne l'ensemble de la vie sociale des hommes ; pas seulement donc l'Etat, le système des ordres, les institutions religieuses, la vie économique, les structures et les courants spirituels, l'art, la culture et l'instruction, mais encore un mélange composé de toutes ces formes de la vie sociale, mélange qui connaît, dans une période donnée, une certaine stabilité relative et qui fait autorité. Appelons *topie* ce vaste conglomérat de vie sociale en état de stabilité relative. (...) La stabilité relative de la *topie* évolue graduellement jusqu'à ce que soit atteint le point d'équilibre instable. Les changements qui affectent la stabilité de la *topie* sont l'œuvre de l'*utopie*. A l'origine, celle-ci n'appartient pas au domaine de la vie sociale, mais à celui de la vie individuelle. Par *utopie* nous entendons une combinaison d'efforts et de tendances de la volonté individuelle (...). Toute *topie* est suivie d'une *utopie*, elle-même suivie d'une *topie*, et ainsi de suite. (...) L'*utopie* est donc la purification, ou comme la distil-

(10) *Pensiero e Volontà*, Roma, n° 1/1926.

(11) « Pietro Kropotkin », *Studi Sociali*, Montevideo, 1931.

(12) *Die Revolution*, 1905 (éd. française, Paris, 1974).

lation de cette totalité d'aspirations qui, sans jamais atteindre leur but, conduisent toujours à une nouvelle *topie*. Nous appelons *révolution* l'espace de temps durant lequel la vieille *topie* n'est plus solidement établie et la nouvelle ne l'est pas encore. »

De ces concepts, Landauer déduit certaines conséquences importantes : « Les nécessités pratiques de la vie sociale pendant la période du soulèvement et de la transition révolutionnaires conduisent au cours de la révolution à la naissance de la nouvelle *topie* sous forme de dictature, de tyrannie, de gouvernement provisoire, de délégation de pouvoir ou autres phénomènes analogues. » Ainsi donc, « l'utopie ne parvient jamais à se réaliser et la révolution est seulement l'époque qui contient le passage d'une *topie* à une autre ».

Ces références ont eu pour but de nous rappeler la manière, *complexe et non simple*, selon laquelle le problème de la révolution se posait chez les théoriciens les plus connus de l'anarchisme du début du siècle. Cependant, en plus de théoriciens, ces hommes étaient aussi des propagandistes-divulgateurs, sinon même des organisateurs révolutionnaires. A ce titre, ils auront contribué, non pas à nuancer, mais à *simplifier* le problème. Comme je l'ai déjà affirmé ailleurs (13), si Malatesta avait raison dans sa critique du néfaste « optimisme révolutionnaire » de Kropotkine, le fait est qu'une telle attitude était partagée par la généralité des anarchistes de l'époque. Aussi bien dans la phase du terrorisme que dans celle de l'ascension du syndicalisme révolutionnaire, la révolution sociale est toujours vue comme imminente. Cette conviction paraît aussi commune aux principales tendances du mouvement anarchiste d'alors : communistes, syndicalistes, individualistes. Et, plus ce sentiment est vivace, plus l'idée de révolution devient simplifiée : ce sera un *grand soir* ; un lundi, et à Paris, bien sûr, disent Pataud et Pouget ! En l'empruntant aux Français, les premiers véritables anarchistes portugais terminent leur manifeste par l'expression « *liquidation sociale* » (14). Le terme traduisait bien l'idée : liquider — tout remettre à zéro, fermer boutique, solder les stocks, pour recommencer tout à nouveau.

(13) Voir João FREIRE : « Caducidade e modernidade de Kropótkine : entre reforma e utopia », *A Ideia*, Lisboa, n° 20-21/1981 ; *Volontà*, Milano, n° 2/1981.

(14) Manifeste du Groupe Communiste Anarchiste de Lisbonne, 1887.

Si cette époque d'optimisme transformateur a été brutalement affectée par la guerre de 1914 puis par les premiers effets de la consolidation de la révolution russe, cette attitude a eu encore la possibilité de s'exhiber pleinement en Espagne pendant les années trente. Toute la propagande anarchiste y était marquée par la conviction que, un jour ou l'autre, « la sociale » serait bien là.

Aura-t-elle été responsable de la polarisation qu'à partir de ce moment l'Espagne commence d'exercer sur l'ensemble du mouvement libertaire international ? Il paraît indéniable que, jusqu'en 1930-31, le mouvement espagnol était certes important, mais *seulement un* des divers centres de bouillonnement de l'anarchisme ; depuis lors, il a fait converger sur lui toutes les attentions, au point que les problèmes espagnols sont devenus les problèmes de l'anarchisme. D'une structure multipolaire, on est passé à une structure du type centre-périphéries. Ne serait-ce pas justement parce que, en Espagne, la perspective révolutionnaire gardait encore sa crédibilité et qu'une telle perspective était irremplaçable dans l'univers mental de la majorité des militants ?

— III —

Les essais de caractérisation faits jusqu'ici sur la place et la forme du concept de révolution dans le mouvement anarchiste du début du siècle seraient toutefois réducteurs si l'on en restait là. En effet, ce qui a été dit peut être vrai pour la majorité du militantisme libertaire, mais non certainement pour la totalité. Plus précisément, il s'agit des tendances et courants *dominants* au sein de la nébuleuse anarchiste — et nous savons tous combien elle est congénitalement plurielle et diverse.

Ainsi, il faut évoquer également les courants et formes non dominants, osons même le dire, *dominés*, ne serait-ce que par la force sociale des majorités, présente dans tous les groupes sociaux, même dans les plus éveillés sur le problème, comme c'est le cas des anarchistes.

Rappelons l'éducationnisme. Depuis les expériences pédagogiques jusqu'à la multiplication des écoles libres (c'est-à-dire non étatiques et non confessionnelles), de Paul Robin à Sébastien Faure et à Francisco Ferrer, des publications éducatives

aux associations de professeurs, l'anarchisme est ici fertile et grandement innovateur. Dans le cas historique du Portugal, où le sentiment d'exclusion culturelle était fort, les signes de l'intérêt des libertaires pour « l'action éducative » sont innombrables. « Eduquer, éduquer toujours », telle était la devise et le mot d'ordre de militants comme Adolfo Lima, José Carlos de Sousa ou Mario de Oliveira. Au début du siècle, il y avait d'importants journaux anarchistes qui se plaçaient sous la double inspiration de l'« *éducation sociale* » et de l'« *organisation ouvrière* », ou l'exhortation de « instruisez-vous et organisez-vous » (15). Après l'exécution de Ferrer, une fièvre prend les groupes anarchistes portugais qui ne cessent de créer des « écoles modernes », parfois — il faut le savoir — avec le concours de libres-penseurs républicains.

Même si le choc de perspectives n'a jamais été explicite, et que les éducationnistes aient généralement fait de la révolution un article de foi, en même temps que les révolutionnaires voyaient d'un bon œil les expériences scolaires libres, il est facile de comprendre qu'il s'agissait de deux attitudes distinctes dans leurs racines : éduquer pour transformer ; transformer pour éduquer.

D'un autre côté, le courant néo-malthusien montre alors une énorme vigueur, en France, dans les pays anglo-saxons, même en Espagne (avec Luis Bulfi) et au Portugal (16). Les formes d'organisation hétérodoxes inaugurées par des hommes comme Eugène Humbert marginalisent ce courant du gros du mouvement, ce qui, en partie, se passe aussi avec le pacifisme et l'anti-militarisme (de Challaye, Lecoin, mais aussi du hollandais Barthélémy de Ligt et de Hem Day), l'humanitarisme de Eugen Relgis, etc.

Par un autre abord, encore, les idées libertaires s'élargissent autour d'un nouvel individualisme, sous son expression philosophique (Mackay, Han Ryner), économique (Tucker), sexuelle (Armand), naturaliste (Henri Zisly, Isaac Puente et la revue *Estudios*, de Valence), féministe (comme la Brésilienne Maria Lacerda de Moura), etc.

(15) *A Conquista do Pão*, Lisboa, 1907 ; *O Libertador*, Porto, 1908-09.

(16) Voir João FREIRE - Maria Alexandre LOUSADA : « O neo-malthusianismo na propaganda libertária », *Análise Social*, Lisboa, n° 72-73-74/1982.

Même dans un petit pays périphérique comme le Portugal nous trouvons des signes de ce bouillonnement qui est amené à considérer plus les personnes directes et concrètes, dans leurs rapports inter-individuels et leurs problèmes et bonheurs, qu'une aléatoire émancipation collective de matrice révolutionnaire. Les essais de vie communautaire s'inscrivent clairement dans cette perspective, et l'on sait combien ils ont été aussi nombreux qu'éphémères, aussi divers que dispersés par tous les coins du monde.

L'ombre tutélaire de Tolstoï a ici une présence diffuse, mais il y a également des traits qui annoncent le surréalisme et l'existentialisme. C'est Maria Lacerda de Moura qui écrit : « Je ne suis pas révolutionnaire au sens d'une révolution pour une organisation sociale plus équitable. J'ai eu, certes, cette illusion. Je suis arrivée cependant à la conviction, ou j'ai appris à temps que les hommes, au nom de l'Amour et de la Justice, (...) de la Liberté (...) se déchirent comme des bêtes féroces. (...) Je suis de plus en plus convaincue que la haine ne tue pas la haine, la haine ne périt que par l'Amour. La violence est mère et fille de la violence. La guerre n'amène que la guerre et la révolution, c'est le berceau de nouvelles révolutions » (17).

Je crois ne pas me tromper en disant que, parallèlement au filon insurrectionnel dominant, courent toujours, dans le corps du mouvement anarchiste, d'autres veines qui, si elles ne refusent pas la stratégie révolutionnaire et n'y sont pas hostiles, l'éloignent nonobstant complètement du champ de leurs préoccupations. Même un homme comme Kryptokine, qui a tant fait pour diffuser l'idée de la possibilité et même de la facilité du traumatisme révolutionnaire, même Kropotkine nous paraît, à bien des égards, plutôt un véritable *réformateur* qu'autre chose (18).

Cette attitude, nous croyons qu'elle existe chez bien d'autres gens.

Au Portugal — et pardonnez-moi de me servir une fois de plus de cet exemple historique que j'ai sous la main — le mouvement anarchiste a pris son autonomie du socialisme

(17) *Amai e não vos multipliqueis*, Rio de Janeiro, 1932.

(18) João FREIRE : voir référence note 14.

marxisant sur la base d'une critique serrée du réformisme de ce dernier. Dans les premières années de ce siècle il a hésité quant à sa collaboration avec un républicanisme fort et virulent, en vue de renverser la monarchie séculaire par des moyens insurrectionnels. Emílio Costa, un des plus importants libertaires d'alors, était favorable à cette intervention pour des raisons pragmatiques et politiques : « Une monarchie comme celle du Danemark est préférable à une république comme la française ; mais la république française est bien préférable à une monarchie comme celle que nous avons au Portugal. » De fait, une bonne partie des anarchistes portugais ont conspiré et participé au soulèvement populaire qui a mis sur pied, en octobre 1910, une république laïque radicale, à l'époque le troisième régime non monarchique de toute l'Europe. Après l'exécution du roi et de l'héritier deux ans avant, qui avait même mérité de Lénine des commentaires favorables, les gouvernements et les maisons royales tremblaient à nouveau d'indignation à cause de ce petit pays que l'on appellera même « le Mexique de l'Europe ».

Avec la république, l'anarchisme a progressé et s'est ancré solidement dans le mouvement ouvrier. Ce n'est que dans les années vingt, dans la vague du bolchévisme, que cette position sera sérieusement entamée. Curieusement, un des principaux clivages qui sépare et oppose alors anarchistes et bolchéviks est la question de la révolution. Pour les enthousiastes de la Russie, la révolution sociale, la révolution prolétarienne est à l'ordre du jour : c'est, comme l'on dit alors, « l'immédiate ». Les libertaires, accusés de mollesse et, sous un langage faussement révolutionnaire, d'avoir une pratique réellement réformiste, se défendent comme ils le peuvent, mais presque tous reconnaissent que beaucoup d'eau passera encore sous les ponts jusqu'à ce qu'arrive l'heure d'une véritable révolution sociale, et que le devoir des anarchistes est d' « expliquer, propager, semer », constamment et inlassablement. Campos Lima, un autre des principaux militants de l'époque, écrit son livre *La révolution au Portugal* (19) au sujet de la nécessité d'une entente frontiste entre anarchistes, socialistes, bolcheviks et républicains radicaux en vue d'une action insurrectionnelle pour établir... une république fédérale avancée ! Au contraire de ce

(19) *A Revolução em Portugal*, Lisboa, 1925.

que l'on pourrait penser, l'objectif pratique jugé possible était seulement la création de conditions plus favorables au développement des idées libertaires et de leurs organisations. Et ce n'est pas la peine d'allonger trop pour dire que, sous la dictature fasciste, tous les efforts faits par les anarchistes avaient pour but immédiat la récupération des libertés d'association et de propagande. Pour le reste, on verrait ensuite.

A une autre échelle, cela n'a-t-il pas aussi été le cas de la dramatique et malheureuse histoire de la révolution espagnole et de ses suites ?

L'image de la révolution a été d'abord travaillée pour les besoins de la propagande, mythifiée ensuite dans l'imaginaire de ce groupe persécuté, marginalisé, dispersé, qui avait besoin de fortes croyances idéologiques pour maintenir sa cohésion. Entre cette image et les exigences pratiques de l'heure, aussi bien pendant la longue résistance qu'après le démantèlement de la dictature, il a subsisté un large terrain livré aux contradictions, aux pirouettes et aux tergiversations. S'y situent tous les conflits qui ont marqué l'histoire du mouvement anarchiste espagnol depuis près de cinquante ans.

Evidemment, cette image mythifiée n'a été qu'une réponse, une des issues possibles, pour permettre de gérer le décalage entre réalité et idéalité — la « schizophrénie » dont parle Berti. Mais il y en a eu d'autres, avec des caractères différents.

Ne nous occupons pas de ce type de réponses qui, révisant une partie de la théorie et de la pratique anarchistes traditionnelles, ont cherché à conquérir pour l'anarchisme un certain espace à l'intérieur du système politique démocratique. C'est un sujet, comme d'ailleurs toute la problématique liée à la guerre d'Espagne, qui mérite une étude et un approfondissement particuliers.

Mais il ne faut pas laisser dans l'oubli des réponses comme celle de Gaston Leval (priviliégiant une stratégie progressive de construction d'une base économique, fondamentalement syndicale et coopérative, en plus d'une préparation spirituelle qu'il jugeait de plus en plus importante), celle d'Agustin Souchy (coopérativisme, clivage liberté/totalitarisme), ou encore celle — en dehors de cette tradition européenne — d'un Paul Goodman (qui ouvre les horizons sur une époque tout à fait

nouvelle, qui est la nôtre, et sur ses problèmes de nature essentiellement culturelle).

Nous ne voulons pas terminer sans une référence encore au cas historique portugais où, après la défaite espagnole (qui a marqué, chez nous aussi, la fin d'une époque), pendant que certains anarchistes poursuivaient, inflexibles sur leurs positions traditionnelles, d'autres, réfléchissant aux circonstances et faisant un bilan différent du passé, ont essayé de nouveaux champs d'intervention et ont mûri certaines évolutions idéologiques. Emídio Santana, par exemple, après avoir été auteur, comme vous le savez, d'une tentative sérieuse de tyrannicide, en vient à participer activement avec un groupe d'autres compagnons à la dynamisation d'un mouvement coopératif où les valeurs libertaires d'autonomie et d'entraide pourraient se développer.

L'anarchisme, dans sa critique méthodique du principe autoritaire dans n'importe quelle manifestation, dans son attention permanente pour l'individu et ses exigences d'autonomie et de communauté, est certainement vu comme un corps étranger, dangereux et « révolutionnaire » dans une société où de telles valeurs n'existent pas, ou n'existent que sous une forme atrophiée.

La composante révolutionnaire lui est aussi associée, dans la mesure où l'anarchisme est une utopie, une direction, un chemin, pas un but, une ligne d'arrivée.

Mais la révolution, en tant qu'orientation stratégique d'un mouvement, est seulement un élément historique, circonstanciel. Tout comme la référence aux ouvriers, la référence à la révolution représente une conjonction pendant une étape historique de l'anarchisme, mais pas plus que cela.

La conjonction anarchisme-ouvriers-révolution a été certainement dominante pendant de longues décennies mais, même alors, on trouve l'existence permanente d'un filon anarchiste réformateur et non insurrectionnel, parfois explicite, parfois seulement implicite, parfois réprimé par le courant dominant, parfois vigoureux et adulte, aussi bien dans la pratique sociale que dans ses expressions idéologiques.

Aujourd'hui, l'anarchisme se trouve à un carrefour où il

doit définir de nouveaux objectifs stratégiques et de nouveaux agents porteurs de la force de transformation sociale.

En tous les cas, même si — comme c'est notre conviction — ce ne sont plus ni les révolutions ni les ouvriers du passé, les uns et les autres auront encore à nous offrir d'abondante matière à réflexion.

Lisbonne, août 1984.